



Madurez moral, justicia y benevolencia: Una mirada occidental a los enfoques de Chikuro Hiroike y Lawrence Kohlberg*

Ann Higgins-D'Alessandro

Fordham University, EE UU

Resumen

Este artículo explora tanto los puntos de vista compartidos como los contrastantes entre el enfoque oriental (japonés), de Chikuro Hiroike, y el occidental (estadounidense) de Lawrence Kohlberg, en cuanto a la vida moral. Expande nuestra comprensión del principal aporte de Kohlberg, la teoría de etapas evolutivas del razonamiento moral, sugiriendo que su enfoque de la vida moral puede vislumbrarse mediante un examen de sus ideas sobre la Etapa 6, tal como se relacionan con su concepción de una metafórica Etapa 7. Concluyo que si bien tanto Hiroike como Kohlberg caracterizaron el vivir una vida moral como expresiones de la indivisibilidad de la justicia y la benevolencia, subsisten diferencias importantes en cuanto a cómo concebían la relación del sí mismo con la moralidad; relación que para Hiroike requería de autorrenunciación, mientras que para Kohlberg requería la aceptación del lugar del sí mismo en la vastedad del universo.

Palabras clave:

Etapa 6, Etapa 7, Moralidad Suprema, autorrenunciación, estoicismo, ágape, universalidad,

Abstract

[Moral Maturity, Justice and Benevolence: A Westerner's Perspective on the Views of Chikuro Hiroike and Lawrence Kohlberg]. This paper explores both shared and contrasting points of views in the Eastern Japanese theory of Chikuro Hiroike and the Western North American theory of Lawrence Kohlberg regarding conceptions of the moral life. It expands our understanding of Kohlberg's main work, the cognitive developmental stage theory of moral reasoning by suggesting that his view of the moral life may be glimpsed by examining his ideas of stage 6 as they relate to his view of a metaphorical stage 7. I conclude that even though both Hiroike and Kohlberg characterized living the moral life as expressions of the indivisibility of justice and benevolence, there remained important differences in their conceptions of the self's relation to morality, which for Hiroike necessitated self-renunciation and for Kohlberg, acceptance of the self's place in the vast universe.

Key words:

Stage 6, Stage 7, Supreme Morality, Self-renunciation, Stoicism, Agape, Universalizability.

* Versiones preliminares de este texto fueron presentadas ante la 35ª Conferencia de la Asociación para la Educación Moral (AME), realizada en la Universidad de Utrecht, Holanda (2 al 4 de julio de 2009); y ante la Segunda Conferencia sobre Ciencia Moral, Teoría Ética y Práctica Moral, organizada por el Instituto de Moralología y la Universidad Reitaku, en Kashiwa, Japón (24 al 26 de agosto de 2009).

Tabla de contenidos

Introducción

1. En busca de criterios morales universales
 2. "Moralidad Suprema" y "Etapa 7"
 3. Sobre la relación de la justicia con la benevolencia
 - 3.1. Hiroike: la benevolencia como lo primordial
 - 3.2. Kohlberg: la justicia como lo primordial
 - 3.3. La indivisibilidad de la justicia y la benevolencia
- Observaciones finales
-

Introducción

En la Biblia cristiana se encuentra una parábola sobre el propietario de un viñedo y sus trabajadores. Al amanecer, un primer hombre se presenta buscando trabajo. El propietario fija el pago por la jornada y el trabajador acepta. A medida que el sol va ascendiendo, muchos otros llegan a trabajar. Ya tarde, llega un último jornalero y el propietario lo acepta. Al anochecer, el propietario les paga a sus empleados, pagándole al último lo mismo que al primero. Ante lo cual algunos exclaman "¡Qué injusticia!", mientras otros exclaman "¡Cuánta bondad!" ¿Cómo podemos reconciliar estas perspectivas? El propietario mantuvo su acuerdo con el primer trabajador, procediendo así con justicia. Y como creyó que las necesidades del último en llegar eran tan grandes como las del primero, le pagó al último de acuerdo a sus necesidades, procediendo así con benevolencia.

En las páginas que siguen presentaré las concepciones de Chikuro Hiroike y Lawrence Kohlberg sobre la madurez moral, la justicia, la benevolencia y la relación entre ellas. Así expondré semejanzas y diferencias con el fin de tratar de entender mejor no sólo las visiones de estos dos maestros, sino también para tratar de entender el tema al cual dedicaron sus vidas: el papel y la práctica de la moralidad en las vidas y desarrollo de los individuos, así como en el ordenamiento social y gubernamental, y sus cambios con el correr del tiempo. A medida que reflexionaba sobre lo que iba leyendo y releendo a este respecto, me impresionaron los elementos comunes entre ellos, más allá de las diversas diferencias filosóficas, psicológicas y sociológicas, y además de aquellas que se derivan del hecho de haber escrito en periodos históricos distintos: Hiroike comenzó su trabajo sistemático sobre la moralidad entre 1912 y 1919, publicando sus trabajos en 1928; Kohlberg comenzó su trabajo en 1955, con su disertación doctoral, y publicó sus dos libros principales en 1981 y 1984, además de un ensayo cimerio, escrito con Dwight Boyd y Charles Levine en 1985, pero publicado póstumamente en 1990, "El retorno de la Etapa 6". Hasta los paralelismos personales son llamativos. Ambos hombres sufrieron enfermedades crónicas durante buena parte de sus vidas; ninguno sintió que su labor estuviera completa,

al morir; mejor dicho, ninguno sintió que el potencial de su trabajo para el progreso individual o social, o incluso para el cambio global, fuese *suficientemente* reconocido. Yo creo que Kohlberg abrigaba la esperanza de que el trabajo serio sobre la moralidad continuara independientemente de los cambios de paradigma o de los cambios pasajeros en la filosofía y la psicología. Él estaba consciente de que su plan de reforma educativa, el enfoque de “la comunidad justa”, se mantendría como un ideal, sin realizar. Hiroike exhortó a los académicos del futuro a seguir desarrollando la ciencia de la “moralogía” e hizo planes en ese sentido mediante la fundación del Instituto de Moralogía en la ciudad de Kashiwa, ubicada cerca de Tokyo.

