

**PRINCIPIO INTELECTIVO
DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA**
**INTELLECTIVE PRINCIPLE
OF COLLECTIVE MORAL CONSCIENCE**

Edwin Rolando Castillo Velarde
Universidad Ricardo Palma
edwin.castillo@urp.edu.pe

RESUMEN

Esta investigación desarrolla las bases epistémicas que demuestren la existencia de una conciencia moral colectiva, de manera que, no sea considerado solo como la suma de partes individuales de conciencias morales individuales, sino como una conciencia moral cuya *acción colectiva* es autónoma y no distributiva entre sus partes. La investigación considera aspectos psico-sociológicos, metodología kantiana en cuanto a la fundamentación trascendental y metodología aquineana por la filosofía esencialista aplicado al principio intelectual. Reúne consideraciones metafísicas, así como cuestiones de hecho, puesto que parte y es dependiente del reconocimiento de la alteridad junto con aspectos orgánicos que se aplican a la ciencia del intelecto. El análisis desarrolla en forma progresiva, condiciones que se requieren para poder llegar a formular la conciencia moral colectiva en cuanto a su principio intelectual: 1. Aspecto psico-social de la moral, 2. Objetivismo Moral, 3. Bases epistémicas de la acción moral colectiva, 4. Fundamentación trascendental de la conciencia moral colectiva y 5. Principio intelectual de la conciencia moral colectiva. Finalmente, estos aspectos son aplicados en ejemplos de colectivos puesto que la conciencia moral colectiva se orienta a la práctica.

PALABRAS CLAVE

Conciencia moral, acción colectiva, principio intelectual, fundamentación trascendental, esencialismo aquineano

ABSTRACT

This investigation revealed the epistemic foundations that demonstrated the existence of a collective moral conscience, in a way that would not be considered only as the sum of the individual parts of individual moral consciences, but as a moral conscience. The research considers psycho-sociological aspects, Kantian methodology regarding the transcendental foundation and Aquinean methodology by the essentialist philosophy applied to the intellective principle. It brings together metaphysical considerations, as well as matters of fact, because it starts and is dependent on the recognition of otherness along with organic aspects that are applied to the science of the intellect. The analysis develops progressively, the conditions that are required to reach a form the collective moral conscience regarding its intellective principle: 1. The psycho-social aspect of morality, 2. Moral objectivism, 3. Epistemic bases of the collective moral action, 4. The transcendental fundament of the collective moral conscience and 5. The intellective principle of the collective moral conscience. Finally, these aspects are applied in examples of collectives since the collective moral conscience is oriented to practice.

KEYWORDS

Moral conscience, collective action, intellective principle, transcendental foundation, aquinian essentialism.

En esta investigación, la moral es definida como el conjunto de principios, preceptos y valores que en conjunto forman un sistema coherente y refleja un sistema de contenidos que se expresan en una determinada manera de vivir (Cortina, 2001, p.14). El análisis de la conciencia moral colectiva no tiene como objetivo la discriminación de lo bueno o lo malo. La moralidad se define como sinónimo de lo moral (Cortina, 2001, p.20). El intelecto, el entendimiento o la inteligencia son definidos como sinónimos.

PSICOSOCIOLOGÍA DE LA MORALIDAD

La construcción de una moral colectiva desde la psico-sociología, precisa reconocer la formación moral. El psicólogo Lawrence Kohlberg (1963) estableció que la primera etapa vendría a ser el “nivel pre-moral”, relacionado a una moral de autoridad, desarrollado en la familia cuando los niños son sometidos a la legítima autoridad de sus padres. Existe miedo al castigo, pero en especial, miedo a la pérdida del amor y del afecto y no se desarrolla aún un sentido del deber u obligación. Cuando el amor de los padres es reconocido por el niño, se adquiere una seguridad en su propio valor como persona y se desarrolla un sentido de competencia y su

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

La segunda etapa del desarrollo moral es la “moral conforme a roles convencionales”, que se corresponde con una moral asociativa, en donde las normas morales son apropiadas en función del individuo con las diversas asociaciones a las que pertenece, como la familia, la escuela, la vecindad; son importantes los juegos con los compañeros, se desarrolla la lealtad y confianza. Se desarrollan ideales de un buen estudiante y compañero. Cuando no se consigue realizar esta función, se experimentará sentimientos de culpa y de no haber estos lazos, habría solo una simulación de empatía y de confianza. Esto posteriormente favorece un mayor desarrollo moral. En esta etapa existe un desarrollo de la concepción del yo, lo que implica una constante referencia de los otros y de la sociedad. El psicólogo McDougall (1919, p.129) sostiene: “No es meramente una concepción de uno mismo, sino es siempre de uno mismo en relación a los otros”. Asimismo, Mead (1934) propone la “adopción de la actitud del otro” y precisa: “Solo en la medida que se adopta la actitud del grupo social organizado por pertenencia a una actividad social o actividades en las que el grupo se encuentra comprometido, se desarrolla una completa conciencia de sí mismo”. (Mead, 1934, p.155).

Mead propone que, al internalizar la actitud del otro, se reconoce algo externo que se traslada a su interior y se apropia de aquello (“lo subjetivo extrañado”), ello permite adquirir la actitud de toda la comunidad como el “otro generalizado”, por lo que el comportamiento se desliga de la vinculación de las intenciones y adquiere la forma externa de normas sociales sin la perspectiva de recompensa o de castigo por intenciones individuales. Por ello, si A con una no obediencia a un determinado imperativo emitido por B contraviene un patrón de comportamiento socialmente generalizado, no solamente vulnera el interés de B, sino también los intereses de todos los miembros del grupo.

Por lo tanto, la conciencia de uno mismo y su desarrollo moral precisa de la presencia del otro: “*Es imposible concebir la conciencia de uno mismo, sin la experiencia social*” (Mead, 1934, p.140). En este sentido, en el psicoanálisis, Donald Winnicott (1971, p.151), precisaba: “¿Qué ve el bebe cuando ve el rostro de su madre? Sugiero que se ve a sí mismo. Asimismo, la madre mira al bebe y se encuentra relacionada con lo que ve”.

Finalmente, como se viene precisando, la percepción del yo se encuentra condicionada a un aspecto más extrospectivo que introspectivo (Bem, 1972, citado en Lieberman). Cuando se realiza la pregunta ¿Quién soy yo?, la respuesta de los individuos se encuentra condicionada a la información observable del grupo social de pertenencia: “Yo soy un estudiante universitario”, “Yo tengo dos hermanas”, “Yo soy profesor”. Vigotsky (1978) precisaba que cuando la actividad psicológica superior se aplicaba al desarrollo social, existe un proceso interpersonal que queda transformado en otro intrapersonal. Su metodología se vale de la denominación de “herramienta, signo y actividad”, en donde la herramienta es un conductor de la influencia humana en el objeto de la actividad y se orienta externamente; el signo, se orienta internamente y no cambia nada en el objeto de una operación psicológica. La utilización de las herramientas rechaza la noción de que el desarrollo representa el simple despliegue del sistema de actividad orgánicamente predeterminado en el niño, así como el uso de los signos no puede ser un único sistema de actividad interna orgánicamente predeterminada. Por lo tanto, en la actividad psicológica superior existe una combinación de herramienta y signo, pero en cuyo desarrollo existe una internalización de reconstrucción interna de una operación externa, lo cual se asocia a la *adopción del otro* propuesta por Mead. Considerando el fundamento psicosocial, no es dable plantear el modelo amoral del colectivo de Apel (1993), ni el de una responsabilidad moral colectiva de no solidaridad o Hobbesiana.

OBJETIVISMO MORAL

Un objetivismo moral implica una moral universal y no relativista. La primera diferenciación necesaria es con las costumbres (o tradiciones). Los códigos sociales normativos de comportamientos existen desde un punto de vista sociológico, en donde las costumbres son producto de una tradición o convención; la moral, en cambio, considera principios universales frente a los intereses de los individuos, por lo que la elección moral no depende de lo que las personas podrían preferir, sino de lo que es moralmente preferible, esto es, de los intereses reales de las personas en general (Rescher, 2008). Se puede fundamentar esta diferencia bajo el siguiente ejemplo: Tres posibilidades: 1. Los miembros de la tribu Wazonga habitualmente (costumbre) sacrifican a las primeras niñas nacidas mujeres; 2. Los miembros de la tribu Wazonga piensan que es aceptable (o probablemente meritorio) sacrificar a las primeras niñas nacidas mujeres

y 3. Los miembros de la tribu Wazonga piensan que es moralmente aceptable (o mandatorio) sacrificar a las primeras niñas nacidas mujeres. Se podría llegar a referir como verdadero las primeras dos acepciones de este ejemplo, sin embargo, esto no aplica a la tercera acepción, o sea no es posible decir que es moralmente aceptable sacrificar a las primeras niñas nacidas mujeres, lo cual se encuentra relacionado a la adopción de un carácter básico de los principios morales orientado hacia al bien y donde se puede considerar el valor de la persona, su seguridad, su dignidad y respeto de la libertad individual. Diversas culturas, pueden tener diferentes normas, pero no se diferencian al nivel de los principios básicos, por lo que el planteamiento de una moralidad universal recae en una uniformidad conceptual (Rescher, 2008). Estos principios no definen implícitamente lo que es bueno o es malo, ni constituyen una pretensión sustantiva sobre lo que uno debe hacer o como se debe vivir, sino son principios básicos que adopta un grupo social inherentes al valor de una persona.

Otro aspecto de la moral es que es racional, considerando la definición de razón como la “facultad de conocimientos objetivos” (Miró Quesada, 2012, p489). Según Miró Quesada, por esta *razón*, el ser humano aprehende las características de la realidad sin depender de contingencias subjetivas, y por lo tanto es conocido universalmente por todos los sujetos cognoscentes. Miró Quesada precisa que para obtener un conocimiento objetivo se utiliza una teoría científica, la cual posee tres componentes: un componente lógico, otro matemático y un tercero empírico, éste último, relacionado en este caso a la moral del colectivo. Asimismo, Gert (2004) agrega: “usualmente no es irracional actuar inmoralmemente, pero nunca será irracional actuar moralmente”, por ello, no aplica decir, en cuanto a moral, que un grupo toma una decisión racional a pesar de que algunos miembros decidan irracionalmente, puesto que no se podría hablar de una moral irracional.

Una forma de relativismo moral se encuentra en la visión utilitarista, que precisa que es posible vulnerar algunos principios morales, por ejemplo, matar si es que se hace en defensa propia. El utilitarismo de Mill justificaría vulnerar cualquier regla cuando las consecuencias de vulnerar dicha regla, son de mayor beneficio que las consecuencias de obedecer a la regla. Gert (2004) propone analizar dicho utilitarismo con un ejemplo, el de determinar si es moralmente aceptable que un alumno haga trampa en un examen; según el utilitarismo, hacer trampa en el examen sería dable cuando: 1.

