

## OVERCOMING MORALITY'S BLIND SPOT: A REVIEW OF PETER SINGER'S PSYCHOMORAL ASSUMPTIONS IN HIS DEFENSE OF EFFECTIVE ALTRUISM

**JOAQUÍN SUÁREZ-RUIZ**

ORCID.ORG/0000-0002-0299-8893

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Nacional de La Plata  
jsuarez@fahce.unlp.edu.ar

**Abstract:** *In his defense of effective altruism, Peter Singer has studied various biases that limit the capacity for moral reasoning, two stand out in particular: tribalism and the identifiable victim effect. These biases reveal the existence of a sort of moral blind spot that hinders altruism toward unknown individuals. When making normative proposals, Singer returns to a strong notion of moral reasoning that seems immune to the effect of biases, that is, he ends up committing to a notion of reason untethered from the affective component. In light of contemporary moral psychology, especially Jonathan Haidt's social intuitionist model, this understanding of moral reasoning represents an obstacle to the effectiveness of effective altruism. The objective of this article is to critically review the psychological and moral assumptions underlying Singer's defense of effective altruism, particularly in light of Haidt's social intuitionism. Additionally, I will analyze how Haidt's notion of bottom-up moral learning could help overcome this criticism while preserving Singer's altruistic.*

**KEYWORDS:** EFFECTIVE ALTRUISM, MORAL PSYCHOLOGY, COGNITIVE BIASES, SOCIAL INTUITIONISM.

RECEIVED: 27/11/2025

ACCEPTED: 25/03/2026

# SORTEANDO EL PUNTO CIEGO DE LA MORAL: UNA REVISIÓN DE LOS SUPUESTOS PSICOLÓGICO-MORALES DE PETER SINGER EN SU DEFENSA DEL ALTRUISMO EFECTIVO

JOAQUÍN SUÁREZ-RUIZ

ORCID.ORG/0000-0002-0299-8893

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad Nacional de La Plata

jsuarez@fahce.unlp.edu.ar

**Resumen:** En su defensa del *altruismo efectivo*, Peter Singer ha estudiado diferentes sesgos que limitan la capacidad del razonamiento moral, de ellos resaltan particularmente dos: el *tribalismo* y el *efecto de la víctima identificada*. Estos sesgos explicitan la existencia de una suerte de *punto ciego* de la moral que obstaculiza el altruismo hacia individuos desconocidos. Al formular propuestas normativas, Singer vuelve a una noción fuerte de razonamiento moral que parece inmune al efecto de sesgos, es decir, termina por comprometerse con una noción de *razón* desanclada del componente afectivo. A la luz de la psicología moral contemporánea, en especial el modelo intuicionista social de Jonathan Haidt, esta comprensión del razonamiento moral representa un obstáculo para, valga la redundancia, la efectividad del altruismo efectivo. El objetivo de este artículo es realizar una revisión crítica de los supuestos psicológico-morales que subyacen a la defensa del altruismo efectivo por parte de Singer a la luz del intuicionismo social de Haidt. Complementariamente, analizaré cómo la noción de aprendizaje moral *de abajo hacia arriba* (*bottom-up*) propuesta por Haidt podría contribuir a superar dicha crítica y a conservar el propósito altruista de Singer.

**PALABRAS CLAVE:** ALTRUISMO EFECTIVO, PSICOLOGÍA MORAL, SESGOS COGNITIVOS, INTUICIONISMO SOCIAL.

RECIBIDO: 27/11/2025

RECIBIDO: 25/03/2026

## INTRODUCCIÓN

**S**iguendo la síntesis de Iason Gabriel, el *altruismo efectivo*<sup>1</sup> puede comprenderse como un enfoque que busca promover que las personas conviertan:

[...] el altruismo en una parte central de sus vidas y a contribuir al máximo bien posible, generalmente aportando un porcentaje fijo de sus ingresos a las organizaciones de ayuda y desarrollo con mejor rendimiento del mundo. Además, los altruistas eficaces se comprometen con la idea de que el análisis científico y el razonamiento riguroso pueden ayudarnos a identificar qué línea de acción es moralmente mejor. [...] [E]sto ha llamado la atención pública sobre lo que quizás sea el mensaje moral más importante de nuestro tiempo: las personas que viven en sociedades prósperas tienen el poder de hacer un bien extraordinario si tan sólo se detienen a pensar un momento en la mejor manera de lograr este objetivo. (2017: 1)

En el artículo citado, Gabriel realiza un repaso de las diferentes críticas relacionadas con dicho enfoque. Según las mismas, el altruismo efectivo:

1. Pierde de vista a la injusticia como problema fundamental.
2. Su enfoque excesivamente instrumental y su metodología para evaluar organizaciones es particularmente vulnerable al influjo de sesgos que dificultan su efectividad. En particular, el sesgo de observación y el sesgo de cuantificación.
3. El impacto de las donaciones a las organizaciones benéficas no es suficiente para lograr un cambio sistémico.

<sup>1</sup> Vale hacer, antes de comenzar, una distinción general entre *altruismo* y *altruismo efectivo*. El 'primero es comprendido en la teoría evolutiva como cualquier comportamiento que afecta negativamente al agente, pero que beneficia la aptitud de otro u otros individuos, es decir, implica que los organismos subordinen el garantizar su supervivencia para ayudar a otros individuos (Boyd y Silk, 2004: 597). El segundo, por su parte, es un enfoque filosófico con finalidades prácticas que procura maximizar el impacto positivo de nuestras acciones en la población global (Singer, 2015).

Numerosas son las respuestas que los promovedores del altruismo efectivo han realizado a estas objeciones posibles (aparte de Gabriel, 2017, véanse, por ejemplo, MacAskill, 2019; Berkey, 2021). A su vez, existen otras críticas relacionadas con las señaladas (por ejemplo, McMahan, 2016; Chappell, 2024). En este artículo, profundizaré en otra crítica al altruismo afectivo, derivada de la psicología moral, que suelen suponer sus difusores.<sup>2</sup> Para esclarecer en qué consiste dicha crítica, me centraré en los desarrollos de uno de los más férreos defensores del altruismo efectivo, al filósofo australiano Peter Singer. En pocas palabras, según él, el altruismo efectivo es “[u]na filosofía y un movimiento social que aplica la evidencia y la razón para encontrar las maneras más efectivas de mejorar el mundo” (2015: 4-5). En términos más extensos, y siguiendo la síntesis de Anthony Skelton (2016: 138), la argumentación de Singer es la siguiente:

- Premisa 1: la muerte y el sufrimiento debidos a la falta de alimento, vivienda y atención médica básica son moralmente graves.
- Premisa 2: si está en nuestras manos evitar que algo muy malo ocurra sin sacrificar por ello nada de importancia moral comparable, entonces debemos hacerlo.
- Premisa 3: está en nuestras manos evitar la muerte y el sufrimiento debidos (entre otras cosas) a la falta de alimento, vivienda y atención médica básica, sin sacrificar por ello nada de importancia moral comparable, contribuyendo a organizaciones que trabajan para aliviar la pobreza extrema.
- Conclusión: debemos contribuir a organizaciones que trabajan para aliviar la pobreza absoluta hasta que hacerlo implique sacrificar algo de importancia moral comparable.