Tal como queda claro en el título de este artículo, la mía es una mirada occidental. Lo que el título aclara es que yo trabajé con Kohlberg por trece años y estoy realmente familiarizada con los escritos e ideas de Kohlberg. Mi trabajo en el “Centro para el desarrollo y la educación moral”, en Harvard, estuvo centrado en la conceptualización de los subtipos A y B del razonamiento moral, en el desarrollo y evaluación de la educación moral enfocada según la comunidad justa, y en el estudio del desarrollo moral en relación con los compromisos profesionales durante la adultez. En 1985 Lawrence Kohlberg y yo fuimos al Instituto de Moralogía a presentar su pensamiento sobre el desarrollo del razonamiento moral, su teoría de la Etapa 6; a discutir nuestro trabajo en educación moral, el enfoque de la comunidad justa, con el Doctor Nobumichi Iwasa (en aquel entonces estudiante doctoral); y a aprender sobre la moralogía. Las conversaciones que entonces comenzamos han seguido nutriendo mi propio pensamiento sobre la educación moral. Sin embargo, aquí me concentraré más que nada en la Etapa 6 de Kohlberg y en sus ideas sobre la vida moral, lo que él llamó una “metafórica” Etapa 7. Por otra parte, mis observaciones son las de una psicóloga, sin formación en cuanto a las filosofías, religiones o psicologías asiáticas. Y por razones de espacio me veo forzada a ignorar las importantes influencias de los contextos históricos y nacionales en los que cada uno vivió y escribió. Creo que esto es particularmente problemático para mi presentación de las ideas de Hiroike, porque él vincula directamente la moralidad individual con la moralidad social de un modo que la teoría de Kohlberg no planteó. Así, si bien mencionaré la forma en que Hiroike caracteriza la influencia de la moralidad individual sobre la moralidad social, no profundizaré sobre sus apreciaciones en cuanto a distintos sistemas económicos, ni en cuanto a su visión del estado japonés y de su historia, tema del que se ocupa extensamente y que sería crucial considerar en cualquier tratamiento completo de su teoría moral. De manera que estos son mis parámetros, expuestos a fin de que tanto los lectores como yo podamos ver los peligrosos arrecifes o retomar las omisiones en futuros trabajos. Por último, conviene mencionar que he decidido prestar más atención a lo que estas dos orientaciones sobre la moralidad comparten, que a sus diferencias, aunque por supuesto las diferencias importantes no serán ignoradas. En cierto sentido, voy a presentar las ideas sobre la moralidad de estos dos hombres como si ellos estuvieran compartiendo un mismo y nuevo lenguaje, alimentado por las densas significaciones de sus propios idiomas pero al mismo tiempo deslastrado de ellas, y como si vivieran en alguna misma época virtual.

1. En busca de criterios morales universales

Adelantando algunas de las conclusiones más generales a las que he llegado sobre estos hombres, como maestros y académicos, diré que: Primero, ambos buscaban la verdad, verdades eternas y universales sobre cómo se tratan las personas unas a otras y cómo deberían hacerlo. Segundo, ambos emplearon las teorías y el conocimiento científico de sus respectivas épocas, así como diversas filosofías para expresar sus ideas sobre las verdades que buscaban. Tercero, buscaron la verdad por doquier, ambos leyeron vastamente y se abrieron a personas con ideas nuevas y distintas para ellos; ambos estaban siempre dispuestos a ser desafiados y a responder reflexivamente a los retos; ambos eran especialmente diestros para reconocer el valor de ideas u orientaciones distintas y para explicar en qué formas tales ideas complementaban a las suyas. En otras palabras, ambos hombres veían su trabajo como algo aún en desarrollo, atendían a otras personas y a otros campos para expandir sus puntos de vista, y así poder captar más del ámbito de la moralidad —más de eso que buscaban y que ambos admitían ver apenas borrosamente—.

En este sentido es importante notar que tanto Hiroike como Kohlberg adoptaron un enfoque fenomenológico de la moralidad, esto es, ambos pensaban que el verdadero valor de la moralidad se discierne según las intenciones de las personas y que las acciones por sí mismas no pueden clasificarse como morales o no. Al mismo tiempo, ninguno de los dos pensaba que la moralidad fuese subjetiva. Ambos consideraban que la moralidad puede ser evaluada mediante criterios de adecuación y universalidad. Para Kohlberg, estos criterios fueron la materia prima de su teoría de etapas de desarrollo del razonamiento moral. El razonamiento moral de una persona, según él, se torna crecientemente adecuado, es decir, concede plena atención a todos los puntos de vista presentes y futuros para cualquier conjunto dado de circunstancias, y se torna crecientemente universal, resonando con los más profundos valores de la humanidad, a medida que se aproxima a lo que la teoría identifica como el punto culminante del desarrollo, la Etapa 6. Hiroike, por su parte, a fin de alcanzar una mejor comprensión de una moralidad plena y universal, prestó atención a los más importantes elementos comunes en las enseñanzas de los Grandes Sabios del Mundo (Buda Gautama, de la India; Confucio, de China; Jesucristo, de Judea; y Sócrates, de Grecia; así como Amaterasu Ō-Mikami, antepasada celestial de la Casa Imperial de Japón), enseñanzas a las cuales concebía como las aproximaciones más cercanas a la ley universal, que los seres humanos hayan logrado alguna vez. Además, Hiroike recurrió al autoexamen y la autorreflexión en busca de luces.

