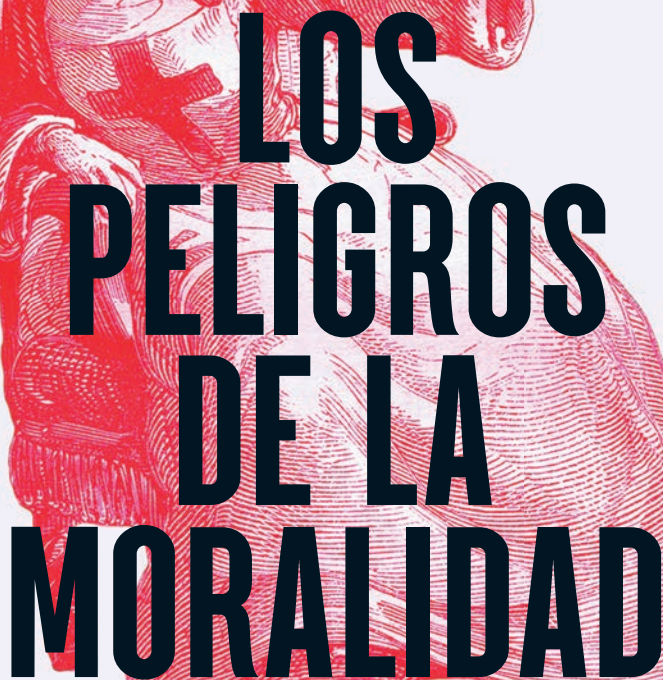


PABLO MALO

A red ink illustration of a woman with long hair, blindfolded with a black band. She is wearing a long, flowing dress and is pointing her right hand towards the right. The illustration is rendered in a sketchy, cross-hatched style.

LOS PELIGROS DE LA MORALIDAD

POR QUÉ LA MORAL ES UNA AMENAZA
PARA LAS SOCIEDADES DEL SIGLO XXI

Pablo Malo Ocejo

Los peligros de la moralidad

*Por qué la moral es una amenaza para
las sociedades del siglo XXI*

DEUSTO



La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías.

Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.

En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.

Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© Pablo Malo, 2021

© Centro Libros PAPP, S. L. U., 2021

Deusto, un sello editorial de Centro Libros PAPP, S. L. U.

Avda. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

www.edicionesdeusto.com

www.planetadelibros.com

Adaptación de la cubierta: Booket / Área Editorial Grupo Planeta a partir de la idea original de © Sylvia Sans Bassat

Primera edición en Colección Booket: noviembre de 2024

Depósito legal: B. 17.707-2024

ISBN: 978-84-234-3807-5

Impresión y encuadernación: CPI Black Print

Printed in Spain - Impreso en España

Sumario

Introducción.....	7
1. Darwin y el origen de la moral.....	15
2. Teorías evolucionistas de la moral.....	43
3. Algunos conceptos básicos de la psicología moral y evolucionista.....	77
4. La división Ellos/Nosotros y el tribalismo moral.....	145
5. La moralidad en el mundo moderno.....	203
6. La nueva religión de la Justicia Social Crítica.....	263
7. Los problemas y peligros de la moralidad.....	294
8. El futuro de la moralidad.....	319

Capítulo 1

Darwin y el origen de la moralidad

La moralidad es una ilusión colectiva de los genes. Necesitamos creer en la moralidad y, por tanto, gracias a nuestra biología, creemos en la moralidad. No hay fundamento «ahí fuera» más allá de la naturaleza humana.

MICHAEL RUSE

No puedo convencerme a mí mismo de que un Dios omnipotente y benevolente hubiera creado a propósito las *Ichneumonidae* [un grupo de avispas parásitas] con la expresa intención de alimentarse dentro de los cuerpos vivos de las orugas.

CHARLES DARWIN

Sin lugar a dudas, en el estudio de la moralidad hay un antes y un después de Darwin. Parafraseando a Theodosius Dobzhansky, podríamos decir que «nada en la moralidad tiene sentido si no es a la luz de la evolución». Darwin dinamita nuestra moralidad y supone el fin del mundo tal como lo conocíamos antes de él, el fin de la idea del bien y del mal. Ni Copérnico, que nos desplazó del centro del universo, ni Freud, que señaló que no éramos los

dueños de nuestra propia mente, ni la cosmología, ni la geología, ni ninguna otra rama de la ciencia supone un corte tan profundo en la yugular de la comprensión de nuestra naturaleza. Nada de eso es comparable a la revolución y el peligro que supone Darwin.

La cuestión es que, si nuestra naturaleza y nuestra historia filogenética y el estilo de vida de la especie fuera diferente, nuestras creencias morales serían diferentes. Al igual que a nosotros nos resultan repelentes las heces, pero a las moscas les atraen, también podría haber ocurrido con la prohibición de matar o cualquier otra norma moral. Si matar o cualquier otra acción que ahora consideramos mala hubiera aumentado la descendencia de nuestros ancestros, ahora sería considerada buena. El propio Darwin se dio perfecta cuenta de esto y escribió en *El origen del hombre*:

Yo no quiero mantener que cualquier animal estrictamente social, si sus facultades intelectuales llegaran a ser tan activas y elevadas como las del hombre, adquiriría el mismo sentido moral que nosotros. De la misma manera que diversos animales tienen su propio sentido de la belleza, aunque admiran objetos muy diferentes, así tendrían un sentido del bien y el mal, pero los llevaría a tomar diferentes líneas de conducta. Si, por ejemplo, para tomar un caso extremo, los seres humanos fueran criados en las mismas condiciones que las abejas, no habría duda de que nuestras mujeres solteras, al igual que las abejas obreras, creerían que es un deber sagrado matar a sus hermanos y las madres intentarían matar a sus hijas fértiles; y a nadie se le ocurriría interferir. No obstante, la abeja, o cualquier otro animal social, ganaría en este supuesto caso, tal como me parece a mí, un sentimiento del bien y el mal, o una conciencia.

Voy a insistir en este punto porque lo considero esencial para entender todo lo que vamos a tratar en este libro, y para ello vamos a realizar un pequeño experimento mental. Es sabido que la mantis religiosa hembra cercena la cabeza del macho durante la copulación (cuando el macho no consigue escapar). Imaginemos que esta especie hubiera sufrido una evolución social y cultural que le permitiera escribir un libro religioso como la Biblia o unos mandamientos mo-

rales. Si así fuera, la Biblia de la mantis religiosa, o uno de sus diez mandamientos, diría que está bien cortar la cabeza al macho durante la copulación, porque esta conducta aumenta la probabilidad de que las crías de la hembra sobrevivan y los individuos que no cortaban la cabeza al macho durante la copulación dejaron menos descendencia y fueron desplazados por los que sí lo hicieron. En la actualidad hay evidencia importante de que todo lo que encontramos moralmente atractivo en la naturaleza humana —el altruismo, el amor, la simpatía, la generosidad, la virtud, etc.— son también producto del mismo proceso de selección natural y cualidades que aumentaron el éxito reproductivo de los individuos de nuestra especie.