El argumento de Singer parte de un supuesto psicológico que puede resultar problemático: se sustenta en la idea de que, al tomar decisiones de relevancia

<sup>2</sup> La crítica a desarrollar se relaciona con la de Bastian Jaeger y Mark van Vugt (2021). No obstante, si bien exploraré brevemente la comprensión evolutiva de la moral que desarrolla Singer, me enfocaré en la psicología moral, no en la evolucionista. Los autores mencionados, por ejemplo, no citan al modelo intuicionista social como referencia de análisis.

moral, nos guiamos por nuestro razonamiento. A lo largo de su obra, Singer ha estudiado diferentes sesgos que limitan la capacidad del razonamiento moral. Este artículo se concentra particularmente en dos: el *tribalismo* y el *efecto de la víctima identificada*. Estos sesgos evidencian la existencia de una suerte de *punto ciego de la moral* que obstaculiza el altruismo hacia individuos desconocidos. Al formular propuestas normativas, Singer vuelve a una noción fuerte de razonamiento moral que parece ser inmune al efecto de sesgos, es decir, termina por comprometerse con una noción de *razón* desanclada de lo afectivo. Esta comprensión del razonamiento moral representa un obstáculo para la *efectividad* del *altruismo efectivo*.

Con el fin de explicitar los obstáculos de orden psicológico-moral en la argumentación de Singer, traeré a colación los desarrollos de un psicólogo social que quizá sea uno de los principales objetores de la idea de que nuestra psicología moral está guiada por el razonamiento moral. Me refiero a Jonathan Haidt. A la luz de sus desarrollos, ahondaré en las críticas al *modelo racionalista* de la formación de juicios morales, detallaré las características del modelo alternativo propuesto por él, el *intuicionismo social* y, finalmente, exploraré cómo su propuesta de un aprendizaje moral, no sólo fundado en el razonamiento moral, sino también en intuiciones morales, podría representar un aporte a la efectividad del altruismo efectivo.

En el primer apartado analizaré la posición ética descriptiva de Singer, con énfasis en los dos sesgos mencionados. En el segundo, continuaré con la exposición de su propuesta normativa en sintonía con las bases del *altruismo efectivo*. En el último apartado, expondré los fundamentos del intuicionismo social de Haidt y esbozaré una articulación entre descripción psicológica y normatividad ética, coherente con la propuesta del psicólogo social que, al mismo tiempo, conserve el propósito altruista de Singer.

## **ÉTICA DESCRIPTIVA: TRIBALISMO Y VÍCTIMAS IDENTIFICABLES**

En su libro *The Life You Can Save* (2010), Singer plantea un experimento mental,<sup>3</sup> donde presenta una situación hipotética en la que un hombre,

<sup>3</sup> Singer planteó el experimento mental por primera vez en un artículo de 1972.

caminando por un parque, se encuentra con un niño ahogándose en una fuente. Si bien posee un traje italiano lujoso, de más de 500 dólares, que puede arruinarse por el agua, el transeúnte no duda en meterse en la fuente para rescatarlo. El filósofo australiano resalta que una acción diferente, donde el hombre priorice su traje sobre la vida del niño, resultaría moralmente deleznable. A partir de allí, Singer se plantea la siguiente pregunta: ¿por qué es moralmente aceptable gastar \$500 en un traje si se podría usar ese dinero para salvar la vida de un niño haciendo una donación a una organización de ayuda internacional? No resulta coherente el hecho de que salvar a un niño ahogándose sea moralmente obligatorio, pero opcional si se trata de un niño desconocido.

En dicho texto, Singer menciona una serie de investigaciones que permiten explicar, al menos en parte, por qué sucede esto. Dos estudios son de particular relevancia para el filósofo: por un lado, el *efecto de la víctima identificable* (*identifiable victim effect*) y, por otro lado, el *provincialismo* (*parochialism*) o *tribalismo* (*tribalism*). El *efecto de la víctima identificable* se relaciona con el hecho de que se suele estar mucho más dispuesto a ayudar a personas concretas que a víctimas no identificables o estadísticas (Small y Loewenstein, 2003). En cuanto a la donación, hay más disposición a donar a una persona “de carne y hueso” que a desconocidos lejanos, como sucede con la mención abstracta de la existencia de alguien necesitado en algún rincón del mundo (Small, Loewenstein y Slovic, 2013). En otros términos, es más probable que las personas donen cuando se les muestra un niño específico, y menos probable cuando se les informa que “la escasez de alimentos en Malawi afecta a más de 3 millones de niños” (Singer, 2010: 46). En un texto seminal, Karen E. Jenni y George Loewenstein (1997) argumentaron acerca de tres posibles causas de este efecto:

1. Las víctimas identificadas son más *vívidas* que las víctimas estadísticas (Nisbett y Ross, 1980).
2. Mientras que las víctimas identificadas son determinadas, las víctimas estadísticas son probabilísticas. Esto implicaría que, como las personas en promedio son reacias a las pérdidas, salvar a una víctima identificada se consideraría evitar una pérdida concreta.
3. Mientras que la evaluación de una víctima identificada se hace *ex post* (después de ocurrido el evento), la de una vida estadística se hace *ex ante* (antes de que ocurra). Una interpretación posible es en clave de la relevancia

que podría poseer la *culpa* (Douglas, 1992), dado que “[l]a atribución de culpa es menos clara en el caso *ex ante*, ya que es imposible que las personas predigan y asuman responsabilidad por todas las tragedias que pudiesen llegar a ocurrir” (Small y Loewenstein, 2003: 6).

4. Se trata de la causa más sustentada a nivel empírico y se encuentra atada a otro efecto, el denominado *efecto del grupo de referencia*.