Aquí la elección de las palabras puede resultar controversial. En el Simposio de la UNESCO “Diversidad cultural y valores transversales” (2006), el Profesor Eiji Hattori llamó la atención en cuanto al uso de la palabra “universal”, señalando que esta es problemática porque encarna una cosmovisión occidental, porque puede ser incapaz de captar aspectos esenciales de las cosmovisiones de Oriente y de otras partes del mundo, y porque se interpreta que da por sentada la unidad y la homogeneidad, planteando al relativismo como su única alternativa. En consecuencia, Hattori y otros (p.ej. Fenster, 1999; Tetreault y Teske, 2003) han abogado por el uso del término *transversal*, argumentando que éste

demuestra un respeto mutuo entre naciones y grupos, puede representar valores que resuenan entre distintas culturas, evita tener que elegir entre universalismo y relativismo, y mediante el diálogo genuino permite avanzar hacia el desarrollo de sistemas de valores comunes, o hacia la creación de opciones mediante la comprensión de las diferencias, incluso de las irreconciliables. Pero aunque yo considero que la idea del transversalismo puede focalizar positivamente las discusiones sobre el poder y la diferencia, y tal vez contribuya a que se progrese en cuanto a algunos problemas políticos actuales, éste no es un término que yo pueda adoptar en el presente artículo.

Ni Kohlberg ni Hiroike emplearon el término y ninguno de los dos entendían al universalismo como si éste significara solamente unidad y homogeneidad. Por el contrario, en su teoría del desarrollo del razonamiento moral, Kohlberg (1981, Cap. 4) empleó el término *universal* en al menos dos formas: una, para indicar principios y valores a los que todas las culturas apelan al enfrentar conflictos en la práctica; y dos, para sugerir que las estructuras de la moralidad humana se alinean con la ley natural, Dios o el Cosmos. Hiroike tampoco sugirió que la homogeneidad fuese esencial para el universalismo. Tal como entiendo la intención de Hiroike, a la luz de la traducción al inglés, lo que él dijo fue que lo mejor de la moralidad humana es universal porque expresa ideales divinos, captados más plenamente en las enseñanzas y prácticas de los Grandes Sabios, pero también en la prácticas de la Moralidad Suprema: autoexamen continuo y benevolencia, incluso hasta llegar al autosacrificio.

Además, Kohlberg discutió la "universabilidad" de la Etapa 6 y el principio moral básico del respeto a las personas, que a veces es entendido ante todo como tolerancia. Tal como a menudo escribió, en la medida en que los relativistas creen que cada persona y cultura tienen el derecho a decidir cuáles valores y principios guiarán sus vidas y sociedades, en esa misma medida están respaldando los principios de la tolerancia y el respeto. Adicionalmente, Kohlberg y otros (1985) reconocieron la universabilidad como una prueba operacional de las pretensiones de universalidad o reversibilidad. Una prueba que valida la universalidad en dos pasos. Primero, se imagina un arreglo hipotético de todas las situaciones que pueden considerarse similares a la situación real, y de todas las personas involucradas en ellas. Segundo, se exige que toda posible solución resulte aceptable desde el punto de vista de todos y cada uno de los involucrados. Así, empleando muy distintos medios, estos dos hombres arribaron a una idea común, a saber, que la moralidad no sólo es universal en cuanto a su contenido básico, sino que también es universal en cuanto a sus rasgos operativos o funcionales.

Sin embargo, aún teniendo en común la búsqueda de criterios morales universales, hay una diferencia importante a tener en cuenta. La teoría de Hiroike sobre la madurez moral se refiere a cómo vivir una vida moral, al carácter, pensamientos y acciones de uno en el día a día. Mientras que la de Kohlberg es una teoría del razonamiento moral sobre conflictos entre valores morales legítimos; no es una teoría sobre cómo vivir una vida moral. No obstante, él sí ofreció algunas ideas sobre cómo vivir una existencia moral; ideas que quedaron plasmadas en sus escritos sobre una metafórica Etapa 7. Por eso, para no ir a comparar manzanas con naranjas, consideraré que Kohlberg formuló una teoría de la vida moral que consiste en una combinación de la Etapa 6 y de la metafórica Etapa 7.

2. “Moralidad Suprema” y “Etapa 7”

Hiroike teoriza sobre dos tipos de moralidad, la tradicional y la suprema. La moralidad tradicional incorpora virtudes tales como “simpatía, bondad, compasión y caballerosidad” (p. 67), pero éstas se dan como extensiones del autointerés. Su naturaleza es emocional y en última instancia egoísta. Se basan en el instinto de autopreservación, y a veces se envilecen a causa de ese mismo instinto. Hiroike también concebía a la moralidad tradicional como una en la cual el fin justifica los medios. Sin embargo, estas emociones de simpatía, bondad, etc., pueden transformarse mediante la práctica de una moralidad superior —la Moralidad Suprema— en un espíritu de benevolencia, tolerancia y autoexamen que conduce a la autorenunciación y a la expiación o pena por los errores pasados. Además, él concibe a la moralidad tradicional como transitoria, infundada y relativista, porque no está vinculada con la Ley Universal y no está motivada por el espíritu de la benevolencia (ver p. 127). Kohlberg planteó argumentos similares sobre la moralidad social convencional. Según Hiroike, las personas que practican la moralidad tradicional pueden prosperar o tener éxito por sus propios medios, pero su éxito no será permanente ni su carácter se refinará.