Ningún otro estudiante es afectado porque se apruebe o desaprobe en el examen, 2. El contenido es no esencial para la futura carrera del estudiante y 3. Existen consecuencias emocionales y financieras para el estudiante y sus padres si es que no aprueba el examen. Por este motivo, si la moral obedece a un objetivismo moral, entonces no es consecuente decir que los juicios morales se realizan basado en las consecuencias de acciones buenas o malas. Por ello, si surge un resultado no esperado como consecuencia de una acción que salva a muchas personas, esto no constituiría una acción moralmente buena sino fortuita, de la misma forma, si surge un resultado no esperado como consecuencia de una acción que causa la muerte de muchas personas, tampoco no constituye una acción moralmente mala sino una tragedia, sin embargo, es evidente que un “ideal” moral considera disminuir la cantidad de daño producido, pero no bajo una formulación utilitarista.

El hecho de vulnerar un principio básico de la moral, no necesariamente lo relativiza. Existen situaciones en las que el principio precisa de no privar la libertad a otros, pero se vulnera justificadamente cuando una persona es encerrada en una prisión, o cuando no se debe hacer daño a otras personas, pero se vulnera en defensa propia. Estas situaciones no implican una pérdida del objetivismo, si es que el individuo es imparcial en su acto, lo que significa que de la misma manera que un individuo es imparcial con respecto a un “principio” moral, lo será cuando dicho principio se vulnera sin que sea influenciado por intereses o personas particulares. En este sentido, esta imparcialidad representa la voluntad de todos aquellos que también vulnerarían dicha regla en las mismas circunstancias.

Considerar un objetivismo moral en la alteridad no implica su relativización desde el sujeto por los siguientes aspectos: 1. El carácter subjetivo en una acción siempre está presente, sin embargo, no es equivalente a reducir los actos humanos a un actor individual. Schutz (1940) precisa que cuando se analiza un acto, esto implica la presencia de un agente o “actor” y también un fin. Es claramente indicado el hecho de que los elementos normativos pueden ser concebidos como existentes solo en la mente del actor (el agente) y que, sin el punto de vista del sujeto, la teoría de la acción no tiene sentido, asimismo, un observador no puede decidir si lo que él considera como fin, es lo mismo para el actor. Sin embargo, para poder entender al actor o sujeto se requiere encontrar típicos motivos en un determinado grupo social que explican el acto como algo que surge

típicamente en una situación típica, por lo cual puede haber conformidad con los actos y motivos de diferentes tipos de personas. 2. Un ejemplo de realidad objetiva son las matemáticas, si bien, no representa una realidad independiente fundamentada solamente con el juicio sintético *a priori*. 3. Si se partiera desde la materia del sujeto, la diferencia o heterogeneidad orgánica entre dos personas, como normalmente existe, haría que uno sea menos moral que otro, asimismo, establecer un objetivismo moral universal no implica considerar una realidad objetiva cuyas cualidades axiológicas sean independientes a las cualidades naturales, por lo que establecer una realidad objetiva axiológica independiente solo duplica la realidad. Por ello, no se puede fundamentar un objetivismo moral platónico, de lo contrario se plantearía el mundo axiológico de las ideas. 4. El objetivismo moral no puede fundamentarse con un emotivismo subjetivo, para ello, bastaría con entender el fundamento aristotélico de la eticidad que relaciona la virtud como un modo de ser y que ordena a las pasiones en consecuencia.

Por lo tanto, se puede establecer un juicio objetivo no relativista de la moral, el cual es conocido universalmente por todos los sujetos cognoscentes. Se irán agregando otros aspectos: las bases epistémicas de dicho juicio objetivo y el *a priori* kantiano, lo que permitirá establecer una conciencia objetiva moral colectiva

BASES EPISTÉMICAS DE LA ACCIÓN MORAL COLECTIVA

Las bases epistémicas de la acción moral colectiva se relacionan al concepto de responsabilidad. La responsabilidad moral individual no necesariamente cumple los mismos criterios cuando se traslada a una *acción colectiva*, puesto que la intención individual puede diferir a la intención colectiva. En la responsabilidad moral individual existen tres componentes propuestos por Rudolph (2007): causalidad, conciencia e intención. La intención permite distinguir acciones de eventos, puesto que, solo las acciones son susceptibles de juicios de responsabilidad moral. La causalidad involucra un agente, una acción y un resultado, y la conciencia se refiere, más que conocimiento, a la conciencia de la acción. En este sentido, ser una persona moral como ha sido referido por French (1979), implica ser un agente; y ser un agente, que es capaz de actuar intencionalmente. “Una persona es un agente, si y solo si, existe una descripción de lo que hizo, que hace verdadera una sentencia en la que se refiera lo que hizo intencionalmente”. Esto permite diferenciar la

acción del evento, por ejemplo, se puede decir correctamente que “Hamlet intencionalmente asesinó a la persona que se escondía en la habitación de Gertrudis, pero que Hamlet no asesinó intencionalmente a Polonio”, aunque “Polonio” y “la persona que se escondía en la habitación de Gertrudis” eran co-referenciales. Hamlet intencionalmente asesinó a quien se encontrase detrás de las cortinas, aunque la intención de Hamlet no fue asesinar a Polonio, por lo tanto, si bien Hamlet es causalmente responsable de la muerte de Polonio, él no es moralmente responsable. (*Id.*)

En cuanto al grupo social, se precisa de hacer una diferenciación entre lo que representa una *acción conjunta* de una *acción colectiva*. Miller (2000), refiere que, en una *acción conjunta*, cada quien realiza intencionalmente su acción individual para alcanzar el objetivo en conjunto, y como tal, la responsabilidad individual es compartida y se distribuye según su participación. En cambio, en una *acción colectiva*, cada individuo es moralmente responsable, pero a su vez condicionado por los otros, por lo que requiere de interconexiones entre sí. En una *acción conjunta*, si una comunidad comete un acto inmoral, la responsabilidad se distribuye en alguno de sus miembros y adopta un carácter individualista, en cambio, en una *acción colectiva*, el acto inmoral recae en el colectivo, lo cual no significa que el acto no precise de agentes morales individuales para que se dé el acto colectivo, sino que, la *acción colectiva* posee un carácter autónomo sin que pueda disgregarse o distribuirse (Miller, 2005, Pfeiffer, 1988, Striblen, 2013). La existencia de una *acción colectiva* no implica que se excluya la existencia de una *acción conjunta*, puesto que en una acción de un grupo social existe una acción individual, junto a una *acción conjunta y/o colectiva*. Por ello, si se considera, por ejemplo, las atrocidades cometidas durante el régimen nazi, se puede considerar la acción colectiva, así como la acción conjunta genocida de los individuos dentro de la institución, por lo que es posible identificar culpables individualmente y distribuir el castigo en caso de falta (Isaacs, 2011); por ello, no se puede sustentar una exclusión de la *acción colectiva* por pretender que anularía la responsabilidad moral individual como planteaba Lewis (1948), quien trataba al colectivo como la mera suma de sus partes o como la postura individualista de Narveson (2002) sobre el colectivo. La existencia de una *acción colectiva*, no individualista y no distributiva se sustenta epistémicamente en la intención colectiva bajo los siguientes criterios o principios: 1. Criterio de disyunción, 2. Criterio de concurrencia, 3. Criterio de obligación, 4. Criterio de superveniencia y 5. Principio de sobre-determinación.

1. *Criterio de disyunción*: Ocurre cuando dos o más personas comparten una intención, sin necesitar de una *intención contributiva* individual para el logro de una intención compartida, puesto que el acuerdo conjunto de un colectivo, no necesariamente se vincula directamente al desarrollo de las intenciones individuales de los agentes participantes (Gilbert, 2009, p 171). Por ello, una *acción conjunta* de las corporaciones, clubs, gobiernos u otras organizaciones, puede ser moralmente responsable, aunque muchos de sus miembros no compartan esa misma responsabilidad; en la *acción colectiva*, en cambio, la responsabilidad es de todo el colectivo y ocurre, aunque se sostenga una no responsabilidad moral de alguno de sus miembros. Es importante considerar que el primer componente de la responsabilidad moral individual descrito por Rudolph (2007) incluye también a la acción; como la *acción colectiva* precisa de un grupo interdependiente, la acción por omisión hacia un grupo de pertenencia sustenta una acción como colectivo, pese a no tener responsabilidad individual. Finalmente, Copp (2007) agrega que, si se considera la autonomía de un colectivo, se considera también su obligación moral.

Searle (2010) analizó la *acción colectiva* como intención contributiva, y sostuvo: “Yo realizo mi contribución, asumiendo de que tu realizas tu propia contribución, de tal forma que juntos influenciarnos en la acción” (Id, p.53). La propuesta de Searle asume que “el otro” realizará su parte en la acción y opera y asume que “yo” haré mi parte, por lo que esta explicación, en efecto sigue en el ámbito de la intención individual y conjunta de los participantes. Otras propuestas de análisis siguen siendo individualistas como la Schweikard D (2013) o Bratman (1999), quienes precisan que la acción: “nosotros X”, es interpretada como “Yo tengo la intención de que nosotros X”, por lo que la intención de uno, sigue condicionada individualmente a la intención del otro. Gilbert (2006, p145), en cambio, propone que la intencionalidad desde el sujeto debe de interpretarse como un “sujeto plural”, puesto que en situaciones cuando se dice “todos nosotros te agradecemos” o “nosotros estábamos tan preocupados por ti” se deja de hacer una referencia a una intención individual. La acción de “nosotros” propuesta por Tuomela (2007) es la de un “ethos” constituido por objetivos, valores, creencias, normas y prácticas, en donde el grupo es consecuente con el deber del colectivo. Si bien existe una normatividad que regula las acciones de sus miembros, la responsabilidad del grupo se basa en la promoción de un ethos compartido que ha sido aceptado colectivamente y que es capaz de tener juicios.

2. *Criterio de concurrencia*: Este criterio implica la confluencia de todas las partes para que una intención compartida sea cambiada o rescindida. (Gilbert, 2009, p 173). Por ejemplo, en una exposición frente a miembros de un jurado evaluador se sabe que existe una acción normativa para que concurren todos los miembros para la evaluación, pero también existe también una *acción colectiva* sin que se pueda disgregar a una parte.

3. *Criterio de obligación*: Implica que cada parte está obligada a actuar con cada uno de los participantes, conforme a la intención compartida con el resto (Gilbert, 2009, p 175). Continuando con el ejemplo previo, mientras se expone al jurado evaluador, el expositor no puede detenerse bruscamente e irse. Si bien existe libre albedrío para hacerlo o la capacidad en potencia, la *acción colectiva* implica actuar conforme a la intención de presentar un tema entre jurado y expositor, lo cual considera el fundamento psicosocial de la *adopción del otro* descrito por Mead.

4. *Criterio de superveniencia*: Ocurre cuando las actitudes individuales son condicionadas por las del colectivo, esto es, la *acción colectiva* superviene la acción individual. Ocurre de una manera envolvente, de la misma forma que se da en los sondeos de opinión, en donde existe una realimentación individual cuya actitud individual u opinión es reflexionada o ajustada en función de las actitudes del colectivo (Petit, 2011). Un consenso, en cambio, representa el acuerdo racional grupal, cuya acción individual es consecuente con la del colectivo (Copp, 2007).