Pondré otro ejemplo. La *Diaea ergandros* es una especie de araña australiana. A lo largo del verano, las madres se ceban a sí mismas con todo tipo de insectos, de manera que, cuando llega el invierno, sus pequeños pueden chupar la sangre de las articulaciones de las patas de su madre. A medida que ellos beben, ella se debilita hasta que las crías se abalanzan sobre ella, le inyectan un veneno y la devoran como harían con cualquier otra presa. Bien, en la Biblia de esta especie de arañas comerse a las madres no estaría mal considerado desde el punto de vista moral.

Pasa lo mismo con la belleza, y el propio Darwin lo señala de pasada en el pasaje que hemos mencionado anteriormente. Como dice Steve Stewart-Williams en su libro *The Ape that Understood the Universe*: «Hallamos a los bebés lindos porque estamos diseñados para encontrarlos lindos. Si nuestros bebés fueran como pequeños monstruos grotescos según nuestras normas actuales, entonces eso es lo que nos parecería lindo y nuestros bebés actuales serían los pequeños monstruos grotescos».¹ Cada especie considera atractivas sexualmente características muy distintas, y lo que resulta atractivo para una especie no lo es para otras. No hay nada objetivo en una característica que la haga bella o atractiva sexualmente: nos resulta bella o atractiva porque hemos evolucionado (o hemos sido diseñados por la selección natural) para verla y sentirla así.

1. Stewart-Williams, S., *The Ape that Understood the Universe: How the Mind and Culture Evolve*, Cambridge University Press, 1992.

Llegamos así al núcleo del asunto, al nihilismo moral que supone la teoría de la selección natural. Filósofos como Michael Ruse o Richard Joyce señalan que nuestras creencias morales son ilusiones y las tenemos no porque sean ciertas, sino porque son útiles para regular nuestra vida social. Entender esto es muy contraintuitivo y mucha gente encuentra difícil aceptar que la capacidad humana para hacer el bien es producto del mismo proceso «estúpido» y «brutal» de la selección natural. Randolph Nesse expresa muy bien el «choque» que se siente cuando uno se da cuenta de esto:

El descubrimiento de que las tendencias para el altruismo están modeladas por nuestros genes es uno de los hechos más perturbadores de la historia de la ciencia. Cuando lo comprendí por primera vez dormí muy mal durante muchas noches intentando encontrar alguna alternativa que no supusiera un desafío tan grave para mi sentido del bien y el mal.²

La selección natural socava la idea de que existen unos criterios objetivos sobre los que apoyar la moralidad. A partir de Darwin, es imposible fundar la moralidad sobre bases sólidas objetivas, no hay moralidad ahí fuera, como dice Ruse. Igual que no hay colores ahí fuera, sólo longitudes de onda, tampoco hay moral ahí fuera, sólo actos que aumentan o disminuyen el éxito reproductivo. Los actos que aumentan el éxito reproductivo —el número de descendientes— persisten. Y esto da vértigo, como refleja Nesse.

Tradicionalmente, se había aceptado que Dios, o la religión, era la fuente de los valores morales. Esta teoría de que la moralidad se sustenta en Dios se llama técnicamente la «teoría del mandato divino», y parece implicar, como dijo Dostoievski, que, si Dios no existe, todo está permitido. Pero la falsedad de esta teoría ya la dejó establecida Platón hace más de dos mil años en el dilema de Eutifrón: ¿son buenas las cosas que Dios manda

2. Ridley, M., *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, Viking, 1997.

porque Dios las manda, o Dios las manda porque son buenas? Si decimos que las cosas son buenas porque Dios las manda, eso implica que, si Dios dijera que hay que torturar niños, entonces esa conducta sería buena y justa, lo cual es contrario a nuestra intuición moral. Los creyentes pueden argumentar que Dios no va a mandar esas cosas terribles porque Dios es bueno y sólo va a mandar cosas buenas. Pero esa salida asume que hay un estándar de lo que es bueno y malo que es independiente de Dios. Dios ya no sería el fundamento de la moralidad, porque esas cosas serían buenas aunque Dios no las mandara. Darwin viene a confirmar que, efectivamente, Dios no es el fundamento de la moral: nuestra capacidad moral, nuestro sentido moral, es producto de la selección natural.

Es decir, que intentos como los de Kant u otros filósofos de sostener que la moralidad se puede deducir a partir de la nada por pura deducción lógica no tienen ningún sentido. La razón nos puede permitir deducir nuevos principios morales, o nuevas conclusiones, pero siempre después de que hayamos establecido un principio ético fundamental. Y ese principio ético fundamental no tenemos donde apoyarlo. Podemos imaginarnos que decidimos que un universo con menos sufrimiento es preferible a un universo con más sufrimiento. A partir de esta premisa yo deduzco que, como los animales no humanos sufren también, debemos hacer todo lo posible para reducir su sufrimiento. La razón nos llevará a aceptar esas conclusiones morales, pero después de haber aceptado el principio fundamental. La razón no nos puede decir cuál es ese principio fundamental. Debemos empezar en algún sitio, sin ninguna justificación. Nuestro punto de partida es siempre una disposición, una intuición, un sentimiento de que algo es deseable moralmente. Pero no hay una justificación última para ello. Darwin nos quita el suelo sobre el que nos apoyamos.

Una visión darwiniana de la moralidad es una visión dura e incómoda. Implica aceptar que probablemente no existe Dios, que no hay otra vida, ni almas, que no hay una base objetiva para la moralidad ni un propósito para nuestro sufrimiento; que somos insignificantes en un cosmos vasto e impersonal, que nuestra existencia no tiene sentido ni significado, y que los efectos de nuestras

acciones desaparecerán sin dejar rastro. Y, a pesar de todas estas duras verdades, hay que esforzarse como si la vida tuviera sentido y luchar por un mundo mejor, sin promesas de una recompensa eterna ni de la victoria final.

Darwin fue muy consciente de que la selección natural era el fin del mundo tal y como se conocía hasta entonces, y las implicaciones morales, religiosas y sociales fueron, probablemente, las que retrasaron su publicación de la idea. Hay una diferencia clave entre Darwin y Alfred Russell Wallace, el otro artífice de la idea de la selección natural: que Darwin se dio cuenta de las implicaciones de esta idea, de adónde nos llevaba, mucho más allá de lo estrictamente biológico. Wallace, sin embargo, no fue capaz de integrar o de asumir las consecuencias para nuestra visión del ser humano y evolucionó a una postura en la que defendía que la selección natural no era aplicable a la inteligencia y otras facultades humanas. Darwin aguantó el tirón y persiguió la idea hasta sus últimas consecuencias, pero era consciente de sus implicaciones y por eso se retrasó tanto en publicarla. No sabemos quién fue el primer ser humano que fue consciente de la muerte, y es difícil imaginar el *shock* o el estado mental que ese individuo experimentó. Las comparaciones son odiosas, pero el estado mental que Darwin experimentó durante esos años en que fue el único ser humano que comprendió cómo habíamos llegado a ser lo que somos tuvo probablemente muchos puntos en común con aquella toma de conciencia ancestral de la existencia de la muerte.