Hiroike contrasta a la Moralidad Suprema con la tradicional, contemplándolas como moralidades cualitativamente distintas, en un modo semejante, a muy grandes rasgos, al modo en que Kohlberg caracteriza la diferencia entre la moralidad convencional y la postconvencional; o para ser más precisos, semejante a la diferencia entre los tipos de razonamiento que definen a los primeros cinco Etapas, y el razonamiento de la Etapa 6. Pero aún cuando Hiroike aprecia una amplia brecha entre la moralidad tradicional y la suprema, su enfoque también tiene un aspecto evolutivo, pues él afirma que las personas primero deben practicar todos los aspectos de la moralidad tradicional antes de que les sea posible proceder con la práctica de la Moralidad Suprema.

El poder motivador de la idea de una moralidad superior o suprema, proviene de la postura según la cual “el solo carácter moral de los individuos puede ser visto como el principio fundamental sobre el cual debería construirse la sociedad humana”. (Hiroike, pp. 106-107). Esta idea de Hiroike siempre cumple dos propósitos a la vez, ilustrar al individuo y a la sociedad. A lo largo de todo su trabajo, él insiste en que la Moralidad Suprema tiene el poder motivador de conducir a las personas hacia el comportamiento correcto y hacia una genuina autorreflexión, lo cual a su vez tiene el potencial de crear naciones morales. El camino hacia esas metas gemelas pasa por la práctica individual de la Moralidad Suprema. Esto significa que el individuo debe vivir la vida sin lamentaciones e imbuido de “un espíritu de aquiescencia hacia la ley universal o la ley divina del universo” (p. 54).

Lo que sí parece ser una diferencia significativa entre nuestros dos autores es la inclusión, por parte de Hiroike, de la idea de autorrenunciación como parte integral de cualquier noción de moralidad superior. Para él, la Moralidad Suprema se define como la completa erradicación del egoísmo, porque el ego, a su modo de ver, se fundamenta en el

instinto de autopreservación (p. 131). Ciertamente, ni esta ni ninguna idea similar parece estar incorporada en la Etapa 6 de Kohlberg. Pero aguarden un poco, antes de precipitarnos a pensar que tal punto de vista está totalmente ausente en la Etapa 6, consideremos lo que significa asumir el punto de vista moral, la condición *sine qua non* de la Etapa 6. Asumir el punto de vista moral es ver los propios intereses desde la misma postura moral, imparcial, justa y compasiva con la que uno ve los intereses de los demás, y emplear esa perspectiva para determinar lo correcto, justo o mejor decisión —en el sentido de la más moralmente adecuada—. No creo que el asumir un punto de vista moral haya sido discutido por los filósofos occidentales como algo que incluya la expiación de las faltas pasadas, aunque pueda ser provechoso hacerlo; pero el punto de vista moral sin duda incluye una genuina forma de autorrenunciación —esto es, renunciar a los propios deseos de lograr una solución favorable, y desear, no sólo aceptar, sino realmente desear una solución justa o moralmente adecuada.

Ahora es el momento de traer a colación otra de las ideas de Kohlberg, su metafórica Etapa 7, y preguntarnos si su orientación comparte algunos aspectos con la orientación de Hiroike hacia una moralidad superior. La Etapa 7 es el intento de Kohlberg por abordar la cuestión de por qué *practicar* la moralidad, de por qué ser moral en un mundo injusto. Tanto Hiroike como Kohlberg aceptaban la inmoralidad del mundo; sin embargo, los escritos de ambos alentaban la aceptación de la moralidad tradicional, esto es, alentaban a las personas a adaptarse a las leyes y normas de las sociedades en que viven, en la mayoría de las circunstancias, y ambos sostenían que hacerlo así no representaría un obstáculo para la práctica bien sea de la Etapa 6 o de la Moralidad Suprema. La moralidad tradicional no tiene por qué interferir con razonar según la Etapa 6 o asumir el punto de vista moral ante toda la propia vida. Esto es lo que Kohlberg veía como la encarnación de la metafórica Etapa 7.

Uno de las facetas de la Etapa 7, su racionalidad y justicia, es algo que él ilustró valiéndose del estoico Marco Aurelio. Kohlberg nos ayuda a entender esta perspectiva, que es alentada por el *punto de vista moral*, pero que va más allá del mismo, diciendo que esta se puede atisbar en experiencias como pararse en la cima de una montaña o en la orilla del océano, sintiéndose inundado por la comprensión de que uno ya no es la figura que destaca ante el fondo, sino que la figura es el universo, y uno es apenas una mota de polvo dentro de él. Marco Aurelio escribió sobre cuán liberador es reconocer la propia importancia desde la perspectiva del cosmos; para él, esto le permitía reconciliarse con la sagrada ley de la naturaleza.

La vida de los mortales no puede ofrecer nada mejor que la justicia y la verdad, esto es, la paz espiritual de que tus acciones concuerden con las leyes de la razón [...] Tú mismo eres una parte de ese universo. Recuerda siempre lo que es el mundo natural, lo que es tu propia naturaleza, y que tu naturaleza es una fracción tan pequeña de un todo tan vasto. Entonces reconocerás que ningún hombre puede impedir que cada palabra o hecho tuyo concuerde con la naturaleza de la cual eres parte (citado por Kohlberg, 1981, pp. 346-347).

Así, Kohlberg se valió de Marco Aurelio para mostrar cómo una persona sin dones fuera de lo común, pero con el atrevimiento de pensar a fondo la condición humana, puede alcanzar

la madurez moral y espiritual, un tipo de comprensión que está al alcance de todos nosotros.