5. *Principio de sobre-determinación*: Considera que la acción individual de cada miembro no es directamente causal ni necesaria para el fin colectivo, sino solo el de la *acción colectiva* en su conjunto (Miller, 2011). Ejemplo:

Cada uno de once individuos infringe una herida por apuñalamiento a un décimo segundo individuo, John, con el objetivo de asesinarlo sin justificaciones exculpatorias de por medio. Se asumirá también que dichas puñaladas ocurren en forma simultánea y finalmente John muere, sin embargo, siete de estas puñaladas son causalmente suficientes para asesinar a John, en otras palabras, las siete puñaladas son individualmente causales y necesarias, y en conjunto suficientemente causales para asesinar a John. Asimismo, no hay alguna puñalada en particular (de las 11) que sea causalmente necesaria o causalmente suficiente para asesinar a John.

Por lo cual, mientras cada uno de los once individuos realice la acción de apuñalamiento que sería causal, necesaria y suficiente para herir a John, ninguno de los once hombres realizó una acción que es causal, necesaria o causalmente suficiente para asesinar a John....Si una persona no ha realizado una acción que sea causal o necesaria o causalmente suficiente para asesinar a alguien, entonces no se puede atribuir que sea responsable de la muerte de esa persona. Dicho esto, ninguno de los once hombres sería responsable de la muerte de John, sin embargo, si ninguno es responsable luego no hay responsable. La causa de la muerte de John fue por heridas de apuñalamiento y estas fueron realizadas por los once hombres, por lo cual se puede argumentar que los once son colectivamente moralmente responsables por la muerte de John (Miller, 2011, p.70).

Por lo tanto, si bien en un grupo puede ocurrir una acción contributiva individual que contribuye con el logro del objetivo como *acción conjunta*, no hay alguna acción contributiva particular que sea directamente causal y necesaria para el fin colectivo y que además pueda distribuirse en sus partes.

FUNDAMENTACIÓN TRASCENDENTAL DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA

La demostración de una moral colectiva autónoma en esta investigación utiliza el principio intelectual de la conciencia moral colectiva, por lo que incorpora el concepto de conciencia. Se precisa definir el concepto de conciencia, el de conciencia moral y el de conciencia moral colectiva. Puesto que la mente es una sola y no es dable excluir lo orgánico de lo metafísico, el concepto considera ser no reduccionista ni excluyente de su fundamento orgánico. Por ello, se considera la definición de conciencia del neurólogo Fred Plum (1982): “consiste en el reconocimiento del estado consciente, en el que uno posee percepción de sí mismo y del entorno, por lo cual, precisa de la integración sensorial con el objeto. Este estado consciente está condicionado por el contenido y orgánicamente por ciclo vigilia al despertar. El contenido de la conciencia, a su vez, depende de las funciones mentales superiores como las cognoscitivas y afectivas”. Esta definición es insoslayable puesto que en un estado vegetativo en donde existe una ausencia del contenido de la conciencia, no hay capacidad de relacionarse con el mundo externo (Canepa, 2008), por lo que la integración sensorial con el objeto reconociendo a la alteridad tiene también un fundamento en la neurociencia de la conciencia. Finalmente, existe una dependencia entre

la conciencia con las funciones mentales superiores, lo que incorpora a la inteligencia, del mismo modo que la inteligencia depende de la conciencia. En cuanto a la conciencia moral, la defino como la manifestación del estado consciente relacionado a la reflexión moral, y la conciencia moral colectiva como la conciencia moral cuyo agente moral (colectivo) es autónomo, interdependiente y no distributivo.

En cuanto a la fundamentación trascendental, la metodología kantiana consigna la estética y la lógica trascendental. En la estética trascendental, empíricamente, la percepción sensible de un objeto se denomina *intuición*, cuyo objeto aún indeterminado es *fenómeno*. De este fenómeno, la *materia* será aquello que viene *a posteriori*, y *forma* será aquello que debe ser completamente *a priori*. La forma pura de una intuición sensible será la intuición pura, que es *a priori*, pues prescinde del entendimiento y de la sensación. Kant diferencia el *entendimiento* de la *razón*; el *entendimiento* depende de lo condicionado, en cambio, la *razón* tiene la facultad de lo incondicionado, con lo cual se accede a la “razón pura”. El resultado de esta intuición pura en la estética trascendental será el espacio y el tiempo (Kant, trad. 2006).

En la lógica trascendental, Kant reconoce que el conocimiento únicamente puede surgir de la unión entre entendimiento y sensación: “Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada” (Kant, trad. 2006). Se denomina lógica pura cuando no se posee condiciones empíricas y se relaciona solo con principios *a priori*. No se incluyen aquí la intuición pura de la estética trascendental como el espacio, puesto que, en la *lógica pura trascendental*, las representaciones no tienen un origen empírico. En este caso, se analizan las leyes del entendimiento y de la razón (diferenciándolo del conocimiento racional o del uso peculiar de la lógica en ciencia). La *lógica pura*, sin embargo, según Kant si bien no tiene un origen empírico propiamente, sí realiza una abstracción de todas las condiciones empíricas. Por lo tanto, la estética trascendental le suministra “lo diverso” de la sensibilidad *a priori*, y a través de un proceso de síntesis, reduce estas representaciones a conceptos puros del entendimiento, los cuales no tienen otro uso para el conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de la experiencia, de tal forma, que el solo hecho de pensar o tener un pensamiento, careciendo del objeto, hace que no fuera posible conocer algo a través de él. En cambio, cuando un objeto es pensado y tiene asignado la intuición correspondiente, sí permite

conocer al objeto. Sostiene: “El que un concepto haya de ser producido enteramente a priori y haya de referirse a un objeto, aunque no esté incluido en el concepto de experiencia posible ni formado por elementos de una experiencia posible, es algo completamente contradictorio e imposible” (Kant, trad. 2006, p129). Por este motivo, Kant reconoce la importancia del proceso de la experiencia, considerando además el contexto de su época, en donde hacía una crítica a la psicología racional que consideraba a la conciencia como sustancia. Sin embargo, esta postura también llevo a considerar a las matemáticas como no conocimiento, puesto que, si lo fuera, tendríamos que suponer que se puede presentar la forma de dicha intuición pura sensible. Esta misma postura conlleva a definir el concepto de *imaginación* como aquella facultad que sintetiza la multiplicidad de los fenómenos perceptivos, esto es, sujeto a leyes empíricas.

La metodología kantiana, en cuanto al *a priori*, es consecuente con un análisis moderno realizado por Casullo (2013) publicado por la Universidad de Oxford, “*Articulating the A Priori-A Posteriori Distinction*”. Se postula la posibilidad de abandonar una “filosofía experimental” que considera el *a priori* como una forma negativa de la evidencia empírica, por lo que el *a priori* no representa a un tipo de evidencia, sino invoca a un tipo de conocimiento (Goldman, citado en Casullo, 2013), de allí que en un conocimiento inductivo y abductivo se justifique en el *a priori* (Bonjour, 1998, citado en Weinberg, 2013). Cuando surge una ideación sobre un fenómeno, éste puede haberse basado en la experiencia, aunque se haya olvidado, por lo que existe también un rol epistémico de la experiencia sin evidencia. Sobre este punto, Kant había considerado: “No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”, pero agregaba, “Aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo de la experiencia”. (Kant, trad. 2006).

Este concepto del *a priori*, se puede fundamentar también en la neurociencia en lo concerniente al análisis de la memoria. La construcción de un conocimiento *a posteriori* depende de la experiencia con evidencia y hace uso de la memoria explícita (declarativa, que se relaciona a actos conscientes del ser humano), que es tanto semántica como episódica. La memoria semántica permite el reconocimiento de objetos para poder llamarlos por su nombre o para evocar el recuerdo de algún hecho, pero sin una referencia en el tiempo o algún contexto; y la memoria episódica permite recordar experiencias pasadas y es en esencia una

memoria autobiográfica. En cambio, la memoria implícita, se relaciona a actos inconscientes, a las razones y leyes de los números, por lo que su conocimiento, se suele asociar a un conocimiento *a priori* (Castillo, 2017). Sin embargo, no es posible excluir tampoco en la memoria implícita, una experiencia previa, que epistémicamente puede ocurrir sin evidencia de la misma. Esta definición sí se asocia a lo que también había planteado Jung (1970) en su “inconsciente colectivo”, que había definido como aquel “desconocido psíquico” del siguiente modo:

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

El contenido de este inconsciente es lo que Jung denomina arquetipo, el cual no es susceptible de concientización. Además, este inconsciente colectivo, a diferencia de la psique individual, posee un contenido y modos de comportamiento que son los mismos en todas partes y en todos los individuos, por lo que es universal. Finalmente, en Jung, el límite para definir lo consciente de lo inconsciente, puede ser impreciso: “no hay ningún contenido consciente del cual se puede afirmar con seguridad que es totalmente consciente” (Jung, 1970, p. 133). Por lo tanto, el enfoque del *a priori*, no solo es vigente sino permitirá vincular la conciencia colectiva con la alteridad a través de la experiencia.

En cuanto al análisis propio de la moral, Kant reconoce que constituye un conocimiento *a priori*. Si uno es consecuente con la metodología del *a priori* necesariamente se debe circunscribir a su fundamentación trascendental, sin embargo, Kant mismo se encargaría de precisar lo siguiente:

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

Es aquí cuando se establece la aporía Kantiana, no conciliar el proceso de la experiencia con la fundamentación trascendental de la razón pura en la moral. Sin embargo, sí que establece sus diferencias, puesto que tanto la filosofía natural como la filosofía moral pueden tener su parte empírica, pero cuando sus principios son derivados exclusivamente *a priori*, se llama filosofía pura. Esta última, cuando considera aspectos del entendimiento se denomina metafísica, de allí que Kant describa la presencia de una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. La metafísica de las costumbres se fundamenta en conceptos de la razón pura. Al desarrollar el concepto del deber, se distingue una acción que obra por deber, de una por intención egoísta, pues solo si es por deber mismo, es que su máxima tiene un contenido moral, asimismo se excluye todo objeto de voluntad que procure a cada cual su propia felicidad, entendida como la satisfacción de sus necesidades e inclinaciones personales. Por ello, es que plantea que no es dable establecer una moralidad con leyes de determinación de la voluntad a través de leyes empíricas que se basan en el conocimiento de la naturaleza humana que se obtiene por medio de la experiencia, sino se requiere de preceptos universales que precisan de la razón pura, libre de todo lo que sea empírico, debiendo ser completamente *a priori*, en un imperativo categórico. Este imperativo representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin. La naturaleza racional existe como un fin en sí misma, y su dignidad se fundamenta en su autonomía. Si esta acción es buena en sí, necesaria en una voluntad conforme con la razón entonces el imperativo es categórico, asimismo al obrar con aquella máxima, ésta debe convertirse al mismo tiempo en ley universal. (Kant, 1990). Si bien queda claro el sustento de la acción por deber en la metafísica de las costumbres, Kant se cuestiona como la razón pura fundamentada en leyes que determinan la voluntad por medio de la experiencia (fundamentación trascendental) para alcanzar un conocimiento *a priori* (ya referido en la crítica de la razón pura) puede llegar a ser práctica, en la moral, cuando esta excluye el objeto de la voluntad empírica (Kant 1990, p151).