No sabemos exactamente cuándo se le ocurrió a Darwin la idea de la selección natural. James Rachels ha investigado las implicaciones morales del darwinismo en su libro *Created from Animals* y la evolución de las ideas de Darwin hasta la publicación de *El origen de las especies*.³ En su autobiografía, Darwin dice que la idea se le ocurrió en octubre de 1838 y echa la culpa a la lectura de Malthus. Pero la autobiografía está escrita cuarenta años después de los hechos y ya sabemos que la memoria tiende a distorsionar las cosas. Como Darwin era muy obsesivo y meti-

3. Rachels, J., *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, 1991.

culoso y escribía todo en los cuadernos, los eruditos han estudiado con lupa el período 1837-1839 y han comprobado que no hay un momento concreto de iluminación, sino que es un proceso gradual de ir probando teorías, cambiándolas por otras, ir haciéndose preguntas, etc. Lo que sí parece es que para cuando se casó con Emma en 1839 ya la tenía más o menos definida.

Lo que es más seguro todavía es que en 1842, la época en que se trasladan a vivir a Downe, Darwin hace un boceto de cuarenta y ocho páginas explicando la selección natural y en 1844 escribe un ensayo de doscientas treinta páginas presentando la teoría en gran detalle y, además, arregló las cosas para que fuera publicado si a él le pasaba algo. Es decir, que hay prácticamente un largo retraso de veinte años desde que Darwin da forma a la teoría de la selección natural y el momento en que el mundo la conoce; y encima la publica sólo porque Wallace le manda la carta con la misma idea. ¿Por qué no publicó Darwin su idea inmediatamente, por qué esperó tanto? Darwin resuelve el problema más grande de la historia natural y entonces coge y se dedica a estudiar los percebes (cirripedia) durante un montón de años (1846-1854).

Parte de la explicación es que no quería crear problemas a sus amigos y a su familia. Estaba claro que la teoría iba a ser interpretada como un ataque a la cristiandad y Darwin quería evitar la controversia. Su nombre sería identificado con el ateísmo y es sabido que Emma era una pía mujer, y que Darwin nunca logró convencerla de la corrección de su teoría, a pesar de lo cual el matrimonio funcionó adecuadamente. Por eso, Darwin ponía excusas para no publicar, como que estaba puliendo la teoría, que necesitaba recopilar pruebas, etc. Pero la realidad es que en vez de dedicarse al gran libro que quería escribir deja eso y se dedica a los percebes. Una razón para este trabajo con los percebes es que Darwin sentía que su formación en geología era bastante buena, pero no así en biología, y que su trabajo en biología era muy superficial. Por ejemplo, están los famosos pinzones de las Galápagos. Darwin no se dio cuenta de que eran todos pinzones, se lo tuvo que decir un ornitólogo del British Museum. Por eso, él pensaba que podría cometer errores en su «Gran Libro» y los biólogos no lo tomarían en serio.

El botánico Joseph Dalton Hooker confirma esta necesidad que sentía Darwin de completar su educación y reconoce el gran salto en su formación tras el estudio de los percebes al entrenarse sistemáticamente en morfología, anatomía, distribución geográfica, taxonomía, etc. Pero Howard Gruber señala que esta explicación tradicional del retraso de Darwin es incompleta. Según Gruber, el resto de la explicación es el miedo, y no sólo miedo de la reacción y de tener que defender la evolución. La realidad es que hacia 1840 la idea de la evolución era ya una idea familiar, lo que no se conocía era su mecanismo, que es lo que aporta la selección natural. Lo que Darwin temía era una reacción adversa a la filosofía materialista que se encuentra en el núcleo de la idea de la selección natural.

Para explicar la evolución, otros autores de la época hablaban de fuerzas vitales, del poder de la mente, etc., pero para Darwin sólo había variación al azar y selección natural. En sus cuadernos Darwin ridiculiza la idea del alma como una cosa inmaterial separada del cuerpo. Escribe: «El pensamiento es una secreción del cerebro» y añade: «¡Oh, tú, materialista!». Treinta años después escribiría que «las más elevadas cualidades humanas» eran producto de fuerzas materiales, pero en 1840 tenía miedo. Darwin conocía la represión que había habido en la historia de la ciencia contra las nuevas ideas, cómo mucha gente con ideas impopulares fue condenada al ostracismo y otros tuvieron que publicar anónimamente. Pero Darwin tuvo un ejemplo cercano. Cuando era estudiante, uno de sus amigos leyó en la Plinian Society de Edimburgo un artículo con una fuerte orientación materialista y, después de su participación, borraron por completo su intervención de los registros de la sociedad. Darwin entendió el mensaje perfectamente.

Darwin tenía un conflicto interno porque, a pesar de todo lo anterior, él quería para sí la gloria científica del descubrimiento de la selección natural, por lo que se encontraba entre dos frentes. Como decíamos, el evolucionismo avanzaba, Herbert Spencer había publicado ya cosas, pero no era científico y no tenía una teoría para explicar la evolución. También se había publicado el libro *Vestiges of the Natural History of Creation*, de Robert Chambers,

(¡que estaba muy equivocado, ya que decía que el hombre venía de una rana!), y luego estaba Wallace (que había leído los *Vestiges* y le habían impactado).

Y Wallace iba dando avisos. En 1855 publicó un artículo en el *Annals and Magazine of Natural History* con el título «Sobre la ley que ha regulado la introducción de nuevas especies». Wallace no había llegado todavía a la «ley», pero iba en la buena dirección. La aparición de este artículo puso nerviosos a los amigos de Darwin y Lyell le dijo que no podía retrasarlo más, que debía publicarlo. Pero a pesar de todo ello Darwin seguía ¿muerto de miedo? y no lo hizo. Darwin escribió a Wallace y le felicitó por el trabajo a la vez que le daba a entender que él ya había explorado ese territorio y que había llegado a unas conclusiones que ya le explicaría más adelante, pero sin darle pistas. Lo que sí hizo Darwin cinco meses después de esta publicación de Wallace fue escribir una larga carta al botánico estadounidense Asa Gray explicándole la teoría de la selección natural. Parece que queda claro que la única razón de hacer esto era dejar constancia por escrito de que él había llegado antes.