La primera causa se relaciona con la diferencia entre una aproximación puramente racional y una de impacto afectivo. La segunda causa también se encuentra en sintonía con la dicotomía afectividad-razonamiento, en este caso relacionada con la distancia emocional que se posee para con las estadísticas. En la tercera se incluye el impacto de lo afectivo, en relación con una emoción moral en particular: la culpa no ejerce, en general, su efecto a menos que se trate de una víctima concreta. Respecto de la cuarta causa, Deborah A. Small y George Loewenstein argumentan:

Las personas sienten una mayor preocupación por las víctimas a medida que el grupo de referencia del que forman parte se hace más pequeño [...]. Por ejemplo, una enfermedad que mata a 100 personas de un grupo de 100 se considera una calamidad, pero una que mata a 100 personas en todo el país se considera mucho menos perturbadora. Las víctimas identificables representan la distribución de riesgo más concentrada (una  $n$  de  $n$ ) porque dicho tipo de víctimas se convierten, de hecho, en su propio grupo de referencia. Por el contrario, una vida estadística tiene un denominador mucho mayor, porque el riesgo normalmente se distribuye entre una gran población. (2003: 6)

La interpretación estadística de los autores no supone que los individuos sean conscientes de este proceso a la hora de valorar más a una víctima identificada que a una lejana. Lo que subyacería es una tendencia más de orden afectivo, en clave con las tres causas anteriores. A su vez, este *efecto del grupo de referencia* estaría vinculado con el segundo concepto señalado por Singer, que analizaré a continuación.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Podría afirmarse que el *tribalismo* no está *necesariamente* asociado al *efecto grupo de referencia*. Por ejemplo, no es lo mismo confundir el denominador y distribuir el daño sobre únicamente las víctimas identificables, que tener un favoritismo por los *nuestros*.

El *provincialismo* o *tribalismo* puede entenderse como “una preferencia por favorecer a los miembros del propio grupo étnico, racial o lingüístico” (Bernhard, Fischbacher y Fehr, 2006: 912). Una definición un poco más detallada sería comprenderla como un efecto que ocurre:

[...] cuando un individuo codifica mentalmente a la población en miembros intragrupal y extragrupal, y coopera sólo con los miembros intragrupales. La cooperación condicional de este tipo es distinta de estrategias como el ‘toma y daca’, donde la decisión de cooperar está condicionada por las acciones previas de los otros. Los ‘provincianos’, al cooperar con otros, practican un favoritismo intragrupal condicionado a su proximidad espacial o similitud cultural. (Berg, Kim y Lee, 2021: 1)

Esta disminución de la interpelación moral, a medida que un otro se aleja de los grupos de referencia del individuo, posee diferentes grados de lejanía. Siguiendo al filósofo australiano (2011), podría hablarse de, al menos, tres niveles de prioridad a los que tiende el individuo promedio: en primera instancia, la familia; en segunda, los que comparten nuestra identidad social; y, al final, personas más allá de ese límite. Esto se evidencia estadísticamente con las tendencias de donación, ya que, en promedio, la ayuda brindada a otros países suele ser mínima en comparación con la que las personas ofrecen a su propio país (Singer, 2010: 68).

Ambos estudios poseen una influencia importante en las formas de interacción de las organizaciones caritativas para con sus donantes. Por ejemplo, como es mucho más probable que un individuo realice una donación si puede identificar en el destino un rostro en particular y no sólo una estadística, varias organizaciones han optado por la metodología del *padrinazgo* (*sponsorship*), según la cual el donante recibe información de personas específicas que van mejorando su situación gracias a su donación (por ejemplo, Erlandsson, Björklund y Bäckström, 2015).

Según Singer, tanto el *efecto de la víctima identificable* como el *provincialismo* o *tribalismo*, desde una perspectiva evolutiva, son dos caras de una misma moneda. La propensión a favorecer, por un lado, a víctimas identificables y, por otro, a personas que pertenecen a nuestro grupo, se relacionaría con las características del trayecto evolutivo de la especie humana:

Por muy incómoda que pueda resultar nuestra relativa indiferencia hacia los extranjeros, es fácil entender por qué somos así. Nuestra especie ha pasado millones de años evolucionando como mamíferos sociales con crías que necesitan el cuidado de sus padres durante muchos años. Durante la mayor parte de estos millones de años, era poco probable que los padres que no cuidaban a sus hijos durante dicho periodo de dependencia transmitieran sus genes. Por lo tanto, nuestra preocupación por el bienestar de los demás tiende a limitarse a nuestros parientes y a aquellos con quienes mantenemos relaciones de cooperación, y tal vez a miembros de nuestro propio pequeño grupo tribal. (Singer, 2010: 51)

De allí que, “[i]ncluso cuando se formaron los Estados-nación y la ética tribal comenzó a verse restringida por las exigencias de la sociedad en general, la intuición de que debíamos ayudar a los demás normalmente se extendió sólo a ayudar a nuestros compatriotas” (Singer, 2010: 52). En sintonía con este punto de vista evolutivo, Haidt señala que, a la tendencia a priorizar los individuos y grupos más cercanos, subyace una emoción moral especialmente relevante para los vínculos prosociales: la compasión. En sus palabras:

La compasión parece surgir del sistema de apego de los mamíferos, en el que tiene beneficios obvios como mediador del altruismo hacia los familiares [...]. La gente puede sentir compasión por completos desconocidos [...]; sin embargo, la compasión se siente más fuerte y fácilmente por los parientes y por otras personas con quienes se tiene una relación comunitaria estrecha. (Haidt, 2003: 862)

No obstante, Singer argumenta que la tendencia evolutiva a no vernos interpelados por la suerte de los desconocidos y a priorizar a los que forman parte de nuestro grupo más cercano, no conlleva que *debamos* resignarnos a que dicha propensión siga reproduciéndose indefinidamente:

Los patrones de comportamiento que ayudaron a nuestros antepasados a sobrevivir y reproducirse pueden, en las circunstancias tan diferentes de hoy, no ser de ningún beneficio para nosotros ni para nuestros descendientes. Incluso si alguna intuición o forma de actuar evolucionada fuera todavía conducente a nuestra supervivencia y reproducción, eso no lo haría correcto, como reconoció el propio Darwin. La evolución no posee una dirección moral. Una

comprensión evolutiva de la naturaleza humana puede explicar las diferentes intuiciones que tenemos cuando nos enfrentamos a un individuo en lugar de a una multitud de personas, o a personas cercanas a nosotros en lugar de aquellas que están lejos, pero no justifica esos sentimientos. (2010: 61)

En este punto, Singer da un salto de lo descriptivo a lo normativo. Para ahondar en su argumento normativo, introduce las teorías de *proceso cognitivo dual* como marco teórico de referencia. Según estas teorías y siguiendo el planteamiento del premio nobel de economía Daniel Kahneman (2012), el procesamiento cognitivo está dividido en dos Sistemas: el Sistema 1 (S1), que es rápido, requiere poco esfuerzo cognitivo y respecto del cual tenemos acceso a sus productos (generalmente denominados *intuiciones*), pero no a su proceso (es no consciente, no tenemos acceso a los pasos que dieron lugar a las intuiciones); y el Sistema 2 (S2), que es lento, requiere más esfuerzo cognitivo y respecto del cual tenemos acceso tanto a sus productos (generalmente denominados *razonamientos*) como a su proceso (ocurre dentro de la consciencia y podemos identificar los pasos que nos llevaron al producto).