Kohlberg también escribió sobre el ágape, o el vivir una vida imbuída de amor por toda la humanidad, expresado en la dedicación y sacrificio por individuos específicos, presentándolo como otra versión de la Etapa 7. Su caso ejemplar fue una estadounidense de avanzada edad, Andrea Simpson, a quien entrevistó varias veces. Ella estaba dedicada a su hermano, mentalmente discapacitado, y a otras personas residentes en la institución donde él vivía. En palabras de Kohlberg, “El ágape tiene dos características esenciales: primera, no es excluyente y puede ser extendido a todos, incluyendo a los enemigos de uno; segunda, es una gracia que se extiende sin importar los méritos” (1981, p. 347). El ágape presupone los principios de la justicia. Es una actitud que funciona de un modo similar a la actitud de benevolencia tal como la describió Hiroike. Los actos de ágape no pueden ser exigidos o esperados, sino que son acciones de gracia. El ágape es supererogatorio; es una ética de amor universal y responsable, de servicio y sacrificio.

Independientemente de cómo sea expresada, la Etapa 7 se inicia con la desesperación. Kohlberg sugiere que los sentimientos de desesperación ante la falta de sentido de nuestras vidas son un paso necesario para acceder a la Etapa 7. Esto coincide con la profunda ruptura y desesperación sobre la cual habló Hiroike para explicar lo que le llevó a la búsqueda de una moralidad superior. Para Hiroike, en lo personal, la desesperación condujo al autoexamen y a la toma de conciencia sobre la necesidad de expiación, como primeros pasos en su búsqueda de una moralidad superior. Y si bien al escribir sobre la Etapa 7 Kohlberg no se refirió a la enfermedad crónica que padecía, pareciera que su dolor generó una desesperación que por momentos cedía el paso a la contemplación y al crudo reconocimiento de su pequeño lugar dentro de un universo infinito, el reconocimiento que le proporcionó períodos de tranquilidad y aceptación. Según parece, ambos hombre intentaban captar la misma experiencia; esto es, la experiencia que catapulta a la mente abierta hacia una visión de la vida, y hacia una actitud ante ella, cualitativamente diferentes.

Recapitulando, aunque Kohlberg nunca abordó directamente las ideas de autoexamen o autorrenunciación, podemos apreciar cierta evidencia de ellas tanto en la Etapa 6 como en la Etapa 7. En la Etapa 6 vienen expresadas en el punto de vista moral. En la Etapa 7 son captadas mediante las experiencias de verse a uno mismo, de modo realista, tan sólo como la más pequeña y fugaz de las huellas, lo cual le capacita a uno para elegir acciones consistentes con las leyes de la naturaleza y con la propia integridad. La autorrenunciación también es evidente en la experiencia del ágape —vivir una vida de servicio a otros, como expresión del amor universal—. Tanto la Etapa 6 como la Etapa 7 están desprovistas de ego. A pesar de que Kohlberg caracterizó a la Etapa 7 como algo que desemboca en la autorrealización más que en un autoexamen, ciertamente se trata del mismo tipo de autoexamen discutido por Hiroike —esto es, la comprensión profunda del lugar de uno en el universo—.

3. Sobre la relación de la justicia con la benevolencia

Los roles de la justicia y de la benevolencia en la madurez moral merecen especial atención. Discutamos primero cada autor por separado, para luego apreciar más cabalmente sus puntos de convergencia y de divergencia.

3.1. Hiroike: La benevolencia como lo primordial

Hiroike consideró cuidadosa e intencionalmente tanto los contextos intelectuales orientales y occidentales al decidir con qué término podría designar mejor un estado de la mente y del corazón en el cual la persona está libre de todo deseo, y así libre del sí mismo, orientada hacia el bien puro. Para ello eligió la palabra “benevolencia”. Término al que le adjudicó múltiples dimensiones y múltiples propósitos (p. 153). Su principal requerimiento es amar a la humanidad ante todo, relegando a un segundo plano los aspectos materiales, comerciales o monetarios de la vida,. La benevolencia implica un amor universal y sin distinciones basados en la raza, nación o religión. Sin embargo, debe entenderse en conformidad con el principio de recompensar el bien y castigar la maldad. En otras palabras, el hecho de amar a todos por igual no impide ejercer una necesaria discriminación. Es consistente con el amor universal que quienes difieran en esta dimensión sean tratados de modo distinto.

Para ilustrar esto Hiroike se refiere a la crianza de los niños, puntualizando que el amor paternal incluye regañarlos y castigarlos a veces, para asegurar su educación moral, y que ese amor paternal sirve de guía sobre cómo debería actuar la gente ante los demás, porque primero y principal implica un sincero empeño por guiar e iluminar a otros, así como bien meditados juicios que dan forma a un trato diferencial, dependiendo de los comportamientos de cada quien.

Otra dimensión de la benevolencia subraya la importancia de no concluir ninguna empresa hasta que ésta haya alcanzado un estado de perfección. Y otra, de crítica importancia para Hiroike, es que la benevolencia permite a la gente soportar o hasta ser resiliente frente a las dificultades graves, así como sacrificarse por el bien de otros. La benevolencia subyace o sirve de fundamento a todo éxito que provenga de la cooperación. A la vez, la benevolencia se expresa en la franqueza al plantear las propias necesidades, para así ser considerado con los planes y necesidades de los demás. Es aquí donde Hiroike introduce la necesidad de la justicia como un tipo de operación destinada a coordinar acciones tanto en lo cotidiano como ante circunstancias especialmente difíciles. Para él la justicia es una operación coordinadora (una idea muy congruente con la concepción de Kohlberg de la justicia como principio procedimental, aunque Kohlberg ve a la justicia como un principio tanto procedimental como sustantivo). Además, Hiroike afirma que la actitud benevolente no sólo debería demostrarse de un modo constante y parejo a todas las personas en todas las circunstancias, sino que también debería expresarse en todo acto

hacia los demás, cada día de la propia vida, sin importar cuán dolorosas puedan ser las condiciones de vida de uno mismo. Para Hiroike, esto incluye el no expresar o discutir con otros la propia infelicidad, porque esto podría causarles dolor. Actuar siempre en pro del beneficio y desarrollo o iluminación de otros, es la base de la prosperidad humana.