Y entonces llega la carta de Wallace con la idea de la selección natural. Y Darwin se lleva un susto de muerte. Y es cuando viene la historia del apaño de Lyell, Hooker y la publicación conjunta. Si Wallace hubiera mandado la carta directamente a una revista la historia habría sido diferente. Pero la conducta de Wallace, yo creo, nos da también una pista de que no tenía la teoría tan elaborada como Darwin y no había pensado en todas sus consecuencias. Es muy probable que Wallace estuviera pensando en mariposas y pájaros y no se diese cuenta de que la selección natural se cargaba todo el orden establecido. Como decía, Wallace no aceptó que la selección natural se aplicara a las cualidades intelectuales del hombre, sólo a su cuerpo.

Esta reacción de aceptar la evolución hasta el «cuello» del ser humano, pero no de ahí para arriba, ha sido algo generalizado y lo sigue siendo. Sin duda, ésta es una de las razones por las que no se acepta la psicología evolucionista (aunque se disfracen las razones) en la actualidad. Un caso similar al de Wallace fue el de George Jackson Mivart, un biólogo destacado, miembro de la

Royal Society. Cuando se publica *El origen de las especies*, Mivart acepta la teoría de Darwin a pesar de ser católico. Se hizo amigo de Huxley, el gran defensor de Darwin, pero al final no pudo con ello. En 1869 visitó a Huxley y le dijo que se estaba rompiendo y entonces se convirtió en el líder de un grupo evolucionista disidente que mantenía que el cuerpo del ser humano había evolucionado por selección natural, pero que su alma espiritual y racional no. En algún punto de la historia natural Dios había interrumpido el curso de la historia humana para implantar el alma en él, convirtiéndolo en algo más que un simio.

¿Tenía razón Darwin al mostrar tanto miedo? Pues las reacciones que hubo a la publicación de *El origen de las especies* nos dicen que sí, y que las críticas al libro no fueron por razones biológicas, sino fundamentalmente morales: su repercusión sobre la religión, la filosofía, la idea del hombre, el libre albedrío, etc. Tenemos por ejemplo la reacción del principal crítico de Darwin, Samuel Wilberforce, el obispo de Oxford, que dice que cambia toda la condición espiritual y moral del hombre: «La supremacía del hombre sobre la tierra, el poder del lenguaje, el don de la razón humana, el libre albedrío y la responsabilidad, la caída del hombre y su redención, la encarnación del hijo de Dios [...], todo es irreconciliable con la degradante noción del bruto origen de aquel que fue criado a imagen de Dios y redimido por el Hijo Eterno».

Adam Sedgwick, profesor de Geología en Cambridge, que había alabado a Darwin y que se volvió contra él tras la publicación del *Origen* había mostrado esa misma reacción al leer los *Vestiges*, de Chambers. Le escribe a Lyell en 1845: «Si el libro es cierto [...] la religión es una mentira, la ley humana un montón de tonterías, la moralidad es luz de luna [...] y el hombre y la mujer son sólo unas bestias superiores». El propio Lyell, un hombre moderado, tuvo la misma reacción: «Si Chambers tiene razón, toda nuestra moralidad es en vano».

¿Y dónde nos deja esto? ¿El hecho de que nuestras creencias morales tengan un origen evolucionista implica que son falsas? ¿Implica esto que la moralidad es «luz de luna», como decía Adam Sedgwick, o que nuestra moralidad es en vano, como decía Charles Lyell? ¿Quiere decir esto que podemos hacer lo que

queramos, que no hay verdades morales? Los filósofos están divididos, pero nos lleva a una postura que se denomina *nihilismo* o *escepticismo moral*, y para explicarla voy a hacer una breve incursión en la filosofía moral.

«No existen valores objetivos»: así comienza J. L. Mackie su libro *Ethics: Inventing Right and Wrong*.⁴ Esta frase resume una postura filosófica que el propio Mackie llama «escepticismo moral» y que se ha llamado también «teoría del error moral» o «nihilismo moral». A lo largo de la historia nos hemos ido dando cuenta de que hemos estado equivocados acerca de muchas cosas: de que la Tierra era el centro del universo, de que el cuerpo contenía cuatro humores y que las enfermedades se debían a sus desajustes, etc. ¿Y si también estamos equivocados acerca de la moralidad? ¿Y si resulta que nada es moralmente bueno o malo? ¿Y si no existe la virtud, el vicio, la responsabilidad moral...? ¿Y si hemos estado equivocados y resulta que no existen valores morales? Esta mera idea puede parecer a muchos una locura, una idea peligrosa o, incluso, moralmente mala.

Muchos filósofos y pensadores han sospechado que la moralidad es un error, una ficción o una ilusión que nosotros mismos creamos, pero muy pocas personas se han sumado a esa forma de pensar. La discusión reciente de este tema la podemos situar en este libro de John Mackie donde él critica la creencia generalmente admitida, el realismo moral, que dice que la moralidad es real, que es algo que descubrimos y no algo que inventamos. Podemos hacer una comparación con el ateísmo para entenderlo mejor. Igual que un ateo afirma que las creencias de los creyentes acerca de la existencia de Dios son un error, los escépticos morales (o teóricos del error moral) afirman que las creencias de los realistas morales acerca de la existencia objetiva de reglas morales, prohibiciones, virtudes, vicios, valores, derechos y deberes son también un error y que estamos hablando de cosas que no existen.

Mackie da dos argumentos principales para defender su posición: el argumento de la relatividad y el argumento de la rareza (*queerness*).

4. Mackie, J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1977.

El argumento de la relatividad

Es un hecho que existe una gran variación en los puntos de vista morales tanto de una sociedad a otra como de una época histórica a otra, o, incluso, entre diferentes grupos y clases dentro de una comunidad (y, además, estas diferencias suelen ser irresolubles). Mackie dice que la mejor explicación de este fenómeno es que los juicios morales «reflejan adherencia y participación en diferentes formas o estilos de vida». A él le parece mejor explicación que pensar que existen hechos objetivos morales, pero que una cultura es superior y tiene acceso a ellos mientras que la cultura inferior (moralmente) no accede a esos valores. Por ejemplo, si dos culturas divergen con respecto a la monogamia, ¿sería lógico pensar que una de ellas disfruta del acceso a unos hechos morales acerca de la monogamia y la otra no? Mackie cree que es más lógico pensar que la monogamia se ha desarrollado en una cultura (por las razones culturales o antropológicas que sean) pero no en la otra y que los respectivos puntos de vista morales de cada cultura son resultado de esa diferente evolución. Si las cosas hubieran sido de otra manera, las normas morales de una cultura habrían sido diferentes. Y, también, cuando cambian los estilos de vida cambian las normas morales.