### **ÉTICA NORMATIVA: EL PAPEL (DESANCLADO) DEL RAZONAMIENTO MORAL**

Con el fin de analizar cómo sería posible exceder las limitaciones de la moral humana, condicionada a favorecer la prosocialidad con los familiares más cercanos y ser indiferente para con los desconocidos, Singer explora el nivel psicológico de ambas tendencias, tomando como referencia los desarrollos del psicólogo Paul Slovic, quien formó parte de la investigación que articuló el *efecto de la víctima identificable* con la tendencia a realizar o no una donación (Small, Loewenstein y Slovic, 2013). Slovic es otro representante de las teorías de proceso dual y, de hecho, trabajó con Daniel Kahneman y Amos Tversky (1982).<sup>5</sup> Entre las diversas denominaciones de los procesos involucrados,

<sup>5</sup> Slovic posee la particularidad de que no sólo estudió las teorías de proceso dual en relación con la inferencia lógica (junto con Kahneman y Tversky), sino que también se aventuró a hipotetizar sobre su articulación con la cognición moral (junto con Small y Loewenstein).

este psicólogo prefiere diferenciar entre *Sistema afectivo* y *Sistema deliberativo*. Más allá de la diferencia terminológica entre Kahneman y Slovic, se podría entender a ambos pares conceptuales como intercambiables: S1, o afectivo; S2, o deliberativo.

Singer sostiene que, ante una *víctima identificada*, su presencia concreta favorece la activación del S1 y “arrastra nuestras emociones” (2010: 49). En otros términos, al presenciar de manera directa una situación donde la vida de un individuo determinado corre riesgo, este *Sistema*, más relacionado con la acción inmediata que el *Sistema deliberativo*, suscita que la persona se sienta interpelada por la situación vivida por ese otro y se vea involucrada en la suerte de ese individuo. Por el contrario, ante estadísticas que pasan primero por el *Sistema deliberativo*, aunque permite realizar un procesamiento consciente y es capaz de analizar la evidencia a detalle, no necesariamente se generará una interpelación *profunda* (esto es, una que se correlacione con un comportamiento moral efectivo). En sus palabras, “este conocimiento carece del impacto de algo que arrastre nuestras emociones como sí lo hace una sola persona necesitada” (2010: 49).

Así, articulando el desarrollo del filósofo australiano con las teorías de proceso dual, se puede interpretar que el S2 suele no ser suficiente para movilizar un comportamiento moral con quien no pertenece a nuestros grupos de referencia cercanos. Sería necesaria una interpelación a nivel del S1 para que el S2 pueda razonar de manera efectiva, respecto de por qué es importante ayudar a ese otro. En el momento en que un individuo es interpelado sobre el estado de vulnerabilidad de un otro, la movilización del S1 parece cumplir un papel fundamental. A su vez, el *provincialismo* o *tribalismo* explicita que esa movilización del S1 no es homogénea, sino que dependerá de la cercanía del individuo que precisa ayuda de sus grupos de referencia. Podemos sintetizar lo anterior en los siguientes puntos:

1. El S1 es, por lo general, necesario para una interpelación moral profunda.

---

Es decir, su investigación articula la aplicación de las teorías de proceso dual a nivel de la lógica y, a su vez, de la moral. Véase también Slovic, Peters, Finucane y MacGregor, 2005.

2. El S2, en la mayoría de los casos, no es suficiente para una interpelación moral profunda.
3. El nivel de interpelación moral favorecido por el S1 variará dependiendo del grado de cercanía del individuo que la suscite.
4. Si el S1 está cimentado en un procesamiento no consciente de orden emocional, esas emociones morales desempeñarían un papel cardinal en la interpelación moral profunda.

Al mismo tiempo que resalta la relevancia del S1 en una interpelación moral profunda, la articulación entre el *efecto de la víctima identificable* y el *provincialismo*, explicita que existe una suerte de *punto ciego* moral. A menos que las emociones morales subyacentes al S1 se pongan en marcha, es probable que, sólo con la activación del S2, no haya un comportamiento de auxilio por parte del individuo. Recuperando el ejemplo del niño de la fuente planteado anteriormente, si el S1 no se moviliza, con bastante probabilidad, el niño seguirá en la fuente.

A la luz de las investigaciones mencionadas y de la relevancia del S1 en una interpelación moral efectiva, Singer deriva una cuestión importante a nivel ético que continuó trabajando en textos posteriores: mediante un análisis razonado de la situación internacional, podemos tomar consciencia de que existe una responsabilidad moral para con personas en condiciones de hambruna, falta de cuidado médico y/o de refugio en otros lugares del mundo. Por tanto, se debe priorizar el análisis de datos e investigaciones que nos permitan tanto tener una comprensión detallada de la situación como hallar la forma más efectiva de llevar a cabo posibles soluciones, es decir, dar lugar al *altruismo efectivo* mencionado en la introducción. En otras palabras y en una clave normativa, el *Sistema deliberativo* debe prevalecer para superar las limitaciones que impone el *Sistema afectivo*. Ahora bien, esto no implica que el *Sistema afectivo* no sea importante para el filósofo, sino que es un punto de partida necesario:

Tu razonamiento puede decirte que deberías hacer algo sustancial para ayudar a las personas más pobres del mundo, pero es posible que tus emociones no te impulsen a actuar de acuerdo con este punto de vista. Si el argumento moral te convence, pero no estás lo suficientemente motivado para actuar en consecuencia, te recomiendo que en lugar de preocuparte por cuánto tendrías

que hacer para vivir una vida plenamente ética, haz algo que te resulte más significativo de lo que has hecho hasta ahora. Después observa cómo se siente. Puede que te resulte más gratificante de lo que hubieras imaginado. (2010: 172)

Para el filósofo, deberíamos buscar maneras de activar nuestro S1 para que nuestro S2 se ponga en marcha de la manera deseada, es decir, una en la cual seamos conscientes de la relevancia moral de personas que están más allá de nuestros grupos de referencia cercanos. Nótese que, si bien Singer explicita las limitaciones de la moral a nivel de una *ética descriptiva*, hay una cierta tensión con lo que él considera posible a nivel de la *ética normativa*. Con el fin de ahondar un poco más en esta tensión entre lo *descriptivo* y lo *normativo*, analicemos dos fragmentos de un texto posterior de Singer, donde argumenta la posibilidad de expandir progresivamente los círculos concéntricos del altruismo (2011). En el primero, resalta que al contemplar una perspectiva evolutiva de la moral:

[...] la ética pierde su aire de misterio. Sus principios no son leyes escritas en el cielo. Tampoco son verdades absolutas sobre el universo, conocidas por intuición divina. Los principios de la ética provienen de nuestra propia naturaleza como seres sociales y razonadores. Al mismo tiempo, una visión de la ética basada en la teoría de la evolución no tiene por qué reducir la ética simplemente a una cuestión de sentimientos subjetivos o elecciones arbitrarias. El hecho de que nuestros juicios éticos no nos sean dictados por una autoridad externa no significa que cualquier juicio ético sea tan bueno como cualquier otro. El razonamiento ético señala el camino hacia una evaluación de los juicios éticos desde un punto de vista objetivo. (2011: 149)