Un aspecto más es el respeto y amor, especialmente por los benefactores y superiores de uno, pero también por los compañeros y familia de uno (este aspecto de la benevolencia no está incluido en ninguno de los escritos de Kohlberg sobre la benevolencia, pero no necesariamente es inconsistente con ellos). Más fundamentalmente, este aspecto de la benevolencia incluye el autoexamen de manera de amar a los superiores de uno, independientemente de que sean buenos o malos.

La verdadera benevolencia, entonces, exige que sintamos igual amor por todos, sin importar la raza, credo o posición, pero al mismo tiempo nos requiere que tratemos a los otros de modos diferentes, según el grado de sus beneficios hacia nosotros, o de nuestra intimidad con ellos. Así, mientras demostramos el mismo amor por todos, ejercemos también una necesaria discriminación (p. 160).

Sin embargo, a este respecto Hiroike exhorta pero no ofrece métodos o ideas sobre cómo ejercer la necesaria discriminación. Así se refleja, a mi modo de ver, la absoluta fe que Hiroike tenía en el poder de la benevolencia para propiciar la justicia (las operaciones de justicia) en la medida en que éstas se necesiten.

Finalmente, la benevolencia incluye la renuncia al ego en el sentido de que el ser y las acciones de uno deberían conformarse voluntariamente a la ley universal o de Dios. Uno debe conocer y liberarse de los propios deseos, así como de los errores pasados y presentes, a fin de practicar una benevolencia que verdaderamente armonice la sinceridad o simpatía con un sentido de la justicia.

En resumen, para Hiroike la benevolencia es primaria e incluye a la justicia como el necesario coordinador activo del funcionamiento en la vida cotidiana y ante circunstancias extraordinarias. Significa actuar siempre por el beneficio y desarrollo (iluminación) de otros y es la base de la prosperidad humana. También es una abdicación del ego, en el sentido de conformar voluntariamente el propio ser y acciones con la voluntad divina, la voluntad de la naturaleza, o Dios. La fe, en este sentido amplio de consistencia con la voluntad de la naturaleza o de Dios, no está casada para Hiroike con ninguna religión en particular, sino que es intrínseca al universo y al comportamiento cotidiano de la gente.

3.2. Kohlberg: la justicia como lo primordial

Kohlberg trabajó dentro del paradigma estructuralista desarrollado por sus predecesores, especialmente Jean Piaget (1932/1999), pero también Claude Levi-Strauss (1963). Siguiendo a Piaget, Kohlberg desarrolló un tipo de diálogo o entrevista en la cual el entrevistado responde a dilemas morales hipotéticos, pero realistas; y empleó las respuestas obtenidas en el marco de estudios longitudinales realizados en los Estados Unidos, Israel y Turquía, para conceptualizar y validar la hipótesis de que el razonamiento de las personas se desarrolla a través de las cinco primeras etapas. Ya que el estructuralismo sostiene que

en todas las formas de actividad humana hay ciertos patrones de pensamiento subyacentes, que tienen un carácter transcultural y transhistórico (Levi-Strauss, 1963), Kohlberg y otros investigadores acometieron cientos de estudios en muy diversas culturas a fin de substanciar su teoría. Teoría según la cual el razonamiento sobre los problemas morales se desarrolla desde la infancia hasta la adultez temprana, comenzando por una perspectiva egoísta, a la cual llamó nivel preconvencional, compuesto por las Etapas 1 y 2; avanzando luego a la perspectiva de un otro generalizado, en el nivel convencional, compuesto por las Etapas 3 y 4. Esos estudios también mostraron que durante la adultez, a través de distintas culturas, una minoría significativa de personas razona empleando una perspectiva anterior-a-la-sociedad, la cual representa el nivel postconvencional o Etapa 5. Además, entrevistas con diversas personas en unas pocas culturas proporcionaron ejemplos del razonamiento basado en principios, o Etapa 6; sin embargo, ninguno de los estudios longitudinales demostró movimiento hacia esa etapa en ninguna cultura.

Al elaborar su teoría moral, Kohlberg argumentó que la justicia es el único principio que “le hace justicia” o incorpora adecuadamente el núcleo viable de las formas de pensamiento menos desarrolladas, características de las etapas más bajas. Él buscaba una visión de la moralidad que pudiese ser universalmente compartida, y que fuese evolutiva. Enfocarse en la justicia, proporciona una concepción mínima o básica de la moralidad que él pensaba mantendría su validez, como en efecto lo hace, independientemente de las diferencias personales, culturales e históricas.

Kohlberg señaló a la adopción de roles o perspectivas como el proceso activo que promueve el desarrollo moral. La adopción de roles tiene una unidad psicológica caracterizada por la operación conjunta de la empatía y de la justicia. Él argumentó que el factor motivador de la toma de decisiones morales es el sentimiento de simpatía respecto a otros; sin eso, no nos pondríamos en el lugar de otro ni adoptaríamos el punto de vista de un espectador imparcial, sino que simplemente nos apoderaríamos de todo lo que pudiésemos. Abordar la toma de decisiones morales con un acto de empatía (lo que Rawls, 1971, llamó la posición original, y que Kohlberg llamaba un juego de sillas musicales morales) conduce a una decisión más justa, una que es más claramente reversible. Esta clase de simpatía se va redefiniendo a lo largo del desarrollo y se convierte en una nueva perspectiva, *el punto de vista moral*, en la Etapa 6.