Por supuesto, estos argumentos se pueden criticar. Podemos plantear que por debajo de diferencias superficiales de carácter moral existen acuerdos morales a un nivel más profundo y que, por ejemplo, prácticamente todas las culturas del mundo estarían de acuerdo en que torturar niños por puro placer está mal moralmente. Veremos más adelante que, según Oliver Scott Curry, existen siete normas morales que se cumplen en todos los lugares del mundo:

- Ama a tu familia.
- Ayuda a tu grupo.
- Devuelve los favores.
- Sé valiente.
- Obedece a la autoridad.
- Sé justo.
- Respeta la propiedad de otros.

Pero hay un poderoso argumento, como hemos visto, a favor de la postura de Mackie procedente de la teoría de la evolución: si nuestra naturaleza y nuestra historia filogenética y el estilo de vida de la especie fuera diferente, nuestras creencias morales (incluidas esas siete normas que destaca Curry) serían diferentes.

Estos argumentos evolucionistas se llaman *argumentos evolutivos desacreditadores* (*evolutionary debunking arguments*).⁵ Los defensores de este punto de vista sostienen que la capacidad de hacer juicios morales es una capacidad adquirida evolutivamente, una adaptación. Según ellos, la evolución biológica no está dirigida a formar procesos generadores de creencias que son fiables en el sentido de que sean creencias acordes con una realidad moral exterior, sino procesos formadores de creencias que sean adaptativas, esto es, que favorecen la reproducción de los genes.

El argumento de la rareza

Este argumento tiene dos partes, una metafísica y otra epistemológica. La metafísica sostiene que, si de verdad existieran valores objetivos, entonces existirían en el mundo entidades, cualidades o relaciones de un tipo muy raro, totalmente diferentes a cualquier otra cosa que existe en el universo. La segunda parte es que para ser conocedores de esas entidades o relaciones deberíamos tener una facultad especial de percepción moral o intuición totalmente diferente de nuestras formas de conocer cualquier otra cosa. Abundando en ello, Mackie explica que, para que existieran propiedades morales, deberían existir «prescripciones objetivas», y son estas prescripciones objetivas (independientes de nuestro deseo o voluntad) las que nos obligarían a actuar de una manera determinada, lo que encuentra extraño. Es decir, habría ahí fuera obligaciones que simplemente están ahí, en la naturaleza de las cosas: hechos que requerirían ciertas formas de proceder, ciertas conductas.

5. Garner, R. y R. Joyce (eds.), *The End of Morality: Taking Moral Abolitionism Seriously*, Routledge, 2019.

Que existieran valores objetivos morales querría decir que el universo requiere ciertas cosas de nosotros, de un modo prescriptivo. Y esto es lo que Mackie encuentra extraño. Para él, la única manera en que esto sería posible es que existiera Dios: que un universo impersonal demande cosas de nosotros es raro, pero no que lo hiciera Dios. Cuesta dar sentido a una demanda sin que exista un «demandante». Sería raro que el mundo o la naturaleza humana estén diseñados para ser de una forma y no de otra, que exista una manera correcta de que las cosas sean, pero no tendría nada de raro si existiera Dios. Por tanto, para Mackie, sólo hay dos opciones: o rechazar el realismo moral o creer en Dios.

Suponiendo que esto sea verdad, ¿qué hacemos ahora? Los filósofos están divididos. El lector interesado en el tema puede profundizar en él leyendo el libro ya citado, *The End of Morality*, editado por Richard Garner y Richard Joyce, donde se recopilan doce ensayos de diferentes autores que tratan de dar respuesta a esta pregunta. Básicamente hay tres posturas:

- Abolicionismo: si el realismo moral es falso, debemos deshacernos de juicios, lenguajes y valores morales.
- Ficcionalismo: la moral es útil, así que vamos a seguir creyendo en ella; aunque sea mentira, vamos a hacer como que es verdad.
- Conservacionismo: hay que seguir creyendo, fingir que creemos no es suficiente para mantener los beneficios de la moralidad.

Vamos a finalizar aquí la incursión en las implicaciones filosóficas y morales de Darwin y la selección natural porque creo que no son importantes para los objetivos de este libro. La cuestión que sí quiero transmitir es que Darwin nos enseña que en nuestras decisiones morales influye nuestra naturaleza evolucionada y que nuestros códigos éticos nunca pueden trascender o escapar de estos orígenes evolutivos. Esto, a mi modo de ver, lo cambia todo. Como lectura complementaria sobre todo lo tratado hasta aquí recomiendo el libro de Steve Stewart-Williams *Darwin, God and the Meaning of Life: How Evolutionary Theory*

Undermines Everything You Thought You Knew. Es un libro serio y profundo, pero más ligero y ameno de leer que las obras filosóficas que he citado.

La moral como adaptación

Como ya he dejado dicho, me alinee con la postura que considera que la capacidad moral humana, la capacidad para considerar que existe el bien y el mal, es una adaptación. Una adaptación es cualquier rasgo o característica —sea física o de comportamiento— que ha sido escogida por la selección natural porque aumenta el éxito reproductivo. El ojo o el apego materno-filial serían ejemplos de características —una física y la otra conductual— que son adaptaciones. Marc Hauser ha propuesto una analogía bastante apropiada entre la capacidad moral humana y la capacidad para el lenguaje.⁶ El ser humano tiene un instinto o una capacidad innata para hablar una lengua, pero la cultura es la que decide qué lengua hablará el individuo según el entorno en el que haya nacido. De la misma manera, tendríamos una capacidad para distinguir el bien del mal, pero en distintas culturas habría diferentes normas o lenguajes morales, y lo que se considera bueno o malo varía de un lugar a otro. En este apartado voy a explicar las razones por las que diversos autores consideran que tenemos una capacidad/instinto o sentido moral que está en parte «cableado» en nuestra naturaleza y que no somos tablas rasas morales (Steven Pinker lo considera un sexto sentido). El ambiente, en nuestro caso la cultura, es tremendamente importante en todo lo que tiene que ver con la moralidad, pero la cultura —y sus mecanismos, como el aprendizaje o la socialización— no operan en el vacío. Las pruebas que inclinan a pensar de esta manera serían las siguientes.

6. Hauser, M. D., *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, Abacus, 2008. Versión castellana de Miguel Candel, *La mente moral: cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*, Paidós, 2008.

El embrión de la moralidad aparece en otros animales

Según diversos autores, el sentido moral no surge *de novo* en los humanos, sino que tiene una filogenia, es decir, una historia, y aparecería ya de forma rudimentaria en otros animales sociales como los primates. Un autor que ha estudiado especialmente esta evolución de la moral desde los primates a los humanos es Frans de Waal, y voy a centrarme en las ideas que expresa en su libro *Primates y filósofos*.⁷ Frans de Waal suele decir que los «ladrillos» de la moralidad aparecen ya en los primates, aunque lógicamente no podemos hablar de una moralidad comparable a la humana.