En *Crítica de la razón práctica*, Kant trata de soslayar esta dificultad, sin embargo en su metodología, a diferencia de la razón pura que parte de los sentidos y acaba en los principios, ahora empieza de los principios para terminar en los conceptos, además, reitera en que la voluntad de la razón práctica no puede ser sometida a condiciones empíricas: “Si la voluntad se sometiera a una condición empírica...por consiguiente, no sería una ley

práctica” (Kant 2003, Libro I, capítulo I, §4, Tesis III). El análisis kantiano concluye que la ley moral en sí misma, explica el motivo determinante de la voluntad: “La razón pura es de suyo únicamente práctica, y da al hombre una ley universal que denominamos ley moral” (Kant 2003, Libro I, capítulo I, §7). Por lo tanto, Kant no logra vincular la razón pura del conocimiento de la naturaleza humana con la razón práctica, sino por el contrario, reitera su imposibilidad y, en consecuencia, la aporía kantiana queda en pie.

En moral, una voluntad conforme al deber ser y no a la determinación de la experiencia es lo que dificulta esta vinculación según Kant. Es aquí en donde la conciencia moral colectiva ofrece una posibilidad vinculante. Necesariamente, en la conciencia moral colectiva se precisa de la alteridad, y al mismo tiempo, la abstracción de este conocimiento es acorde a la fundamentación trascendental y que deriva al *a priori*. La conciencia al incluir al intelecto, incorpora también un conocimiento por lo que esta argumentación se sostiene. Asimismo, la aplicabilidad de la fundamentación trascendental enfatiza su estructura argumentativa. De la conciencia moral colectiva, se parte de la intuición de la estética trascendental de la percepción sensible del colectivo, donde se obtiene el espacio y tiempo del colectivo; de la lógica trascendental de la acción moral colectiva, que abstrae todas las condiciones empíricas, surge el principio de sobre-determinación, superveniencia y/o concurrencia. Uno de los aspectos más notables de la conciencia moral colectiva es que, al requerir de una *acción colectiva*, su voluntad no se condiciona por intereses particulares, sino por el colectivo mismo, por lo que la voluntad conforme al deber ser, depende de un moral colectivo y es *a priori*, por ende, con una representación en la realidad.

En la metodología kantiana, las matemáticas al no tener una representación en la realidad, no se pueden explicar con la fundamentación trascendental, aunque sea *a priori*, por lo que Kant estableció los juicios sintéticos o analíticos. Un juicio sintético es *a posteriori*, depende de la experiencia y el predicado añade información al sujeto, un juicio analítico es *a priori*, por lo que es universal y necesario y no utiliza algo fuera del concepto para referir algo sobre él, y un juicio sintético *a priori*, aporta información (el predicado) de un concepto (sujeto), sin que el sujeto este contenido en el predicado y sin precisar de la experiencia como en

el caso de las matemáticas o también para demostrar la misma ciencia. Sin embargo, Miró Quesada (2012, p.219) ha señalado que la filosofía moderna ha demostrado que no es posible reducir el conocimiento matemático a la pura abstracción, ni tampoco puede aceptarse una razón puramente “eidética” de la ciencia en el sentido de solo un sistema de razón aprehendido a través de un complejo de evidencias absolutas. La ciencia puede partir desde lo particular y de su contenido, pero es ceñido también a los hechos y a su parte material o biológica, por lo que no es solo *a priori* puro. En el caso de las matemáticas, Miró Quesada (Ibid, p.310), precisa que si las proposiciones que enuncian los hechos intuitivamente captados, derivan su verdad en la extrapolación intuitiva (por ejemplo, la propiedad universal de que todo número tiene la propiedad de tener un sucesor, como anuncia el axioma de Peano: dado un número, hay otro número que es mayor en una unidad) se realiza una síntesis de conceptos que no se contienen (sintético), y puesto que es un juicio que describe un hecho que es necesario y universal, es *a priori*. Por lo tanto, el concepto de número y de sucesión, desde la intuición psicológica, permite el paso de lo finito a lo infinito, o de lo condicionado a lo incondicionado sin que deje de ser un juicio sintético a priori. Nuevamente, se establece la posibilidad de establecer un vínculo entre la experiencia fundamentada en la intuición de la fundamentación trascendental con una moral incondicionada. Dicho vínculo señala a la conciencia moral colectiva de manera ejemplar.

El *a priori* de la conciencia moral colectiva considera el conocimiento con un rol epistémico de la experiencia sin que se centre en la evidencia empírica de la misma. Parte desde la experiencia y como conocimiento *a priori* hace referencia al objeto de la experiencia que es la alteridad. Asimismo, su apriorismo es necesario y universal, necesario cuando abstrae principios de la acción moral colectiva como el de sobre-determinación, el cual constituye una verdad necesaria en la *acción colectiva*; y universal porque la moral es racional y no depende de contingencias subjetivas, es entendida por todos los sujetos cognoscentes, y como se ha expuesto, se fundamenta en un juicio objetivo y no es relativista. La alteridad o intersubjetivo en un juicio moral, bajo la fundamentación trascendental del *a priori*, contribuye más bien con su objetividad. Por lo tanto, la conciencia moral colectiva precisa de la metodología de la fundamentación trascendental kantiana para su argumentación.

PRINCIPIO INTELECTIVO DE LA CONCIENCIA MORAL COLECTIVA

Hasta este momento, se ha hilvanado una conciencia moral colectiva que se construye y es interdependiente con la adopción de la alteridad, que es objetiva, *a priori*, cuya responsabilidad es no distributiva o reducida a un individualismo, sin embargo, la conciencia no excluye su determinismo orgánico, por lo que es necesario analizar la postura naturalista. En esa postura neurobiológica, el estado intencional no es otra cosa que una característica cerebral de mayor orden, por lo que no tendría sustento, por su dependencia biológica individual, el planteamiento de una intención colectiva. En la intención colectiva no podría existir una intención con el mismo contenido entre dos o más personas, puesto que, sería incompatible con su biología.

En este sentido, cabe referir inicialmente lo descrito en neurociencia acerca del concepto de singularidad neurobiológica. El cerebro contiene 100 millones de neuronas, de miles de tipos diversos, que en conjunto establecen más de 100 billones de conexiones entre sí. Como consecuencia de estas diferencias ocurren variaciones en la forma en la que pensamos. Si bien la variabilidad genética ha sido argumentada como causa de esta diversidad, incluso en gemelos idénticos cuidados por los mismos padres pueden diferir de su funcionamiento cerebral, por lo que existe una singularidad en cada cerebro (Gage, 2012). Por ello, el entendimiento o intelecto es también singular, lo cual enfatiza la diferencia específica entre las personas. Como ya se ha expuesto, la conciencia depende de las funciones mentales superiores e incorpora a la inteligencia, del mismo modo que el intelecto depende de la conciencia. Por lo tanto, comprender las bases orgánicas del intelecto, permiten la comprensión de la conciencia.

El intelecto ha sido escudriñado en la neurociencia tratando de llegar a la comprensión del proceso mismo del intelecto. El intelecto o inteligencia, en neurofisiología, se define como una especialización extrema de las áreas de asociación del cerebro. Se considera como una capacidad mental, con base orgánica y que precisa de la conciencia, aunque su localización y actividad no se encuentra tan perfectamente delimitada pues han surgido diversas hipótesis para comprender el proceso del intelecto. Se puede resumir en posturas pre-modernas, hasta antes del siglo XXI, y modernas después del mismo. En la pre-modernidad se trató de asociar a la genética,

a mediadores metabólicos o bioquímicos cerebrales, así como a una determinada área cerebral (Zimmer, 2008), sin embargo, en la modernidad se reconoce que el intelecto se encuentra asociado integrativamente con el razonamiento lógico, el lenguaje y la integración sensorial, así como se asocia a la presencia de tractos de materia blanca de mayor estructuración que conectan entre sí las regiones cerebrales (Fox, 2011), por ello en la modernidad se estudia el conectoma cerebral. Si solo se desarrollase el intelecto en un área cerebral determinada, el desarrollo extraordinario de dicha área si bien podría generar capacidades extraordinarias como en la memoria o capacidades artísticas, se podría afectar otras áreas y paradójicamente tener un déficit mental como se encuentra en el síndrome de Savant. Por lo tanto, no se tiene una plena comprensión del mismo proceso del intelecto si bien se reconoce que posee una interacción biológica compleja de redes neuronales. Patricia Churland, investigadora en neurofilosofía, sostiene sobre el intelecto, en cuanto a la decisión cerebral, que “la naturaleza exacta del proceso por el cual la red (neuronal) se resuelve, es un problema sin solución en la neurociencia computacional” (Churland, 2008, p.410). Si bien existes procesos corporales que pueden demostrarse estrictamente desde un patrón naturalista, esta misma metodología, en cuanto al intelecto, no permite demostrar un proceso neuronal autónomo de interpretación autosuficiente, de la misma forma como se hace con la motricidad en neurobiología. Lo que se reconoce, más bien, son las manifestaciones del intelecto, como los tipos de inteligencia, y que son las habilidades para resolver problemas en determinados contextos.

Qué se podría decir entonces del proceso del intelecto colectivo, sino hay evidencias naturalistas suficientes que esclarezcan el proceso individual, sin ni siquiera referir aún el proceso de la moralidad colectiva. En cuanto a intelecto colectivo, se describen diversos aspectos de lo que vendría a entenderse como el cerebro social que, en parte, explica los fenómenos relacionados a la neurocognición social. Existen fundamentos antropológicos, que sostienen que las dimensiones del grupo y, por tanto, la complejidad cultural, aumenta a medida que lo hace el tamaño del cerebro. El antropólogo Rubén Dunbar, precisa que hace 400 000 años, *Homo heidelbergensis*, que fue uno de los antepasados directos de *Homo sapiens*, tuvo un encéfalo tan voluminoso como el nuestro, por lo que habría un quiebre evolutivo en el comportamiento humano de los grupos cazadores-recolectores cuando migran hacia la formación de sociedades (Stix, 2014).

Dunbar (2009) estableció que los primates tienen una relación significativa entre el tamaño del grupo social y el tamaño del neocórtex. Ochsner (2005) demostró por estudios de resonancia magnética, que la activación de la corteza prefrontal medial, que tradicionalmente se asocia a la percepción individual, también se activa en la cognición social, por lo que ambos procesos se encontrarían sobrepuestos. Jaegher (2016), propuso que la cognición social se puede interpretar de dos maneras, la primera, que es producto de un proceso interactivo que consigna la cognición como un “*input*” (ingreso de información del ambiente social) y la segunda, como producto de un proceso de interacción que constituye en sí mismo la función cognitiva social. El primer planteamiento es estrictamente naturalista biológico, el segundo considera la integración y relevancia de la interacción social. Este último planteamiento no quiere decir que el proceso interno es regulado por el proceso externo (o que el proceso interno no tiene capacidad de regularse), sino que funcionalmente no es dable para un cerebro separar el cuerpo del mundo. Actualmente se reconoce que la interacción social, facilita el proceso intelectual y faculta la cognición social, la cual no puede desarrollarse solo con la interacción ambiental ni desde un punto de vista cerebral aislado.