Singer examina rápidamente desde la desmitificación de tradiciones vetustas, que sería habilitada por una perspectiva evolutiva de la moral, hasta el razonamiento como una capacidad que nos faculta para un nivel ético normativo imparcial y objetivo, el cual excede y va más allá de las constricciones de la moral en términos descriptivos. Aquí hay un punto importante a desenredar: la idea de que un énfasis en la relevancia ética de las emociones nos llevaría, necesariamente, a “una cuestión de sentimientos subjetivos o elecciones arbitrarias” (2011: 149). En otros términos, o basamos la normatividad ética en una noción fuerte de razonamiento moral o perderemos la batalla frente

a las tendencias arbitrarias de nuestra moral evolucionada, a saber, caeremos en un egoísmo extremo o en una suerte de nihilismo darwinista (Suárez-Ruíz, 2021). En otra sección del mismo libro, Singer afirma:

El principio de consideración imparcial de los intereses resiste así los desafíos de alternativas que colocarían la ética sobre una base diferente. Sólo ella sigue siendo una base racional para la ética. Ésta es una conclusión importante, tan importante que la forma en que llegamos a ella justifica una breve reformulación. Al tomar decisiones éticas, intento tomar decisiones que puedan defenderse ante los demás. Esto requiere que adopte una perspectiva desde la cual mis propios intereses no cuentan más, simplemente porque son míos, que los intereses de los demás. Cualquier preferencia por mis propios intereses debe justificarse en términos de algún principio imparcial más amplio.<sup>6</sup> (2011: 109)<sup>7</sup>

Tanto en este libro como en *The Life You Can Save* (2010), Singer, en primer lugar, evidencia lo difícil que puede resultar, por un lado, sortear los efectos del sistema afectivo en nuestra falta de preocupación moral para con desconocidos y, por otro, exceder la tracción del *tribalismo* que marcó la evolución humana. No obstante, en segundo lugar, también señala que existe un tipo de razonamiento, en clave de la tradición ética filosófica, que puede acercarnos a un principio ético objetivo e imparcial.

<sup>6</sup> El principio de consideración imparcial de los intereses desarrollado por Singer supone, en parte al menos, el concepto de *equilibrio reflexivo* de John Rawls (1999 [1971]). En el libro citado, el filósofo australiano defiende el concepto de Rawls frente a críticas recibidas por parte de sociobiólogos como Edward Wilson (Singer, 2011: 78). Singer también recupera los estudios sobre el desarrollo moral de Lawrence Kohlberg para defender su postura (2011: 137). A la hora de desarrollar el intuicionismo social, Haidt (2001: 816) tomó como interlocutor crítico central del ámbito de la psicología moral a Kohlberg.

<sup>7</sup> En esta clave, de una expansión del círculo del altruismo favorecida por un razonamiento que llega a criterios imparciales, Singer sostiene: “[...] la ampliación del círculo moral debería empujarse hasta incluir a la mayoría de los animales” (2011: 120). En ese punto, conecta su preocupación sobre la donación a organizaciones caritativas con sus desarrollos en ética animal (2002).

Para Singer, habría dos modos en los que el *Sistema deliberativo* puede influir a nivel de la moral: en primer lugar, subordinándolo al *afectivo*, en consonancia con la preferencia casi exclusiva de los más cercanos; y, en segundo lugar, un *Sistema deliberativo* capaz de llegar al *principio de consideración imparcial de los intereses*, gracias al cual se lograría una consciencia de las desigualdades a nivel global y un comportamiento que exceda las limitaciones de nuestras herencias tribales. Este segundo tipo es aquel en el que debería fundarse una *ética normativa* propiamente dicha.

Resulta desorientador que Singer demuestre ser consciente de las limitaciones que impone el S1 sobre el S2, pero al proponer soluciones, vuelva a suponer un S2 capaz de superar su tracción sin demasiada dificultad. ¿Para qué dedicarle tanta atención a la *ética descriptiva* entonces? El *punto ciego* de la moral, aunque existe, sería un problema menor.

Sintetizando lo dicho hasta ahora, el *punto ciego* de la moral se explicita en el hecho de que el S2, sin el apoyo del S1, no garantiza una motivación suficiente para efectivizar un comportamiento moral. Paralelamente, siguiendo a Singer (hasta cierto punto al menos), el S2 sería necesario para que el *arrastre de las emociones* que habilita el S1 tenga una dirección más estable.<sup>8</sup> Ahora bien, ¿cómo sería posible una articulación entre el S1 y el S2 que favorezca cierto tipo de normatividad ética, pero que, al mismo tiempo, no suponga un S2 demasiado fuerte (como Singer) o un S2 demasiado débil (que nos limite al *provincialismo* y al *efecto de la víctima identificable*)? Trazaré una posible solución en el siguiente apartado, a la luz del intuicionismo social de Jonathan Haidt.

## **INTUICIONISMO SOCIAL Y APRENDIZAJE MORAL BOTTOM-UP**

Haidt define los *juicios morales* como evaluaciones (*bueno* o *malo*) de las acciones o del carácter de una persona en relación con un conjunto de virtudes consideradas como obligatorias por una cultura o subcultura particular (2001: 817). A su vez, enmarcado en las teorías de proceso dual aplicadas a

<sup>8</sup> Parafraseando a Kant, mientras que el S1 sin el S2 está *ciego*, el S2 sin el S1 está *vacío*.

la psicología moral, distingue dos tipos diferentes de procesos vinculados a la cognición moral que pueden ser causa de dichos juicios:

1. *Intuición moral* (análoga al S1 de Kahneman y al *Sistema afectivo* de Slovic).
2. *Razonamiento moral* (análogo al S2 y al *Sistema deliberativo*).

La *intuición moral*, refiere a la repentina aparición en la consciencia de un juicio moral, producto de procesos psicológicos rápidos y no conscientes que incluyen una valoración afectiva. Por ejemplo: “X es bueno” o “X es malo”, “X me gusta” o “X no me gusta”<sup>9</sup> (Haidt, 2001: 818). Se trata de un componente que suele no comprenderse como accesorio en los que Haidt denomina *modelos racionalistas* de la formación de juicios morales, es decir, aquellos generalmente centrados sólo en el papel causal del *razonamiento moral*.