Por un lado, De Waal critica lo que llama «teoría del barniz moral» (*moral veneer*), según la cual la moralidad sería en nuestra especie una capa tan vistosa como tenue que recubre un núcleo inmoral o amoral. Es un argumento bastante extendido que se repite mucho: que los humanos somos malos por naturaleza y que Dios, o la religión, hace buena a la gente. Se le suele llamar el «error de Huxley», porque fue Thomas Huxley quien lo formuló en una famosa conferencia en 1894: «El progreso ético [...] depende [...] de combatir nuestra naturaleza». Esta visión supone que la naturaleza del hombre es egoísta, cruel y competitiva, y que es la religión, o Dios, la causa de que seamos cooperadores y altruistas. Bien, actualmente hay evidencia de sobra de que todo lo que encontramos moralmente atractivo en la naturaleza humana —el altruismo, el amor, la simpatía, la generosidad, la virtud, etc.— es también producto del mismo proceso de selección natural. No hay ningún problema en que genes egoístas usen individuos nada egoístas para conseguir sus objetivos y, en un determinado nivel de complejidad y organización social, desde luego que les compensa hacer que sus vehículos no sean egoístas. Para De Waal el ser humano es bueno, y esa bondad —no podría ser de otra manera— tiene un contexto biológico y evolutivo, y puede rastrearse en nuestros parientes más cercanos y en otros mamíferos sociales.

7. De Waal, F., *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Paidós, 2007.

Los grandes simios compartimos respuestas involuntarias (no escogidas y prerracionales), fisiológicamente apreciables (observables) ante las circunstancias de otros. Una parte fundamental de esta respuesta es la empatía, que para De Waal es un contagio emocional que permite identificar las necesidades de otros. La empatía puede apreciarse en diversas especies animales, mientras que sólo en los grandes simios puede observarse la simpatía, un concepto relacionado que según Eisenberg es una respuesta afectiva consistente en sentimientos de pena o preocupación por otro individuo necesitado o en apuros, y que va más allá de sentir la misma emoción que el otro individuo. La empatía es una identificación, es sentir lo que el otro siente, pero la simpatía es un proceso ulterior, es sentirse concernido por cómo siente el otro. Las respuestas emocionales, entre ellas la empatía, son la base de la moralidad. A partir de ella existen otras, como el altruismo recíproco (ubicuo en la biología como mecanismo evolutivo) o un cierto sentido de la justicia que De Waal ha intuido experimentalmente a partir de los comportamientos de simios (son famosos sus vídeos en los que un macaco se enfada porque a otro le dan una recompensa mejor). La moralidad de los seres humanos, por tanto, está en continuidad con la conducta de otros animales, es constitutiva y biológica, y no se limita a un mero barniz.

Asimismo, establece una evolución de la moralidad en tres niveles. El primero es el del sentimiento moral, constituido por la empatía y la reciprocidad, pero también por la represalia, la resolución de conflictos y un cierto sentido de la justicia. Para De Waal, este nivel está presente en humanos y primates.

El segundo nivel es el de la presión social, orientada a que todos los miembros de la comunidad se comporten de modo que se favorezca una forma de vida en cooperación. Las herramientas constitutivas son la recompensa, el castigo y la reputación (todas ellas elementos de control y presión social). De Waal encuentra este nivel en otros primates, pero el bien de la sociedad en su conjunto es una dimensión netamente humana.

El tercer y último nivel es el del juicio y el raciocinio, que entraña la interiorización de los objetivos y necesidades de los de-

más, de manera que pueda dirigir nuestra propia conducta y se razone lógicamente. Esta dimensión de la moralidad sería netamente humana.

La moralidad aparece de forma muy temprana en los niños

Paul Bloom es un psicólogo que ha estudiado la moralidad infantil y ha llevado a cabo multitud de experimentos cuyos resultados recogió en su libro *Just Babies*.⁸ En este libro intenta demostrar que los niños no son tablas rasas morales, sino que vienen al mundo con una moralidad ya cableada, aunque sea de manera rudimentaria. Tal vez, muchos de nosotros damos por hecho que los niños son egoístas por naturaleza y que el papel de la sociedad, y especialmente de los padres, es transformarlos de pequeños psicópatas en seres civilizados. Pero ésa no es la realidad. Lo que la psicología del desarrollo, apoyada por la biología evolucionista y la antropología cultural, nos enseña es que muchos aspectos de la moralidad son naturales en nosotros. Algunos de ellos son:

- Un sentido moral, una capacidad para distinguir entre buenas y malas acciones.
- Empatía y compasión, es decir, sufrir con la pena de los que los rodean e intentar hacer algo para que esa pena desaparezca.
- Un sentido rudimentario de la imparcialidad y la igualdad, una tendencia a favorecer repartos equitativos de los recursos.
- Un rudimentario sentido de la justicia, un deseo de que se recompensen las buenas acciones y de que se castiguen las malas.

8. Bloom, P., *Just Babies: The Origins of Good and Evil*, The Bodley Head, 2013.

Muchos de estos experimentos, que no voy a describir en detalle, se realizan con bebés de meses, mucho antes de que sepan andar o hablar. Se les muestra, por ejemplo, escenas, o vídeos, donde una figura geométrica intenta subir por una cuesta y otras figuras le ayudan o se interponen en su camino. Luego se observa qué figuras prefieren los niños, y se ve que son las que intentan ayudar (las buenas) y no las que obstaculizan (las malas). Los niños intentan también ayudar espontáneamente a adultos que lo necesitan y lloran cuando otros niños lloran (sobre todo las niñas). También favorecen instintivamente un reparto equitativo de los recursos y muestran aversión a la desigualdad (al igual que los monos o los perros), y son muy sensibles a la comparación social. Por ejemplo, prefieren un reparto de fichas 1/1 a un reparto 2/3. Es decir, prefieren recibir sólo una ficha, y que otro niño reciba también una, a recibir dos fichas, pero que el otro niño reciba tres.

Todos estos hallazgos coinciden con los resultados de investigaciones en chimpancés y en adultos, y apoyan la existencia de una capacidad innata para la moralidad. Pero merece la pena resaltar que Bloom se distancia del punto de vista más en boga actualmente, que es el de considerar que la moralidad del adulto se basa sobre todo en sentimientos instintivos, o en sesgos inconscientes. Esa visión es la de Jonathan Haidt (del que hablaremos más adelante) y Bloom la rechaza explícitamente, así como las ideas del filósofo David Hume (la razón es la esclava de las pasiones). Concede que Hume (y Haidt) tienen parte de razón, porque sin esa configuración instintiva moral no podríamos ser seres morales. Concede que muchos de nuestros razonamientos morales son instintivos y no son el resultado de la razón, pero concluye que todo eso no muestra que la razón sea irrelevante. Según él, sí podemos justificar con la razón muchas otras intuiciones morales, como que no hay que conducir borrachos, y las podemos justificar en función del daño que podemos producir a otras personas.