Esto conlleva a analizar en forma diferenciada las bases neurocognitivas del procesamiento del *yo* y del *otro*, puesto que en el concepto de la conciencia se incluye la percepción de sí mismo y del entorno. En el procesamiento del *yo*, se considera el autoconocimiento y la autoconciencia. El autoconocimiento, está relacionado con el auto-reconocimiento, el cual se asocia según la neuropsicología con la actividad de la corteza prefrontal y lóbulo parietal del hemisferio izquierdo y el hipocampo y cíngulo del hemisferio derecho, sin embargo, como ya hemos referido, existen múltiples conexiones que intervienen en el autoconocimiento, por ejemplo, vinculadas con la memoria. Por ejemplo, existen casos de personas que padecieron un trauma craneal con pérdida temporal de la memoria autobiográfica y que, como resultado, su personalidad fue diferente de la que tuvieron antes de perder la memoria, lo cual significa que la personalidad se puede desarrollar basado en la interacción de nuestro comportamiento con respecto al otro, más que un carácter introspectivo. Pero, por otro lado, también existen casos de personas que padecieron amnesia permanente y que desarrollaron el mismo comportamiento basado en el autoconocimiento. Por lo tanto, existe una interacción de ambos procesos. (Lieberman, 2004). El otro proceso

diferenciado es la autoconciencia, que más bien, considera la experiencia activa de uno mismo en el momento y que, si bien tiene una base orgánica, precisa tener conciencia del otro. En el procesamiento del *otro*, por lo tanto, no es posible reducir su proceso a un individualismo excluyente basado en una neurobiología de órgano del sentido. El reconocimiento del otro favorece el proceso del intelecto individual. Por lo tanto, el intelecto colectivo no se define como el mismo contenido intencional en un grupo de personas, porque es insostenible con la singularidad del intelecto, sino como la identificación de un contenido de la conciencia colectiva. Por ello, tampoco es dable una postura de la alteridad radical de Emmanuel Lévinas (trad, 2002) que excluye al individuo.

En cuanto al análisis de la moralidad, existen planteamientos etológicos como el propuesto por Frans de Waal (1996), que producto de su experimentación con primates, fundamenta una moral basada en el altruismo recíproco, simpatía y normas. La moral por su comportamiento socio-biológico y perspectiva evolucionista recae en un “altruismo recíproco”, puesto que observó que actos altruistas a corto plazo en especies no humanas, pueden producir un beneficio a largo plazo como retorno del favor original. De Waal propone un desarrollo moral fundamentado en experimentos en primates apoyado en aspectos de empatía, reglas sociales relacionadas a la obediencia y respeto a la autoridad y que han sido establecidas además por dominancia jerárquica. Puesto que puede existir conflicto entre los intereses individuales y colectivos, la jerarquía regula la competición interna y promueve la aceptación social. Si bien se precisa que la reciprocidad puede existir sin moralidad, la moralidad no puede existir sin reciprocidad, en este sentido, relata experimentos en monos capuchinos que compartían activamente su alimento con aquellos a quienes se les había privado de alimentos, enfatizando aspectos de “simpatía”, lo cual comprende aspectos empáticos del entendimiento de la interacción con el otro, contagio emocional, consuelo y compasión.

Existe también un análisis neurobiológico de la moralidad, basado en reportes de estudios de imágenes en caso de lesiones cerebrales en humanos, por ejemplo, daño de la circunvolución ventromedial prefrontal, que impide toma de decisiones prácticas, decisiones morales y emociones, o daño del sistema dopaminérgico de la corteza orbitofrontal, que se muestra necesario para adquirir capacidad moral y percepciones sociales. Asimismo, existen estudios que asocian hormonas o neurotransmisores

para explicar los fenómenos de la interacción social (Casebeer, Churland 2003). Por estos hallazgos, la postura naturalista de Patricia Churland (Id, 2003) sostiene que nuestra capacidad moral posee una base neurológica que originalmente promovía el cuidado propio y éxito reproductivo y que luego se orientó al desarrollo de la interacción cooperativa. Según Churland, la base neurológica favorece un aprendizaje de refuerzo positivo o negativo, en las que se experimenta placer, dolor, miedo y fenómenos sociales tales como la confianza, generosidad y castigo, los que son influenciados por niveles hormonales de oxitocina y vasopresina. La cognición moral se asociaría, más bien, con una cognición acerca de las normas, por lo que el razonamiento moral se asocia a actos cognitivos y juicios asociados a normas, de la misma forma que, en grupos sociales de animales como los lobos existen normas específicas.

Las posturas mencionadas, tanto la etológica como neurobiológica permiten comprender la acción contributiva de un acto grupal. El método naturalista evidentemente solo puede recoger el aspecto orgánico de la moralidad, por lo tanto, no puede diferenciar moral de costumbres, ni principios básicos que se orientan hacia el bien, ni que posee un contenido en la conciencia, ni que el proceso del intelecto requiere de la interacción entre *yo* y el *otro*. Por lo tanto, no sería posible construir una moralidad colectiva puesto que los aspectos metafísicos o epistémicos del objetivismo o de una *acción colectiva* no podrían considerarse. En consecuencia, los ejemplos que observamos de una conciencia moral colectiva autónoma serían no existentes en una postura naturalista. Esto es consecuente con la metodología, la cual se determina en la filosofía o en la ciencia para un determinado objetivo. Sin embargo, la mente es una sola, y el proceso neuro-biológico no puede ser contradictorio con el argumento metafísico de una conciencia moral. De la misma forma que no es dable una definición filosófica de la conciencia, que excluya la integración sensorial con el objeto de la neurociencia.

La moralidad si bien tiene un aspecto socio-evolutivo basado en la interacción social, en la humanidad existe una diversidad cultural con aspectos del lenguaje que permite discutir aspectos morales de otros colectivos, una memoria colectiva y aspectos normativos basados en la justicia colectiva. Frente a esta complejidad surge nuevamente la necesidad de establecer la deducción de conclusiones éticas mediante la inferencia lógica de valores a partir de hechos, esto es, la deducción de un *debe ser* del *ser*.

Por ello, en la filosofía moral del siglo XX surge el giro lingüístico, en un inicio como rechazo a una concepción epistémica y metafísica de la moral desvinculada con lo empírico, induciendo una reacción visceral “naturalista” que otorga una libertad moderna con supresión del pensamiento moral centrado en un bien superior. Lo que se orienta al bien, más bien, adopta el significado de las reglas que definen, por ejemplo, lo justo. Sin embargo, dicha propuesta se suele referir también como falacia naturalista, puesto que, no se logró establecer la deducción moral de un *debe ser* desde el *ser*. Otros planteamientos incluyen el lenguaje que, si bien tiene una participación activa en la conciencia de la alteridad a través del acuerdo de los significados y comprensión de juicios de hecho, tampoco permite fundamentar una *acción colectiva* del *deber ser* desde el *ser*. Charles Taylor (1991), por ejemplo, no cae en el naturalismo por su carácter excluyente e introduce lo que él denomina como “horizonte”, en el cual admite la diversidad o el multiculturalismo como elemento central para una cultura contemporánea auténtica. Taylor establece que dichos horizontes son “independientes de mi voluntad”, por lo que adopta un carácter “objetivo”, sin embargo, no argumenta sobre su no relativismo, y nuevamente bajo esta metodología no es posible fundamentar una *acción colectiva* del deber ser desde el ser. Por ello, argumentar la conciencia moral colectiva sin contradecir hechos en neurociencia como la singularidad cerebral, y que a su vez permitan sostener el campo metafísico y epistémico y del intelecto, sí es dable según una metodología filosófica no reduccionista del siglo II, como la esencialista aquineana, la cual confluye materia y forma, y soslaya un paradigma mecanicista de materia sin forma o uno metafísico de forma sin materia. Para dicho fin, se aplica el principio intelectual aquineano desarrollado con el método esencialista.

Tomás de Aquino define el principio intelectual como “...El principio por el cual entendemos, es entendimiento o alma intelectiva, forma del cuerpo humano...” (De Aquino, trad. 2001, cuestión 76, artículo 1). Para dicha definición se requiere considerar los siguientes aspectos:

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

el principio intelectual se puede entender como un principio de generación o que da lugar al intelecto.

2. Los conceptos de materia, forma, acto, potencia e intelecto fueron descritos por Aristóteles, pero la metodología aquiniana de algunos términos es distinguible. Por ejemplo, Aristóteles diferencia intelecto de entendimiento, el intelecto es el principio de toda ciencia y el entendimiento sólo es capaz de juzgar y se ejercita con la opinión y el aprendizaje (Aristóteles, trad. 1985, libro VI), de la misma forma que las virtudes dianoéticas. De Aquino, en cambio, precisa que el principio por el cual entendemos es el entendimiento o intelecto. Aristóteles diferencia un intelecto teórico y uno práctico que considera la facultad desiderativa y volición racional del individuo, en cambio, de Aquino no duplica al intelecto. Aristóteles precisa que el intelecto se encuentra separado de la materia, en cambio, de Aquino que sí se encuentra en la materia. Por ello, no se sostendrá un principio intelectual aristotélico para la moral colectiva.

3. La capacidad intelectual requiere del conocimiento sensible, en donde sí coincide con el Aristóteles: “La aptitud natural de nuestro entendimiento en nuestro estado presente de vida se ordena al conocimiento de las realidades materiales, por lo que no es posible llegar al conocimiento de lo Universal, más que a través de sus efectos materiales” (De Aquino, trad. 2001, cuestión 86, artículo 2).

4. El intelecto es una facultad no corpórea pero no puede estar separado de la materia: “El principio de la operación intelectual, al que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y subsistente. Esta facultad no es corpórea ya que el cuerpo está sometido al tiempo y al espacio y el entendimiento llega a lo inmaterial y universal”. (De Aquino, trad. 2001, cuestión 75, artículo 2). Agrega: “Este entendimiento se encontraría separado ya que el poder intelectual no es facultad ni acto de ningún órgano corpóreo, sin embargo, está en la materia por cuanto que la propia alma es forma del cuerpo (Ibid, cuestión 76, artículo 1). El alma intelectual es forma del cuerpo y no se puede concebir una forma sin materia, “no puede concebirse una materia sin forma ni una forma sin materia” (De Aquino, trad. 2006, capítulo cuarto, 31).