En 1984, en “La formulación actual de la teoría”, y en “Sinopsis y respuestas detalladas a los críticos”¹, Kohlberg, junto a Charles Levine y Alexandra Hower, amplió su enfoque psicológico yendo desde un obvio énfasis en la justicia, a un énfasis tanto en la justicia como en la responsabilidad. Esto lo hicieron subrayando cierta clase de problemas morales —aquellos referidos a las particulares relaciones y obligaciones entre personas vinculadas unas a otras— en las familias, con los amigos, o con otros con quienes se han establecido lazos de confianza y comunidad. Allí, él tuvo en cuenta a nuestras escuelas experimentales organizadas según el modelo de Comunidad Justa, donde los docentes y los estudiantes se conocen unos a otros, practican el autogobierno, y valoran la comunidad y la

¹ Hay versión castellana: Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral* (Caps. 3 y 4). Bilbao: Desclée de Brouwer [NdT].

confianza mutua. Esos maestros y estudiantes recurren tanto a la justicia como a la responsabilidad en busca de soluciones. No les queda más remedio —dados sus dilemas—. Por ejemplo, aunque podría ser estrictamente justo castigar a Guillermo del mismo modo que a Juan porque ambos violaron la misma norma, ¿es eso también lo más responsable o constructivo que se puede hacer? ¿Cuál castigo sería el más constructivo para Guillermo? ¿Y cuál para Juan? Responsabilidad significa cuidar de, ocuparse del bienestar de otro, y no siempre hacer lo que ese otro desea sino lo que es mejor para él o ella. Como lo señalé antes, un aspecto de la benevolencia subrayado por Hiroike, es el amor de un buen padre o madre por sus hijos. De modo que la idea de responsabilidad se refleja, cual espejo, en estas dos teorías.

Anteriormente me referí a la elaboración final de la Etapa 6 por parte de Kohlberg, publicada póstumamente en 1990. Antes de esa oportunidad, el principio medular de la Etapa 6, el *respeto por la dignidad de cada persona*, había sido discutido en términos de derechos, reciprocidad, igualdad y equidad. En su planteamiento final, Kohlberg, junto a Boyd y Levine, señalaron a la simpatía activa como un componente esencial del respeto por la dignidad de las personas. Ellos sostuvieron que a fin de asumir el punto de vista moral, uno debe coordinar conscientemente la simpatía activa o benevolencia con la justicia. Juntas, la benevolencia y la justicia funcionan a veces como principios y a veces como una actitud. La adopción de roles idealizada, llevada a cabo por un pensador solitario, es un método de hacer esto que satisface mínimamente los requerimientos de la Etapa 6. Sin embargo, apuntaban ellos, a nivel de la Etapa 6 debería haber un requisito adicional. Al enfrentar problemas morales reales, demostrar respeto por la dignidad de las personas obliga a la gente a entrar en diálogo unas con otras sobre sus desacuerdos, siempre que sea posible. Esta expresión dialógica de respeto es un necesario primer paso para asumir el punto de vista moral. Es, quizás, el paso más importante; porque es en el diálogo real, al escuchar con atención y expresarnos unos a otros nuestros verdaderos puntos de vista, creencias y sentimientos, cuando damos y recibimos un genuino respeto y consideración —cuando experimentamos la fusión de la justicia con la benevolencia—.

3.3. La indivisibilidad de la justicia y la benevolencia

Recapitulando, parece claro que a pesar de algunas obvias diferencias, también hay algunos importantes paralelismos entre nuestros dos pensadores. Por ejemplo, al hablar sobre circunstancias especialmente difíciles, más que sobre las dificultades propias de la vida cotidiana, Hiroike escribió: “En tales casos, resulta muy difícil resolver nuestros problemas a través de un fino equilibrio de sentimiento y de justicia; una adhesión demasiado estricta a la justicia lleva a una falta de simpatía humana, mientras que un exceso de sentimiento nubla nuestro sentido de la justicia” (p. 158).

Kohlberg, Boyd, and Levine (1985) plantearon una idea similar de este modo:

... aunque estas dos actitudes están en tensión la una con la otra, al mismo tiempo se apoyan mutuamente y se coordinan con una concepción de la Etapa 6 del respeto por las personas. Esta coordinación se puede resumir así: la benevolencia constriñe la preocupación momentánea por la justicia, para

mantenerse consistente con la promoción de lo que es mejor para todos, mientras que la justicia constriñe la benevolencia para que no sea inconsistente con la promoción del respeto de los derechos de los individuos, entendidos como agentes autónomos (pp. 157-158).

De acuerdo a Hiroike, las personas apegadas a una moralidad tradicional recurren a la justicia humana como el único medio para resolver problemas. Él dice que se vuelven inflexibles en cuanto a su comprensión de la justicia como un medio y como un fin al mismo tiempo, y que esto desemboca en conflictos. Una moralidad superior puede lograr una solución sin conflicto porque combina a la benevolencia con la justicia. Hiroike aboga porque la justicia sea utilizada como un compás para indicar la cantidad e intensidad de benevolencia necesaria en cada caso específico. Cuando la gente actúa injustamente o con malicia, nos dice él, responder con una actitud benevolente no basta. No es que él desista de la benevolencia; más bien es que la amolda con la justicia y forja una virtud a la que llama coraje, y que permite amar a los enemigos mientras se les trata con justicia.