Para Bloom la teoría correcta de nuestras vidas morales tiene dos partes. Empieza con lo que traemos de fábrica al nacer, que es sorprendentemente rico: los niños son animales morales equi-

pados por la evolución con empatía y compasión, la capacidad de juzgar las acciones de los otros e incluso un sentido rudimentario de la igualdad y la justicia. Pero somos más que niños. Una parte crítica de nuestra moralidad —gran parte de lo que nos hace humanos— emerge en el curso de la historia de la humanidad y del desarrollo individual. Es producto de nuestra compasión, inteligencia, imaginación y capacidad de razonar. Esta capacidad de razonamiento es la misma que utilizamos para desarrollar teorías científicas o resolver problemas prácticos. Según Bloom, es la que ha impulsado el progreso moral a lo largo de la historia: al igual que hemos usado la razón para realizar descubrimientos científicos, como la existencia de los dinosaurios, de los electrones, o de los gérmenes, la hemos usado también para realizar nuestros descubrimientos morales, como la maldad de la esclavitud.

La capacidad moral es universal

La moralidad, como el lenguaje, aparece en todas las culturas. Todas las culturas tienen una lengua y todas diferencian entre el bien y el mal. Hay diferencias en lo que se considera bueno y malo en unas culturas y en otras, pero también parecen existir ciertas regularidades. En ninguna cultura se considera que al amigo hay que tratarlo mal o que no hay que devolver los favores, o que es bueno hacer daño a otra persona sin ningún motivo. Hablaremos de ello más adelante.

La capacidad moral tiene un sustrato neurobiológico

Abordaré este aspecto en el siguiente apartado. Pero vemos casos en los que lesiones cerebrales o trastornos como la psicopatía afectan a la conducta moral. Esto sugiere que existe un hardware moral —influido por factores genéticos moldeados por la selección natural— sobre el que se ejecutan las normas morales de cada cultura, al igual que existe un hardware cerebral sobre el que se ejecuta el lenguaje. Si intentamos que una criatura que

carece del hardware necesario para el lenguaje (como un ratón o un mono) aprenda a hablar o a distinguir el bien del mal, no lo vamos a conseguir.

Hemos visto las razones por las que muchos autores piensan que la capacidad moral es una adaptación. Todas tienen problemas y ninguna es concluyente, pero tomadas en conjunto creo que sí sugieren que la moral es una adaptación. La explicación alternativa sería considerar que la moralidad es un subproducto, es decir, que no ha sido producto directo de la selección natural, sino el resultado de otros procesos o mecanismos psicológicos que sí han sido moldeados por la selección natural. En cualquier caso, siempre estará detrás la selección natural.

En el siguiente capítulo veremos algunas teorías sobre el origen y los componentes de nuestra mente moral, pero la mayoría de los psicólogos morales estarían de acuerdo en que es una adaptación que incluye, entre otras, las siguientes características:

- La capacidad de experimentar las emociones morales de la culpa, la vergüenza, el orgullo y el asco.
- La capacidad de distinguir entre preferencias y deseos, por un lado, y lo que «debemos» hacer, por otro. A esto se le llama a veces «la capacidad de interiorizar las normas morales» de forma que se ven como objetivas.
- Una «teoría de la mente», es decir: la capacidad de reconocer que otras personas tienen otros deseos, preferencias e intenciones y una capacidad para intuir lo que piensan y sienten basándonos en su comportamiento, y ser capaces de entender su perspectiva (y a veces incluso de empatizar).
- La capacidad de formar intenciones conjuntas, lo que permite coordinar actividades; la capacidad de pensar «vamos a hacer esto juntos» y adquirir un compromiso para esa acción conjunta.
- La capacidad para el altruismo con extraños, con personas que no son de nuestra familia.
- La capacidad de determinar quién es un compañero o socio fiable para cooperar y quién no lo es.

- La capacidad para simpatizar y empatizar cuando presenciemos el sufrimiento ajeno y reaccionar con una aversión hacia ello y con ganas de ayudar.
- Un potente sentido de identidad moral con una gran capacidad de motivación. La tendencia a demostrarnos a nosotros mismos y a los demás que somos morales, que somos fiables, que se puede confiar en nosotros para cooperar.
- La capacidad de aplicar normas morales a situaciones nuevas que no hemos experimentado antes; es decir, la capacidad de realizar una serie de operaciones cognitivas y racionales en materias morales, en definitiva, un razonamiento moral.

El cerebro moral

Como decía anteriormente, hay datos, que voy a revisar a continuación, que confirman que existe una red «neuromoral» en el cerebro, es decir, un «órgano» o hardware dedicado a la moralidad. No podemos hablar estrictamente de un «cerebro moral» porque estas redes cerebrales no se dedicarían en exclusiva —como casi ninguna otra región cerebral, por otra parte— a las acciones, creencias o conductas morales. Las funciones de estas áreas cerebrales pueden incluir la capacidad de tomar decisiones, el autocontrol, la impulsividad, etc. Pero sí parece claro que influyen también de forma relevante en la moralidad.

Si existe un «sentido moral», como sostengo que existe, debería haber unos mecanismos cerebrales para la moralidad y deberían existir pacientes con trastornos cerebrales que tuvieran una moralidad dañada. Y es en esto en lo que me voy a centrar ahora, en las pruebas de que esa moralidad innata tiene un asiento en el cerebro, y para ello me voy a referir a ciertos cuadros clínicos y a estudios de resonancia magnética funcional en sujetos normales, en psicópatas, en psicopatías adquiridas por lesiones cerebrales y en la demencia frontotemporal. La evidencia neurobiológica apunta a una zona, la corteza prefrontal ventromedial (CPFVM), especialmente en el lado derecho, y a algunas otras áreas relacionadas con ella.

Pido al lector que no se asuste por las regiones cerebrales y las siglas que vienen a continuación. Lo esencial es que en el funcionamiento moral intervienen regiones que tienen más que ver con las emociones junto con otras que tienen más que ver con el funcionamiento racional y cognitivo. En los estudios de Joshua Greene, que ahora citaré, se ha visto que, cuando nuestras acciones morales se basan en principios morales (lo que se llama «ética deontológica») se activan regiones cerebrales relacionadas con las emociones. Por el contrario, cuando hacemos juicios basados en las consecuencias de nuestras acciones (lo que se llama «utilitarismo»), se activan regiones cerebrales relacionadas con el funcionamiento cognitivo. Los filósofos y psicólogos siguen discutiendo si nuestros juicios morales son más bien intuitivos o si son fruto del razonamiento lógico. Parece que intervienen ambos factores.