Revisaré otra definición pertinente. Acudiendo a un texto más reciente, Haidt y Craig Joseph definen el término más general de *intuición* como:

[...] juicios, soluciones e ideas que surgen en la consciencia sin que seamos conscientes de los procesos mentales que llevaron a ellos. Cuando de repente sabes la respuesta a un problema sobre el que has estado reflexionando, o cuando sabes que te gusta alguien, pero no sabes por qué, tu conocimiento es intuitivo. Las intuiciones morales son una subclase de intuiciones en las que surgen sentimientos de aprobación o desaprobación cuando vemos o escuchamos cierta afirmación que alguien hace o cuando consideramos posibles opciones. (2004: 56)

En otros términos, la *intuición* es el *producto* consciente de un *proceso* emocional no consciente. Si puede decirse de algún modo, a grandes rasgos,

<sup>9</sup> A primera vista, podría considerarse que en este ejemplo estaríamos cayendo en un error al mezclar juicios propiamente morales (los dos primeros) con juicios estéticos del orden del gusto (los dos últimos). No obstante, los límites entre juicios del tipo “X es bueno” y “X me gusta”, en lo que a la formación de juicios morales a nivel psicológico respecta, son borrosos según el intuicionismo social.

que un *juicio moral* es una *intuición moral*,<sup>10</sup> en cuanto aparece en la consciencia de manera repentina (un *juicio intuitivo*), lo más preciso sería distinguir ambas nociones y entender el *juicio moral* como el producto, y la *intuición moral* como la causa. Por consiguiente, tenemos aquí una seguidilla causal: en primer lugar, el *proceso no consciente* (emocional); en segundo lugar, la *intuición moral* (consciente); en tercer lugar, el *juicio moral* (pasible de ser expresado).

Como adelanté, los *modelos racionalistas* se centran casi exclusivamente en el *razonamiento moral*. Siguiendo a Haidt, dicho modelo se constituye de la siguiente manera: la *situación disparadora* sería, por ejemplo, un conflicto moral vivido por el individuo suscita el funcionamiento de un proceso cognitivo; el *razonamiento moral* que, a su vez, causaría el *juicio moral*. El componente afectivo, en este modelo, se presenta como un *input* accesorio o, incluso, como un obstáculo a evitar. En otras palabras, desde el modelo racionalista, tal como es planteado por el psicólogo, se comprende que las *emociones* o *afectos*, que en el marco teórico haidtiano se revelan a la consciencia en forma de *intuiciones*, suelen tener un papel mínimo o incluso nulo. A su vez, dado que los individuos llegan a los juicios morales a través de un razonamiento consciente, el agente moral confecciona dicho juicio generalmente en soledad.

Haidt sostiene que, a la luz de los desarrollos en ciencias, como la Primatología (por ejemplo, de Waal, 1982, 1991, 1996; de Waal y Lanting, 1997; Goodall, 1986), la Psicología científicamente informada (por ejemplo, Wilson, 1993; Kagan, 1984) o la Neurociencia (por ejemplo, Damasio, 1996; Gazzaniga, 1985), el *modelo racionalista* de la formación de los juicios morales demuestra haber perdido vigencia (Haidt, 2001: 830). Tanto en relación con (1) la primacía causal del *razonamiento moral* por sobre la *intuición moral* (y las emociones que le subyacen) como con (2) la formación de juicios morales realizada por el individuo reflexionando en privado. El modelo propuesto por Haidt, contrapuesto al modelo racionalista, es el *intuicionismo social*. Según este modelo, sustentado en investigaciones científicas como las mencionadas, las *intuiciones morales* son, en general, la causa de los *juicios morales*. En

<sup>10</sup> Aunque no solamente, dado que, si bien de una manera mucho más limitada que en el modelo racionalista, en el modelo intuicionista social el juicio moral también puede ser generado por el razonamiento.

este contexto, el *razonamiento moral* posee el papel de racionalizar el juicio condicionado por el componente emocional no consciente, es decir, se encarga de hallar justificaciones plausibles a juicios afectivamente condicionados. Nótese cómo el psicólogo social invierte la relación que suponía el enfoque racionalista.

Ahora bien, dado que el papel del razonamiento parece quedar subordinado al de las intuiciones, ¿cómo puede darse el paso desde este modelo psicológico-moral, alternativo al racionalista, a una concepción ética normativa? La clave aquí está en la diferencia entre dos tipos de aprendizaje moral. Siguiendo a Haidt y Joseph (2004), existe, por un lado, un aprendizaje moral *de arriba hacia abajo* o *top-down*, asentado en un modelo racionalista y que supone un S2 fuerte capaz de doblegar las emociones y, por otro, uno que sería *de abajo hacia arriba* o *bottom-up*, el cual se adquiere inductivamente, atendiendo a ejemplos (no sólo de la vida real, sino también a través de cuentos infantiles o historias en general) y con una práctica continuada (2004: 62). Reflexionando sobre el vínculo entre la antigua teoría de la virtud aristotélica y la reciente investigación sobre las redes neuronales, los autores afirman:

Como han estado argumentando recientemente filósofos y científicos cognitivos, con respecto tanto a la moral como a la cognición en general, este tipo de aprendizaje no puede ser reemplazado por un aprendizaje de arriba hacia abajo [*top-down*], como la aceptación de una regla o principio y la deducción de respuestas específicas de él. Curiosamente, este aspecto de la teoría de la virtud muestra que Aristóteles fue un precursor de la aplicación actual de la teoría moral de las redes neuronales que están desarrollando Paul Churchland,<sup>11</sup> Andy Clark y otros. En este modelo, la mente, al igual que el cerebro, es en sí misma una red que se va sintonizando gradualmente con la experiencia. Con entrenamiento, la mente hace un trabajo cada vez mejor al reconocer patrones

<sup>11</sup> Curiosamente, Haidt y Joseph olvidaron mencionar a Patricia Churchland, pareja de Paul, quien ha investigado aún más que su esposo no sólo los correlatos neuroanatómicos de las decisiones y comportamientos morales y sus implicaciones a nivel ético, sino también la recuperación de Aristóteles como un filósofo moral que se adecúa bastante bien a estos nuevos conocimientos (Churchland y Suhler, 2022; Suárez-Ruiz y Cela-Conde, 2026).

importantes de entrada [*input*] y responder con los patrones apropiados de salida [*output*]. (2004: 64)

Influenciados por el pensamiento aristotélico, Haidt y Joseph ponen el acento en una formación moral que debe comenzar desde la infancia. Esta no se basa, por ejemplo, en la enseñanza y aplicación del *imperativo categórico* kantiano —que ellos consideran un enfoque de aprendizaje moral descendente o *top-down*—, sino en la exposición a relatos y ejemplos morales significativos que pueden volverse gradualmente más complejos. Este tipo de aprendizaje requiere un largo proceso de desarrollo. Como resultado, el adulto no necesitará recurrir constantemente a su razonamiento consciente ante un dilema moral, ya que contará con una forma de autorregulación interiorizada y desarrollada a lo largo del tiempo. Sobre su influencia aristotélica y, en particular, la importancia de una educación que fortalezca virtudes morales desde la infancia, los autores reflexionan:

Incluso Aristóteles supuso que al desarrollar las virtudes adquirimos una segunda naturaleza, un refinamiento de nuestra naturaleza básica, una alteración de nuestras respuestas automáticas. [...] Uno de los principios cruciales de la teoría de la virtud es que las virtudes se adquieren de forma inductiva, es decir, mediante la adquisición, principalmente en la infancia, pero también a lo largo de la vida, de muchos ejemplos de una virtud en la práctica. A menudo estos ejemplos provienen de la experiencia cotidiana del niño al construir, responder y recibir retroalimentación [*feedback*], pero también provienen de historias que impregnan la cultura. Cada uno de estos ejemplos contiene información sobre una serie de aspectos de la situación, incluidas las motivaciones de los protagonistas, el estado de ser de los protagonistas (sufriente, con discapacidad, hostil, rico, etc.), la categorización de la situación y la evaluación de la situación ofrecida por otros más experimentados. Sólo con el tiempo el aprendiz moral reconocerá qué información es importante retener y cuál puede ignorarse con seguridad. (2004: 61-62)

El punto de vista de Aristóteles sobre las *virtudes* sería relevante porque permite pensar en *emociones moldeables*, esto es, la *segunda naturaleza* habilita ver por sobre la *naturaleza básica*, innata, un aspecto relativamente flexible,

modificable mediante la experiencia y la adquisición de nuevos hábitos.<sup>12</sup> Según los investigadores, así podríamos comprender que “[u]na persona virtuosa es aquella que tiene las reacciones automáticas adecuadas ante acontecimientos y situaciones éticamente relevantes, por ejemplo, el sufrimiento de otra persona, una distribución injusta de un bien o una misión peligrosa pero necesaria” (2004: 61). Esas reacciones automáticas no son aquellas condicionadas por sesgos como el *tribalismo* o *el efecto de la víctima identificada*, sino las que pueden ser trabajadas a lo largo de un tiempo prolongado, desde la infancia, y que podrían contribuir a la expansión de los círculos concéntricos de los que habla Singer. Es decir, estas intuiciones adquiridas *de abajo hacia arriba*, en una suerte de *segunda naturaleza*, harían posible, a largo plazo, un altruismo efectivo.<sup>13</sup>

## CONCLUSIÓN

Siguiendo lo propuesto en la introducción, en este artículo explicité un supuesto psicológico que puede resultar problemático para la efectivización del *altruismo efectivo*, a saber, la idea de que es, en general, el razonamiento moral el causante de los juicios morales. Para ello, analicé la argumentación de Singer en relación con la responsabilidad moral de la donación. En dicho argumento, hallé que, cuando el filósofo australiano contempla la influencia de sesgos como el *efecto de la víctima identificada* y el *provincialismo* a nivel

<sup>12</sup> Otra influencia importante de Haidt y Joseph, en lo que Aristóteles refiere, es la noción de *virtud* según John McDowell (1979). Por otro lado, para el lector interesado en este tema, véanse Suárez-Ruiz, 2025a y 2025b.

<sup>13</sup> La propuesta de Haidt, apuntalada en su modelo psicológico moral alternativo al racionalista, se vincula con su distinción entre dos tradiciones éticas enfrentadas: la *ética del dilema*, la cual se centra en la resolución de conflictos morales hipotéticos, esto es, en el razonamiento moral; y, por otro lado, la *ética del carácter*, la cual considera con especial atención el proceso de adquisición de virtudes y, por tanto, la estrecha articulación existente entre el S1 y S2 (2006: 164). Mientras que el aprendizaje moral *top-down* se emparenta conceptualmente con la ética del dilema, el aprendizaje moral *bottom-up* lo hace con la ética del carácter. Sobre esto véase, también, Suárez-Ruiz, 2024.

de una *ética descriptiva*, al momento de pasar a una *ética normativa* comprende su influencia como accesoria. Este paso de lo descriptivo a lo normativo compromete su argumento con lo que Haidt denomina *modelo racionalista de la formación de juicios morales*.

Con el fin de esbozar una solución para esta articulación entre la *Psicología moral* y la *Ética normativa*, compatible con el propósito del *altruismo efectivo*, expuse los aspectos psicológico-morales que componen el intuicionismo social, un modelo alternativo y, en gran medida, opuesto al racionalista. En él, las intuiciones morales, fundadas en procesamientos emocionales no conscientes, causan juicios morales. A su vez, exploré la propuesta de Haidt y Joseph de un aprendizaje moral *bottom-up*. Diferente del *top-down*, fundado en el aprendizaje y la aplicación de criterios éticos y apuntalado en un modelo racionalista, el modelo *bottom-up* supone un aprendizaje gradual, que comienza en la infancia y es análogo a la inducción, favorece, a lo largo de los años, la adquisición de virtudes morales. Dichas virtudes, forjadas a lo largo de los años en los agentes morales involucrados, podrían favorecer un altruismo efectivo compatible con una psicología moral actualizada, es decir, una que contemple el mecanismo causal de los productos del S1 o *sistema afectivo* en la formación de juicios morales a nivel psicológico, caracterizadas por Haidt como *intuiciones morales*, y que, paralelamente, sea crítica con el antiguo y ya poco vigente modelo racionalista. Por último, a la luz de lo desarrollado, sostengo que el *punto ciego de la moral* no se soluciona suponiendo un razonamiento moral desanclado del componente *afectivo* de la cognición, sino a partir de una calibración fina, trabajada a lo largo de los años, entre los *Sistemas afectivo y deliberativo*.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los doctores Martín Daguerre, Leonardo González Galli y Antonio Diéguez por los constructivos aportes a las primeras versiones del artículo. También agradezco al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por el apoyo financiero.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Berg, Nathan, Jeong Yoo Kim y Kyu Min Lee (2021), “Why is parochialism prevalent?: An evolutionary approach”, *Journal of Economic Interaction and Coordination*, vol. 16, núm. 4, pp. 769-796.
- Berkey, Brian (2021), “The philosophical core of effective altruism”, *Journal of Social Philosophy*, vol. 52, núm. 1, pp. 93-115.
- Bernhard, Helen, Urs Fischbacher y Ernst Fehr (2006), “Parochial altruism in humans”, *Nature*, vol. 442, núm. 7105, pp. 912-915.
- Boyd, Robert y Joan B. Silk (2004), *Cómo evolucionaron los humanos*, Barcelona, Ariel Editorial.
- Chappell, Richard Yetter (2024), “Why not effective altruism?”, *Public Affairs Quarterly*, vol. 38, núm. 1, pp. 3-21.
- Churchland, Patricia S. y Christopher L. Suhler (2022 [c. 2014]), “Agencia y control: el rol subcortical en las buenas decisiones”, *Revista de Humanidades de Valparaíso*, núm. 20, pp. 231-250.
- Damasio, Antonio R. (1996), *El error de Descartes*, Santiago de Chile, Andrés Bello Editorial.
- de Waal, Frans B. M. (1996), *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- de Waal, Frans B. M. (1991), “The chimpanzee’s sense of social regularity and its relation to the human sense of justice”, *American Behavioral Scientist*, vol. 34, núm. 3, pp. 335-349.
- de Waal, Frans B. M. (1982), *Chimpanzee Politics*, Nueva York, Harper and Row.
- de Waal, Frans y Frans Lanting (1997), *Bonobo: The Forgotten Ape*, Berkeley, University of California Press.
- Douglas, Mary (1992), *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, Nueva York, Routledge.
- Erlandsson, Arvid, Fredrik Björklund y Martin Bäckström (2015), “Emotional reactions, perceive impact and perceived responsibility mediate the identifiable victim effect, proportion dominance effect and in-group effect respectively”, *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, vol. 127, núm. 1, pp. 1-14.
- Gabriel, Iason (2017), “Effective altruism and its critics”, *Journal of Applied Philosophy*, vol. 34, núm. 4, pp. 457-473.
- Gazzaniga, Michael S. (1985), *The Social Brain*, Nueva York, Basic Books.