5. De Aquino sostiene que el intelecto no puede estar separado de la materia por lo siguiente: a) Se precisan de imágenes sensibles para

el entendimiento, ya que no es posible sentir sin el cuerpo, y por ello el entendimiento debe estar unido al cuerpo (De Aquino, trad. 2001, cuestión 76, artículo 1). b) Al conocer lo que uno entiende, entonces está en uno. Por el hecho de conocer lo inteligible, es porque conoce que entiende y porque conoce su acto de entender llega a conocer su facultad intelectual, y por ello está en uno (Id, cuestión 76, artículo 2). c) Si estuviera separado del cuerpo, no conocería lo singular. Si el intelecto estuviera separado de la materia, entonces el principio intelectual de cada individuo no sería único y absoluto, (Ibid, cuestión 75, artículo 5). Este fundamento se asocia a la individuación intelectual referida como singularidad de la materia en las bases científicas. Por lo tanto, no es posible un entendimiento único para todos los hombres, en una forma idéntica para muchos seres numéricamente diferentes, puesto que la diferencia específica se toma de la forma, por lo que el principio intelectual es la forma del hombre. d) Cualquier cosa se entiende por cuanto se abstrae de la materia (acto), y su entendimiento no percibe las cosas según el modo de ser de ellas, sino según el nuestro propio.

6. De Aquino sostiene que el intelecto es inmaterial y universal, fundamentado en lo siguiente: a) El entendimiento es acto, y por ello es inmaterial. Las intenciones individuales no son inteligibles en potencia, ya que nada obra sino en cuanto está en acto (pues aquello por lo cual obra un agente es su acto, como el calor que calienta es por su acto) (Ibid, cuestión 89, artículo 1). b) La sola materialidad del ser que conoce impide también el conocimiento del universal, por lo que solo conocería lo singular (Ibid, cuestión 76, artículo 2). c) es necesario que las cosas singulares precedan al de las universales, pues el conocimiento intelectual se origina de algún modo en el sensitivo. Sostiene:

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

Agrega: "Así, conocer indistintamente al animal es conocerlo únicamente en cuanto animal, mientras que conocerlo distintamente es conocerlo en cuanto racional o irracional, lo cual es ya conocer al hombre o al león. Por consiguiente, nuestro entendimiento conoce al animal, antes

que al hombre y la misma razón es aplicable a lo más universal con respecto a lo menos universal" (Ibid, cuestión 85, artículo 3).

Con ello, se diferencia de que todo principio de conocimiento sea principio de ser, como refería Platón, ya que es posible conocer la causa por el efecto y la substancia por los accidentes (Id, cuestión 85, artículo 3). Como se ha expuesto, la fundamentación del intelecto no es dualista, no es materia y forma, sino es un proceso único, unitario, pues no hay materia sin forma ni forma sin materia.

7. El alma intelectiva, no hace referencia a alma en un sentido espiritual, puesto que se está presentando la metodología aquineana en cuanto a sus virtudes intelectuales y no teologales. Alma (lat. *anima*) es entendida como acto o forma, implica la definición aristotélica de entelequia (acto final) que viene a ser la realización de la capacidad o cuando se cumple la realización de la potencia.

8. En cuanto que el alma intelectiva es inmaterial en acto, posee una facultad por la cual hace en acto inmaterial a sus objetos, despojándolos por abstracción de las condiciones de la materia individual, facultad que Aquino refiere como entendimiento agente. El término intelecto agente es aristotélico, pero ya se expuso que la definición utilizada de intelecto es aquineana. Sostiene:

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

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

Habiendo expuesto lo que implica el principio intelectual, su aplicación en la conciencia moral colectiva se precisa del siguiente modo: En una *acción colectiva*, el entendimiento posible es perceptible sensorialmente y está condicionado por la alteridad del mismo colectivo en potencia. La abstracción de las condiciones individuales o el proceso mismo de actualización induce la especie inteligible que permite que el entendimiento conozca. El entendimiento agente que hace en acto inmaterial la *acción colectiva* en este caso es la misma alteridad. El fundamento esencialista se encuentra presente, la materia es congruente con el modelo de cerebro social, en cuanto a neuro-cognición social que depende del intelecto individual. La forma, que es inmaterial y se puede extender al universal, es la *acción colectiva* siempre que no se trate de una acción contributiva, esto es, que deben ocurrir los principios de concurrencia, superveniencia, sobre-determinación, obligación y/o disyunción. Por lo tanto, es acorde a la responsabilidad colectiva, no distributiva y autónoma. La abstracción pura de lo empírico se entiende bien y se corresponde con la metafísica del *a priori* Kantiano, el cual también alcanza una racionalidad moral colectiva universal. Ni Kant, ni de Aquino establecieron la conciencia moral colectiva bajo su metodología, sin embargo, su metodología sí permite elaborar una conciencia moral colectiva. Nuevamente, una *acción colectiva*, no excluye la posibilidad de una *acción conjunta* en un grupo social si es que ocurre una acción contributiva individual para el logro del objetivo comunitario cuyas intenciones son individuales sin excluir intereses particulares.

La *acción colectiva* puede tener implicancia en la justicia y puede encontrarse su alcance práctico en la cultura sudafricana bajo el término “Ubuntu”, el cual define el concepto de “*yo soy lo que soy, en función de lo que somos todos*”. En la era del apartheid en Sudáfrica y como consecuencia de la promoción de divisiones, el concepto de Ubuntu se incluyó en la constitución de la república de Sudáfrica en 1993. En el epílogo luego de la sección 251, se precisa en su constitución: “hay una necesidad para el entendimiento, no para la venganza, una necesidad de reparación, no de represalias, una necesidad de Ubuntu, no de victimización” (Gade, 2012). El término Ubuntu como *acción colectiva* en el cumplimiento de la justicia sudafricana se ve reflejado en aspectos tales como, que el proceso judicial no se centra en el incumplimiento de la ley en sí mismo, sino en el efecto de las acciones sobre las víctimas o comunidad; el objetivo no se centra en la promoción del control social o la ideología social, sino en la restauración de las relaciones y cohesión social, el objetivo tampoco recae en el castigo

o la venganza, sino en la reconciliación, que incluye reparación y disculpas para la víctima y la comunidad. Por lo tanto, el sistema no posee un valor jerárquico e individualista, sino es comunitario e igualitario (Elechi, Morris, Schauer, 2010).

Si bien esta acción Ubuntu recuerda a la ética hegeliana “uno intuye al resto como uno mismo, y uno se intuye a sí mismo como se intuye al resto” (Hegel, trad. 1997, p210). La Eticidad hegeliana implica todo un movimiento que se orienta a la comunidad universal y no a la particular. Su proceso atraviesa el particular subjetivo (la autoconciencia que supera la inmediatez) para objetivizar el *espíritu*, pero sin excluir al sujeto, puesto que reconoce que el interés particular es inseparable de la realización de lo universal. Sin embargo, la totalidad y movimiento hegeliano entroniza a la alteridad orientada hacia la Eticidad comunitaria y no individual (reino de la ética). El reino de la ética hegeliano es consciente de la unidad con el otro, de las esencias independientes singulares de los individuos pero que niegan su inmediatez (lo placentero e individual) para orientarse al hábito ético universal de todos.

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

La conciencia moral colectiva no se fundamenta en el intersubjetivo hegeliano por las siguientes observaciones: 1. Si bien es cierto que la alteridad hegeliana se reconoce en la *acción colectiva* de una comunidad, puesto que, dicha alteridad intuye al resto como uno mismo, y a sí mismo como al resto, la conciencia unitaria intersubjetiva hegeliana no deslinda una costumbre de la moral propiamente (o ético según el código hegeliano. “La sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo” (Hegel, trad. 1997, p210). 2. La epistemología hegeliana si bien no se orienta a lo particular, reconoce al mismo tiempo la importancia del interés particular de los individuos, lo cual, solo se justifica en una acción conjunta pero no en una acción colectiva. “El interés puede, sin duda, ser un interés enteramente particular; pero de esto no se sigue que sea contrario al universal. Lo universal debe realizarse mediante lo

particular” (Hegel, trad. 1994, p83). 3. En la eticidad hegeliana, solo se reconoce el universal en la conciencia unitaria intersubjetiva y no en la conciencia particular individual moral, por lo cual, anula la posibilidad kantiana de la moral universal individual. La conciencia moral colectiva no anula la moral universal individual, puesto que su planteamiento depende del apriorismo que ha definido la razón moral individual. 4. La conciencia moral colectiva, si bien se encuentra condicionada por la alteridad, reconoce el apriorismo necesario y universal de la conciencia colectiva sin que quede relegada al interés particular individual o a una percepción empírica sensible.

Finalmente, presentamos dos ejemplos propiamente sobre la conciencia moral colectiva. El primero es sobre el enfrentamiento entre dos grupos sociales y el segundo sobre la decisión de una familia para la donación de un órgano.

Ejemplo 1. La comunidad X se asienta en una zona rural desde hace muchas generaciones, quienes reciben una comunicación del gobierno en la que se requiere su reubicación por encontrarse en una zona rica en fuentes primarias de energía, útiles para ese país, sin embargo, al no llegar a un acuerdo, surge un conflicto con enfrentamiento de la comunidad X con el grupo Y que representa al gobierno, que resulta en la muerte de algunos miembros de ambos grupos. El acto de la comunidad X es llamado resistencia, que será el primero en describirse, y del grupo Y, coerción. La comunidad X tiene un desarrollo moral que se observa desde las primeras etapas de su vida y que requiere de la experiencia social de manera interdependiente. Se desarrolla una moral asociativa en función de las normas morales de su grupo de pertenencia y se alcanza la “adopción de la actitud del otro” (Mead, 1934), que en este caso es de resistencia y permite desarrollar la conciencia moral de cada integrante. Surgirán sentimientos de culpa sino se cumple esta función. Si bien puede existir en cada individuo un interés particular por la resistencia; en la moralidad, existe un implícito, relacionado al respeto de la libertad individual, seguridad, dignidad y valor de la persona humana, por lo que surge una elección uniforme del grupo que no depende de los intereses particulares de los individuos. Si alguno de los miembros de esta comunidad no considera la libertad, seguridad, dignidad y valor de la persona humana, entonces no se podría hablar de moralidad propiamente, ni tampoco si existe un mayor beneficio al vulnerar alguno de estos principios. En caso se vulnere, por ejemplo, la dignidad de

alguien del grupo Y en caso de defensa, ello no implica que sus principios morales dejen de ser universal, porque como hemos expuesto el acto debe de ser imparcial en su acto, de tal modo que su acto representa la voluntad de todos los miembros que vulnerarían también el principio de dignidad bajo las mismas condiciones (Gert, 2004).

En la comunidad X puede existir una *acción conjunta* en donde cada quien realiza intencionalmente su acción individual para alcanzar el objetivo en conjunto de resistencia, y la responsabilidad de cada individuo es compartida y se distribuye según su participación. Sin embargo, existe también una *acción colectiva*, que implica que cada individuo es moralmente responsable con interdependencia de los otros de la acción de resistencia que recae en el colectivo; ello no significa que el acto no precise de agentes morales individuales para que se dé el acto colectivo, sino que, la *acción colectiva* de resistencia posee un carácter autónomo sin que pueda disgregarse o distribuirse. Una *acción conjunta* de resistencia no excluye a una *acción colectiva* de resistencia, ni tampoco en el caso contrario (Miller, 2000). La *acción colectiva* de resistencia de la comunidad X, puede ocurrir, aunque no exista responsabilidad alguna de sus miembros, puesto que, si existe pertenencia en el grupo, la omisión hacia la *acción colectiva* de resistencia sigue siendo una acción, pero por omisión (Rudolph, 2007). Se cumpliría el criterio de disyunción, porque una intención contributiva individual no necesariamente se corresponde con la intención colectiva (Gilbert, 2009, p 171). Se cumpliría el criterio de concurrencia, porque la intención colectiva de resistencia solo puede darse con la concurrencia de todos los participantes. Se cumpliría el criterio de superveniencia, en la que la resistencia colectiva superviene o condiciona la resistencia individual, asimismo, se asocia al criterio de obligación, pues cada parte está obligada a actuar conforme a la intención de resistencia compartida con el resto. Finalmente, se cumpliría el principio de sobre-determinación, puesto que la acción individual de resistencia no es directamente causal ni necesaria para el fin colectivo de resistencia, sino solo el de la acción colectiva en su conjunto.