Hiroike también recomienda el empleo de la justicia entre dos buenas personas que estén en conflicto, diciendo que ésta debería ser empleado dentro del contexto del respeto mutuo y de la modestia —esto es, dentro del contexto de la benevolencia—. Así, el respeto mutuo y la modestia son vistos como condiciones para entrar a un proceso conjunto de toma de decisiones morales, tanto por el razonamiento de la Etapa 6 como por la Moralidad Suprema. Sin embargo, Kohlberg argumentaría que en menor grado, el respeto mutuo es evidente también en las etapas tempranas. Más importante aún, los procesos involucrados en la toma de decisiones morales, especialmente el de asumir la perspectiva de otros, son la materia prima del desarrollo moral y son evidentes desde la Etapa 2 en adelante. Para Kohlberg, es el acto de involucrarse en un diálogo genuino con otras personas, sobre cuestiones morales, lo que crea el respeto mutuo, una condición fundamental para el desarrollo de la moralidad.

En términos más generales, Hiroike sugiere que encontrar el balance entre la justicia y la benevolencia es lo que define al nivel superior de la moralidad, la Moralidad Suprema. Desde el punto de vista de la Moralidad Suprema, el poder de la moralidad trae consigo la paz porque está basado en la práctica de la benevolencia, una práctica que compensa las deficiencias de otros y constituye una forma de autosacrificio. Incluso ante difíciles situaciones morales, en las que la justicia ha sentenciado, una actitud benevolente disipa el conflicto.

Para Kohlberg, por otra parte, la característica necesaria del pensamiento basado en principios, de la Etapa 6, es el coordinar la justicia y la benevolencia en un proceso activo. Esto es lo que define a la Etapa 6 como el punto culminante de su teoría estructuralista de etapas, como la forma de razonamiento moral que más plenamente recoge o expresa el principio del respeto por las personas, o del respeto por la dignidad del ser personal, “el punto de vista moral”.

Observaciones finales

En conclusión, tanto Hiroike como Kohlberg caracterizan la madurez moral como la necesaria indivisibilidad de la justicia y la benevolencia. Para Hiroike, la moralidad es primordialmente benevolencia. La benevolencia subyace e impregna todos los juicios y decisiones morales, así como las acciones que de allí se derivan. Para Kohlberg, la justicia es lo primordial, pero activada por la simpatía o preocupación a todos los niveles; aunque al más alto nivel, la benevolencia complementa a la justicia, tal como se expresa en el punto de vista moral. Al comparar en su sentido más amplio los esfuerzos de Kohlberg y de Hiroike por entender cómo funciona la moralidad en las vidas de las personas, parece apropiado considerar el esfuerzo de Kohlberg en un sentido global —como la combinación de la Etapa 6 y de la Etapa 7—. Desde ese privilegiado punto de vista, puede decirse que la justicia no es central ni para Hiroike ni para Kohlberg. Lo que es central para ambos es el reconocimiento de la verdad y naturaleza universal de la moralidad, y la naturaleza indivisible de la benevolencia y la justicia.

Entre los objetivos de la ciencia de la moralología, así como en los de la ciencia de la educación moral, más específicamente en el enfoque de la comunidad justa, figura el ayudarnos a comprender los procesos personales, sociales e interactivos que conducen y son inherentes al uso y desarrollo de una moralidad superior, y las condiciones ambientales que le sirven de base, cualquiera que sea la forma en que otros, en el futuro, decidan llamar a las Etapas 6 y 7, o a la Moralidad Suprema. Ni Kohlberg ni Hiroike se habrían disgustado o desalentado por los cambios o nuevas ideas en cuanto a sus teorías, siempre y cuando esas ideas contribuyeran con una mejor comprensión de la moralidad de la naturaleza humana.

Combinar las Etapas 6 y 7 nos dio una visión de lo que podría haber sido el inicio de una teoría kohlbergniana de la vida moral. Aprender de la teoría de Hiroike sobre la Moralidad Suprema me ha dado a mí, y espero que también a otros, una cabal apreciación de su intento de crear prácticas adecuadas para vivir una vida moral. Los numerosos relatos sobre la admirable solidaridad y callado heroísmo demostrados por el pueblo japonés al enfrentarse al terremoto y tsunami de marzo de 2011, y el gran empeño de las poblaciones de Louisiana y Mississippi por reconstruir sus comunidades después del terrible golpe que representó el huracán Katrina en 2005, pueden servirnos como recordatorio de que todos, bien sea en Oriente o en Occidente, tenemos mucho por aprender sobre cómo vivir una vida moral, y sobre cómo incluir ese saber en nuestras teorías y prácticas de la educación moral.

Referencias

- Fenster, T. (Ed.) (1999). *Planning and Human Rights*. New York: Routledge.
- Hiroike, C. (1928/2002). *Towards Supreme Morality: An Attempt to Establish the New Science of Moralogy*. Volumes 1-4. Kashiwa: The Institute of Moralogy, Kashiwa

- Shi. Original publicado en japonés, 1928; traducido al inglés en 2002.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development: The Philosophy of Moral Development. Volume 1*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Kohlberg, L. (1984). *Essays on Moral Development: The Psychology of Moral Development, The Nature and Validity of Moral Stages. Volume 2*. San Francisco, CA: Harper & Row. [Hay versión castellana: Kohlberg, L. (1992). *Psicología del desarrollo moral*. (Traducción de Asun Zubiaur). Bilbao: Desclée de Brouwer].
- Kohlberg, L., Boyd, D., & Levine, C. (1990). The Return of Stage 6: Its Principle and Moral Point of View. In Wren, T. E. (Ed.), *The moral domain: Essays in the ongoing discussion between philosophy and the social sciences* (pp. 151-181). Cambridge, MA: The MIT Press.
- Levi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology*. Oxford, England: Doubleday.
- Piaget, J. (1932/1999). *The Moral Judgment of the Child*. Illinois: Free Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tetreault, M. A. & Teske, R. L. (Eds.) (2003). *Feminist Approaches to Social Movements, Community, and Power. Volume Two: Partial Truths and the Politics of Community*. Columbia: University of South Carolina Press.

Traducción de Levy Farías