- Goodall, Jane (1986), *The Chimpanzees of Gombe: Patterns Behavior*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Haidt, Jonathan (2006), *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, Nueva York, Basic Books.
- Haidt, Jonathan (2003), “The moral emotions”, en Richard J. Davidson, Klaus Rainer Scherer y Harold Hill Goldsmith (eds.), *Handbook of Affective Sciences*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 852-870.
- Haidt, Jonathan (2001), “The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment”, *Psychological Review*, vol. 108, núm. 4, pp. 814-834.
- Haidt, Jonathan y Craig Joseph (2004), “Intuitive ethics: How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues”, *Daedalus*, vol. 133, núm. 4, pp. 55-66.
- Jaeger, Bastian y Mark van Vugt (2022), “Psychological barriers to effective altruism: An evolutionary perspective”, *Current Opinion in Psychology*, vol. 44, núm. 1, pp. 130-134.
- Jenni, Karen E. y George Loewenstein (1997), “Explaining the ‘identifiable victim effect’”, *Journal of Risk and Uncertainty*, vol. 14, núm. 3, pp. 235-257.
- Kagan, Jerome (1984), *The Nature of the Child*, Nueva York, Basic Books.
- Kahneman, Daniel (2012), *Pensar rápido, pensar despacio*, Nueva York, Debate.
- MacAskill, William (2019), “The definition of effective altruism”, en Hilary Greaves y Theron Pummer (eds.), *Effective Altruism: Philosophical Issues*, Oxford UK, Oxford University Press, pp. 10-28.
- McDowell, John (1979), “Virtue and reason”, *Monist*, vol. 62, núm. 3, pp. 331-350.
- McMahan, Jeff (2016), “Philosophical critiques of effective altruism”, *Philosophers’ Magazine*, núm. 73, pp. 92-99.
- Nisbett, Richard E. y Lee Ross (1980), *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Nueva Jersey, Prentice-Hall.
- Rawls, John (1999 [c. 1971]), *A Theory of Justice*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Singer, Peter (2015), *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Ethically*, Londres, Yale University Press.
- Singer, Peter (2011), *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Nueva Jersey, Princeton University Press.

- Singer, Peter (2010), *The Life You Can Save: How to Play Your Part in Ending World Poverty*, Nueva York, Random House.
- Singer, Peter (2002 [c. 1975]), *Animal Liberation*, Nueva York, Harper Collins.
- Singer, Peter (1972), “Famine, affluence and morality”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 3, pp. 229-243.
- Skelton, Anthony (2016), “The ethical principles of effective altruism”, *Journal of Global Ethics*, vol. 12, núm. 2, pp. 137-146.
- Slovic, Paul, Ellen Peters, Melissa L. Finucane y Donald G. MacGregor (2005), “Affect, risk, and decision making”, *Health Psychology*, vol. 24, núm. 4, suplemento, pp. S35-40.
- Small, Deborah A. y George Loewenstein (2003), “Helping a victim or helping the victim: Altruism and identifiability”, *Journal of Risk and Uncertainty*, vol. 26, núm. 1, pp. 5-16.
- Small, Deborah A., George Loewenstein y Paul Slovic (2013), “Sympathy and callousness: The impact of deliberative thought on donations to identifiable and statistical victims”, en Paul Slovic (ed.), *The Feeling of Risk: New Perspectives on Risk Perception*, Londres, Routledge, pp. 51-68.
- Suárez-Ruíz, Ernesto Joaquín (2025a), “Metacognición como inhibición de intuiciones morales: ‘Sistema 3’ en el marco de las teorías de proceso cognitivo dual aplicadas a la psicología moral”, *Trans/Form/Ação*, vol. 48, núm. 6, pp. 1-18.
- Suárez-Ruíz, Ernesto Joaquín (2025b), “Lo descriptivo y lo normativo: oscilaciones al interior de la psicología moral a la luz del modelo intuicionista social”, *Voluntas*, vol. 16, núm. 2, pp. 1-21.
- Suárez-Ruíz, Ernesto Joaquín (2024), “¿Qué es la ‘ética preventiva’? Una indagación exploratoria”, *Euphyía*, vol. 17, núm. 33, pp. 114-138.
- Suárez-Ruíz, Ernesto Joaquín (2021), “Una revisión del ‘nihilismo darwinista’ de Carlos Castrodeza a la luz de un enfoque evolutivo de las emociones morales”, *Comprender: Revista Catalana de Filosofia*, vol. 23, núm. 2, pp. 29-48.
- Suárez-Ruíz, Ernesto Joaquín y Camilo Cela-Conde (2026), “La virtud aristotélica en la neurofilosofía de Patricia Churchland”, *Principia: An International Journal of Epistemology*, vol. 30, núm. 1, pp. 31-50.
- Tversky, A., Kahneman, D., & Slovic, P. (1982), *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases* (pp. 3-20).
- Wilson, James Q. (1993), *The Moral Sense*, Nueva York, Free Press.

**JOAQUÍN SUÁREZ-RUIZ:** Doctor en Filosofía, por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, y Magíster en Ciencias Humanas y Sociales, por la Université Bordeaux-Montaigne. Su formación de grado es como Profesor y Licenciado en Filosofía (FAHCE, UNLP) y como Profesor y Licenciado en Comunicación Audiovisual (FDA, UNLP). Actualmente es profesor de Lógica I (FAHCE, UNLP) y profesor de Neuroanatomía y Neurofisiología (Facultad de Psicología, UNLP). A su vez, forma parte de proyectos de investigación de la FAHCE, UNLP; de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario; y de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires. Es editor de la revista *Ludus Vitalis* (Universidad de Valparaíso, Chile).

D.R. © Joaquín Suárez-Ruiz, Ciudad de México, julio-diciembre, 2025.