En cuanto a la fundamentación trascendental kantiana, la estética trascendental suministra por la intuición pura del colectivo (el otro como objeto) el espacio y tiempo del conflicto. La abstracción pura de la lógica trascendental, proporciona el concepto puro *a priori* de la conciencia moral colectiva y llegado a este punto, se deslinda de lo empírico. El punto de

inflexión kantiano se describió porque una acción con contenido moral, es libre de inclinaciones personales, por esta misma razón, la abstracción del *a priori* de la acción de resistencia debe ser colectiva y no contributiva, pues esta última sí se asocia a inclinaciones personales. Asimismo, la intención colectiva, es por sí misma necesaria (causal y necesaria por principio de sobredeterminación). La acción moral colectiva de resistencia es razón pura, por ende, es necesaria y universal.

Finalmente, según el principio intelectual de Tomás de Aquino, el intelecto requiere del conocimiento sensible de la comunidad X frente al conflicto con el grupo Y de coerción y constituye la *potencia* de la comunidad X, lo cual puede derivar tanto en una *acción conjunta* como en una acción colectiva. El *acto colectivo* de resistencia ocurre si obedece a los principios epistémicos expuestos y es acorde a la responsabilidad colectiva. Aquello que permite el paso de la potencia a acto colectivo, precisa de la alteridad. La conciencia moral colectiva de la comunidad X de resistencia, bajo la fundamentación esencialista del principio intelectual reúne la percepción material del conflicto, que en este caso es dolor, con la forma del intelecto que es el acto de resistencia. La percepción sensible del conflicto puede diferir en cada individuo, por aspectos biológicos o emocionales de cada individuo. Si bien ocurre una actualización en su moral individual, no podría establecerse una conciencia moral colectiva unitaria o universal si no se aplican los principios epistémicos de concurrencia, superveniencia y/o sobre-determinación.

Del mismo modo, en el grupo Y de coerción puede ocurrir una *acción conjunta* o una *acción colectiva*, la diferencia recae en que, al tratarse de un grupo militarizado, predomina una *acción conjunta* contributiva individual para el logro del objetivo gubernamental. Sin embargo, ello no excluye la *acción colectiva*. Por otro lado, puede existir diferencia entre los grupos sociales, así como con otros por heterogeneidad y diversidad en sus costumbres o tradiciones, pero la conciencia moral colectiva considera principios universales que pueden ser comunes entre los colectivos. La materia está dada por la realidad sensible del colectivo e interacciona con otros colectivos de los que necesariamente debe estar interrelacionado, y la forma se daría como conciencia colectiva que cumple la concurrencia, superveniencia o sobre-determinación, cuyo contenido moral envuelve en forma universal a los grupos sociales interrelacionados.

Ejemplo 2. El Sr. Pérez muere en un accidente de tránsito, siendo condición exacta de muerte cerebral, por lo cual es considerado por la coordinación nacional de trasplantes de órganos, como un potencial donante. El Sr. Pérez había autorizado en su documento nacional de identidad su voluntad de donante, sin embargo, se precisa normativamente de la autorización de su familia, para que se proceda con la autorización de extracción de órganos como donante. El personal médico de la coordinación con trasplante expone a la familia sobre la donación y el consentimiento, familia conformada por su esposa, el padre y tres hermanos del Sr. Pérez. La familia realizará una decisión. En este caso la responsabilidad legal o normativa recae en la esposa, luego en el padre y luego en los hermanos. La familia delibera y finalmente firman el consentimiento de la donación. Este caso es aplicable también en la demostración del principio intelectual de la conciencia moral colectiva. El grupo colectivo es la familia y la *acción colectiva* es el acto de consentir la donación. La potencia representa la percepción sensorial, que en este momento es de dolor y sufrimiento por la muerte de un ser querido, en cuanto a la individuación sensorial. El acto, la *acción colectiva* de donar. Para que sea denominado como *acción colectiva*, necesariamente tiene que ocurrir: a) concurrencia, se precisa de la presencia de todos los miembros responsables en la deliberación de la donación para tomar la decisión, lo cual incluye a la esposa, padre y hermanos del Sr. Pérez. La esposa si bien es responsable de la decisión normativamente, no realiza una decisión aislada excluyendo la participación de la familia. Si alguien omite su participación, su pertenencia no lo excluye de la decisión colectiva. b) Sobre-determinación, la acción de donar, solo se puede dar como colectivo, puesto que si la esposa, haciendo uso de su derecho, consiente en la donación sin considerar la participación de ningún otro integrante, entonces el acto sería individual y no colectivo. Sin embargo, lo que se está describiendo es una *acción colectiva*, en donde todos participan, tal como puede ocurrir en la vida real. La acción de la familia de donar, podría considerarse también como *acción conjunta*, si es que cada quien participa opinando sobre su punto de vista de la donación, y se daría por consenso, en donde se agrupan los actos individuales de deliberación de la donación. Los actos serían particulares y no renuncian a los intereses particulares de cada individuo sobre su deliberación. Sin embargo, en este caso, de por medio se encuentra la decisión previa del Sr. Pérez, se encuentra la decisión normativa de la esposa, por lo que la participación de todos, para que sea colectiva, precisa del colectivo en sí mismo y no de un interés

particular. Lo contrario a ello, podría determinar una imposición de un individuo sobre el grupo. Si algún participante de la familia muestra su rechazo categórico para la donación, denotando su voluntad particular, el resto percibe en potencia dicho rechazo, pero al pertenecer a la familia, se incluye su acción sin que por ello la acción deje de ser colectiva. Es importante, la interdependencia del grupo social. c) Superveniencia, la *acción colectiva* de donar, superviene a cada uno de los participantes sobre dicho acto. En cada uno pueden existir dudas, pero son conscientes que su decisión ha sido tomada por la familia y no por un integrante, siendo incluso la esposa, la responsable normativamente. Nuevamente la no superveniencia, más bien, ocurre en una acción individual.

Si se sostiene que la *acción colectiva* de donar no puede renunciar a una decisión particular, entonces se sostendría que existe una acción utilitaria, la cual buscaría el mayor beneficio de todos por el hecho de donar el órgano. Una posibilidad, a modo de ejemplo, sería si hubiera algún beneficio económico por donar, sin embargo, la donación es un acto desinteresado normativamente. Otra posibilidad es que la deliberación considere la consecuencia, de tal manera que se done pensando en que el receptor sea una buena persona o una persona de interés particular o, por otro lado, que no se consiente la donación, sabiendo que el receptor es una persona que ha hecho mucho daño, por lo que se contribuiría a su sobrevida, sin embargo, normativamente no se permite conocer quien es el receptor para el donante. Si se excluyese estas normas, los juicios para su deliberación, se basan en intereses particulares, por ello, para que pueda ser considerada una acción moral y objetiva no se centra en lo que las personas podrían preferir, sino en lo que es moralmente preferible, mucho menos será producto de una convención o tradición.

Por lo tanto, en esta familia, la potencia en medio de la muerte de un ser querido, puede inducir una acción moral colectiva. El proceso de actualización ocurre por la misma alteridad que representa a la familia como colectivo, y solo puede darse si se cumplen el fundamento epistémico de sobre-determinación, concurrencia y/o superveniencia. El acto es inmaterial (mas no el intelecto) y universal, es entendido por todos los sujetos cognoscentes de esta familia, pero parte desde la experiencia y es acorde también a la fundamentación trascendental de un conocimiento *a priori* que interviene en la conciencia moral. Finalmente, como ya se ha expuesto, el principio intelectual de la acción moral colectiva no tiene

como fin, la discriminación de lo bueno o lo malo, sino la posibilidad de demostrar en sí mismo el proceso de la acción moral colectiva autónoma.

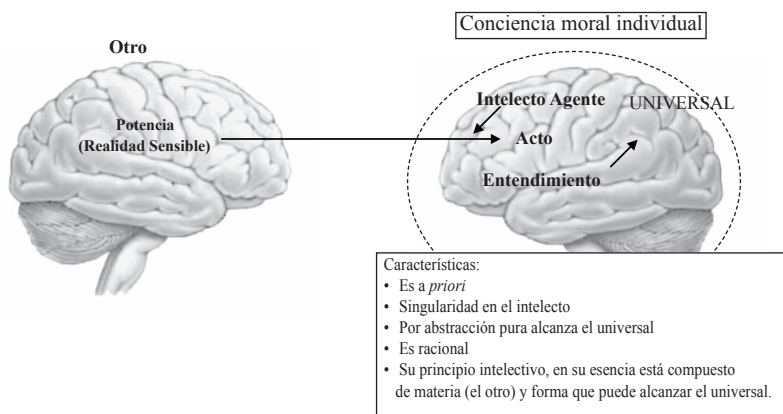


Figura 1. Proceso de la conciencia moral individual. La conciencia moral colectiva no excluye a la conciencia moral individual, puesto que un colectivo contiene individuos que la conforman, sin embargo, la conciencia colectiva no viene a ser la suma de las conciencias individuales. Según Kant, la moral es *a priori*, pero no tiene un origen empírico. En esta investigación, la conciencia moral sí tiene una asociación empírica, y no se excluye su fundamentación trascendental pues representa un conocimiento *a priori* que no depende del interés particular e interviene en el principio intelectivo de la conciencia moral. Es susceptible de abstracción pura (acto) y puede alcanzar el universal. Al aplicar la filosofía esencialista de Aquino, la esencia del intelecto, no considera una materia sin forma ni una forma sin materia, siendo ambos procesos singulares. El aspecto material se asocia a la realidad sensible y el aspecto formal permite alcanzar el universal. El contenido del estado consciente moral permite el entendimiento universal de principios tales como el respeto, libertad, dignidad y valor de la persona humana. El intelecto agente en el individuo permite la actualización de la conciencia moral individual. Una *acción conjunta* y no colectiva, representa una intención individual, pero no deslinda del interés particular y tiene como fin una acción contributiva individual para el grupo.

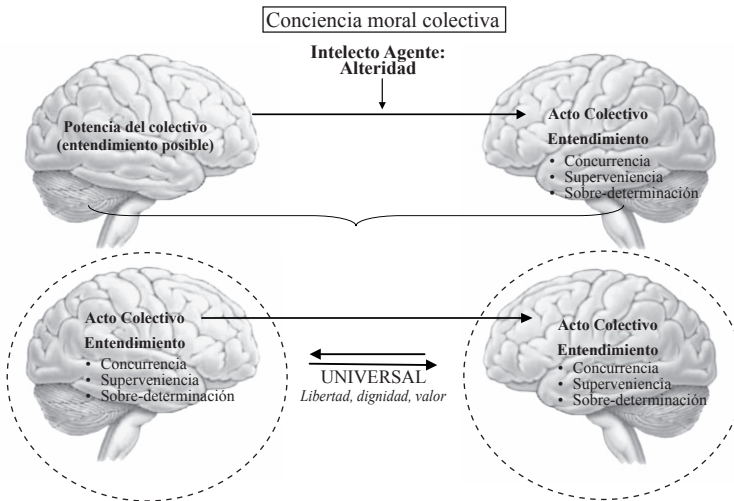


Figura 2. Proceso de la conciencia moral colectiva. Para fines didácticos, se muestra el proceso en dos partes. Parte superior: El proceso parte desde la potencia del colectivo en la realidad sensible (aspecto material), y se asocia al concepto del cerebro social. El acto de la moral colectiva ocurre por medio de la alteridad (intelecto agente). Dicho acto, se diferencia de la suma de conciencias individuales o de un acto conjunto porque en el acto colectivo existen principios de concurrencia, superveniencia y sobre-determinación. Es importante esta diferencia, puesto que en un conjunto de personas se puede desarrollar el acto de la conciencia individual, el acto de una *acción conjunta* y el acto colectivo. Parte inferior: Desde es acto colectivo (aspecto formal), la conciencia de la acción colectiva envuelve a los integrantes (superveniencia). El contenido moral de este estado consciente (que por esencia reúne material y forma) alberga aspectos fundamentales universales tales como el respeto por la libertad, seguridad, dignidad y valor de la persona humana en el colectivo.

CONCLUSIONES

1. El intelecto o entendimiento precisa de la conciencia, la cual requiere de la integración sensorial con el objeto. No se niega la modulación de lo percibido según lo conocido ni tampoco el sesgo de la realidad sensible, pero sí se excluye un reduccionismo *a priori* que excluye la experiencia en el concepto de la realidad.
2. El intelecto posee singularidad cerebral.
3. La conciencia moral es la manifestación del estado consciente relacionado a la reflexión mora, la cual posee un fundamento psicosocial. Un planteamiento no relativistas ni utilitarista contribuye con la formulación de un moral colectiva.
4. La conciencia moral es racional porque aprehende características de la realidad sin depender de contingencias subjetivas, y por lo cual puede ser conocido universalmente por todos los sujetos cognoscentes.
5. La conciencia moral es *a priori*. El conocimiento *a priori* no es una negación epistémica de la evidencia empírica. Es posible sustentarlo como una experiencia si evidencia empírica de la misma.
6. La conciencia moral colectiva se conforma por individuos interrelacionados, no es definida por intenciones personales sino colectivas. En una *acción conjunta* no se deslinda de un interés particular de los individuos, en una colectiva no.
7. La conciencia moral colectiva es la conciencia moral cuyo agente moral (colectivo) es autónomo y cuya responsabilidad colectiva no es distributiva. Tiene características inherentes a la conciencia moral, tales como que es racional y es *a priori*.
8. La conciencia moral colectiva al aplicar la metodología kantiana de fundamentación trascendental, explica la abstracción pura del colectivo desde la realidad sensible cuyo conocimiento *a priori* interviene en la conciencia moral. La *acción colectiva* es necesaria por el principio de sobre-determinación, y universal porque está determinado por la razón moral pura.
9. La conciencia moral colectiva es autónoma, por lo que no se puede distribuir la responsabilidad de su acto colectivo. Se diferencia de una *acción*

conjunta porque la *acción colectiva* obedece a principios epistémicos como la concurrencia, superveniencia o sobre-determinación.

10. La conciencia moral colectiva al aplicar la metodología esencialista reúne materia y forma. No se concibe una materia sin forma ni forma sin materia. En el aspecto material se asocia al concepto del cerebro social. En el aspecto formal, el entendimiento u intelecto es acto y se corresponde a un objetivismo moral y al planteamiento *a priori* de la razón pura kantiana.

11. En la conciencia moral colectiva, la alteridad constituye la *potencia* del colectivo y el *acto colectivo* ocurre cuando el colectivo obedece a los principios epistémicos de la *acción colectiva*. El principio de actualización colectiva que permite el paso de la potencia a acto colectivo es determinado por la misma alteridad del colectivo.

12. En un grupo social se puede desarrollar el acto de la conciencia individual, el acto de una *acción conjunta* y el acto colectivo. Las diferencias radican en el principio intelectual de actualización.

13. El principio intelectual de la conciencia moral colectiva no establece una ética que discrimine lo bueno de lo malo, sino analiza el proceso de la conciencia moral colectiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea* (Trad. J Pallí). Madrid: Ed Gredos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica* (Trad. T. Calvo). Madrid: Ed Gredos.
- Canepa, C. (2008). La Inteligencia., En: *Filocognición* (Capítulo 3). Lima: Ed. Universidad San Martín de Porres.
- Casullo, A. (2013). Articulating the A Priori-A Posteriori Distinction, In: *The A Priori in Philosophy*, Casullo & Thurow (pp.250-273). Oxford: Ed Oxford University Press.
- Copp, (2007). The Collective Moral Autonomy Thesis, *Journal of Social Philosophy* 38 (3): 369-388.
- Cortina, A., Martínez, E. (2001). *Ética*. Madrid: Ed. Akal, tercera edición.
- Churland, P. (2008). The Impact of Neuroscience on Philosophy, *Neuron* 60 (6): 409-411.

- De Aquino, T. (2001). *Suma Teológica* (Trad. J. Martorell). Madrid: Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 4ta edición.
- De Aquino, T. (2006). *El Ente y la Esencia* (Trad E. Forment). Pamplona: Editorial Eunsa, segunda edición.
- French, P. (1979). Persons as Agents: Membership in the Moral Community, In: *The Scope of Morality* (pp. 3-33). Minnesota: Ed University of Minnesota Press.
- Gade, C. (2012). What is *Ubuntu*?. Different Interpretations among South Africans of African Descent, *South African Journal of Philosophy* 31(3): 484-503.
- Gage, F., Muotri, A. (2012). La singularidad de cada cerebro, *Investigación y Ciencia*, 428 (p.52-57).
- Gert, B. (2004). *Common Morality: Deciding What to Do*. New York: Ed. Oxford University Press.
- Gilbert, M. (2006). Rationality in Collective Action, *Philosophy of the Social Sciences*, 36 (3): 3-17.
- Gilbert, M. (2006). Joint Commitment and Obligation, In: *A Theory of Political Obligation* (pp. 125-164). New York: Ed Oxford University Press.
- Gilbert, M. (2009). Shared Intention and Personal Intentions, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 144 (1): 167-187.
- Jung, C. (1970). *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. (Trad. M. Murmis). Barcelona: Ed. Paidós.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la Razón Pura* (Trad. por P. Ribas). México: Ed. Taurus.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la Razón Práctica* (Trad. por J. Rivera). Buenos Aires: Ed. Losada.
- Kant, I. (1990). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Trad. por M. García). Madrid: Ed. Espasa Calpe.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito* (Trad. por D. Guillot). Salamanca: Ed. Sígueme, 6th edición.

- Lewis, H. (1948). Collective Responsibility, *Philosophy*, 23 (84): 3-18.
- Lieberman, M., Pfeifer, J. (2004). The self and social perception: Three kinds of questions in social cognitive neuroscience. In: *Cognitive Neuroscience of Emotional and Social Behavior* (pp. 195-235). Philadelphia: Psychology Press.
- McDougall, W. (1919). *An Introduction to Social Psychology* (pp. 124-160). London: Ed. Batoche Books.
- Mead, G. (1934). *Mind, Self, and Society* (pp. 135-164). Chicago: Ed. The University of Chicago Press.
- Miller, S. (2000). Moral Responsibility for Omissions, *Business & Professional Ethics Journal*, 20 (1): 5-25.
- Miller, S., Makela, P. (2005). The Collectivist Approach to Collective Moral Responsibility, *Metaphilosophy*, 36 (5): 634-651.
- Miller, S. (2011). Collective Responsibility, *Public Affairs Quarterly*, 15 (1): 65-82.
- Miró Quesada, F. (2012). *Apuntes para una teoría de la razón*, Obras Esenciales, (Volumen III). Lima: Ed Universidad Ricardo Palma.
- Narveson, J. (2002). Collective Responsibility, *The Journal of Ethics*, 6 (2): 179-198.
- Ochsner, K., Beer, J., Robertson, E. et al (2005). The neural correlates of direct and reflected self-knowledge, *NeuroImage*, 28: 797-814.
- Pettit P., List, C. (2011). The Unmysterious Autonomy of the Group Agent, In: *Group Agency, The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents* (Chapter 1, The Conditions of Agency, pp. 73-78). New York: Ed Oxford University Press.
- Pfeiffer, R. (1988). The meaning and Justification of Collective Moral Responsibility, *Public Affairs Quarterly*, 2 (3): 69-83.
- Piaget, J. (1984). *La psicología del Niño* (trad. por L. Hernandez), pp. 75-78. Madrid: Ed. Morata.
- Plum, F. (1982). *Estupor y coma*. México: Editorial El Manual Moderno.
- Rescher, N. (2008). Moral objectivity, *Social Philosophy and Policy*, 25 (1): 393-409.

- Rudolph, A. (2007). *Collective Moral Responsibility*, Honors Theses, Colby College, USA.
- Schutz, A. (1940). The problem of Rationality in the Social World. In: *The Theory of Social Action: Text and Letters with Talcott Parsons*, Collected Papers. Phenomenology and the social sciences. New York: Ed Springer.
- Searle, J. (2010). Collective intentionality and the assignment of function. In: *Making the Social World*. New York: Ed Oxford University Press.
- Stix, G. (2014). La pequeña gran diferencia, *Investigación y Ciencia*, 458 (pp.58-65).
- Striblen, C. (2013). Collective Responsibility and the Narrative Self, *Social Theory and Practice*, 39 (1); 147-165.
- Taylor (1991). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Ed Paidós.
- Tuomela, R. (2007). Acting as a Group Member. In: *The Philosophy of Sociality* (pp. 13-45). New York: Ed Oxford University Press.
- Vigostky, L. (1978). Capítulo 4: Internalización de las funciones psicológicas superiores. *El desarrollo de los procesos psicologicos superiores* (pp. 87-94). Barcelona: Ed Grijalbo.
- Weinberg, J. (2013). The Prospects for an Experimentalist Rationalism, or Why It's OK if the A Priori Is Only 99.44 Percent Empirically Pure, In: *The A Priori in Philosophy*, Casullo & Thurow (pp. 92-108). Oxford: Ed Oxford University Press.
- Winnicott (1971). *Playing and Reality* (pp. 149-159). New York: Ed. Routledge Classics.
- Zimmer, C. (2008). Genética de la Inteligencia, *Investigación y Ciencia*, 387 (pp: 44-51).