Los investigadores han realizado resonancias magnéticas funcionales (RMf) a personas normales mientras se enfrentaban a una serie de dilemas morales. Las principales regiones implicadas en estas tareas han sido la corteza prefrontal ventromedial (CPFVM) y la adyacente corteza orbitofrontal y ventrolateral (COF/VL), la amígdala y la corteza prefrontal dorsolateral (CPFDL). La CPFVM añade valor emocional y moral a los sucesos sociales, anticipa sus resultados futuros y participa en la teoría de la mente (ToM), la empatía, la atribución de intención y tareas relacionadas. La COF/VL media las respuestas sociales asertivas e inhibe respuestas impulsivas, automáticas o amigdalares. La amígdala media da respuesta a las amenazas y el aprendizaje aversivo social y moral. La CPFDL aplica un análisis racional a las situaciones morales.

Simplificando, la región esencial de este sistema neuromoral sería la corteza prefrontal ventromedial (CPFVM). En los estudios de Joshua Greene con los famosos dilemas de los tranvías esta zona se activa en los «dilemas personales», es decir, en el malestar que se siente ante la idea de ser el agente directo que provoca un daño, como en el caso de tirar a una persona desde el puente para que impida el paso al tranvía. La CPFVM participa en las

emociones prosociales, afirmativas y de vínculo social. También participa en la culpa junto con la corteza orbitofrontal derecha. La CPFDL se activa, por el contrario, en los dilemas impersonales, en los que nosotros no somos la causa directa del daño (como en los dilemas en los que el sujeto simplemente activa la aguja para que el tranvía cambie de vía). En conjunto, Joshua Greene y sus colaboradores han desarrollado una teoría de un proceso doble del juicio moral,⁹ según la cual los juicios deontológicos característicos (por ejemplo, la desaprobación de matar a una persona para salvar a varias otras) son impulsados por respuestas emocionales automáticas (implicación de la CPFVM), mientras que los característicos juicios utilitarios (por ejemplo, la aprobación de matar a una persona para salvar a varias otras) son impulsados por procesos cognitivos controlados (implicación de la COF/VL y la CPFDL). De todos modos, esta hipótesis no está consensuada y no es apoyada por otros investigadores.

En experimentos de «castigo altruista», el deseo de castigar a los que violan las normas morales, también se activa la CPFVM. Por otro lado, la teoría de la mente (ToM) y la empatía son dos procesos muy relacionados con la moral. La ToM implica a la CPFVM, que facilita la apreciación de que los demás tienen pensamientos sentimientos y creencias. Los aspectos cognitivos de la empatía, como adoptar la perspectiva de otra persona e identificarse con ella, también implican a la CPFVM.

Estudios en psicópatas

Los psicópatas muestran señales de carácter psicofisiológico, como por ejemplo una mínima alteración de la frecuencia cardíaca, de la conductividad de la piel o de la respiración cuando se les muestran imágenes que provocan miedo, estrés o desagrado. Y tienen también una respuesta autonómica disminuida ante el

9. Greene, J. D., «Why Are VMPFC Patients More Utilitarian? A Dual-Process Theory of Moral Judgement Explains», *Trends in Cognitive Science*, vol. 11, n.º 8, pp. 322-323.

malestar de los demás, así como un reconocimiento disminuido de las expresiones de miedo y tristeza.

Kent Kiehl ha realizado pruebas de neuroimagen a cientos de psicópatas y observa que no aprenden del castigo y no inhiben sus conductas de riesgo. En sus estudios, resumidos en su libro *The Psychopath Whisperer*,¹⁰ encuentra una reducción de la sustancia gris en toda una serie de estructuras frontales y en lo que él llama «la región paralímbica», que implica todas las estructuras que hemos mencionado hasta ahora. Además, existe una relación entre esta reducción de sustancia gris y el grado de psicopatía: a menos volumen de corteza prefrontal, mayor tendencia a las conductas psicopáticas.

Por otro lado, los psicópatas tienen una función reducida de la amígdala, lo que hace que no tengan miedo, porque esta estructura está implicada en el condicionamiento aversivo y del miedo. Varios estudios en animales muestran que la disfunción temprana de la amígdala da lugar a disfunciones en la CPFVM y en la COF/VL. Esto puede hacer que los psicópatas no sientan aversión ante el daño a los demás y el sufrimiento de la víctima.

Estudios en psicopatía adquirida

Así como los psicópatas clínicos «normales» o «naturales» presentan estas alteraciones que comentamos sin que se deban aparentemente a procesos adquiridos (sería un problema del neurodesarrollo en el que pueden intervenir también factores genéticos), existen casos de lesiones cerebrales sobrevenidas que provocan conductas similares a las de los psicópatas, lo que podemos considerar una psicopatía adquirida. Hemos de mencionar aquí el famoso caso de Phineas Gage, que sufría lesiones en la CPFVM (y otras zonas), pero también hay muchos ejemplos de pacientes que han sufrido traumas, tumores, infecciones o roturas de aneurismas en CPFVM

10. Kiehl, K., *The Psychopath Whisperer: Inside the Minds of Those Without a Conscience*, Oneworld, 2014.

y COF/VL. La conducta de estos individuos es desinhibida e irresponsable, y son incapaces de controlar su conducta social, insensibles a los patrones normales de lo correcto y más proclives a la violación de los valores. Muchos de ellos juegan, se gastan el dinero sin control, son incapaces de mantener su trabajo y en numerosas ocasiones acaban divorciados por su comportamiento anómalo. Estos individuos muchas veces no pueden contener la agresión y tienen conductas violentas, y algunos de ellos no tienen tampoco ningún tipo de remordimiento o culpa. Comparados con sujetos normales, juzgan tranquilamente que las violaciones de las reglas morales son aceptables.

Me gustaría enfatizar una característica que considero importante, porque es un error que se comete con frecuencia al juzgar a estos pacientes y a los psicópatas de neurodesarrollo (los normales). Los sujetos con lesiones de la CPFVM mantienen el conocimiento y el razonamiento moral. Es decir, saben diferenciar las normas y verbalizar qué es lo que está bien y lo que está mal, pero no son capaces de actuar en función de este conocimiento moral por los déficits en los sentimientos afiliativos, motivacionales, por no poder anticipar las futuras consecuencias, etc. Una explicación parcial de este rasgo es que el conocimiento moral se almacena también en otras regiones fuera de la CPFVM, particularmente en el lóbulo temporal anterior derecho. Antonio Damasio ha estudiado este tipo de pacientes y la conclusión clara es que presentan alteraciones en la conducta moral y social.¹¹ De hecho, Damasio se encontraba con el problema de que las compañías de seguros no cubrían la enfermedad de los pacientes porque en aquella época se realizaban sólo pruebas de inteligencia, cuyo resultado es normal en estos pacientes. De ello, las compañías deducían que no había ningún daño y que la anómala conducta de los pacientes no se debía a una enfermedad. Por tanto, hay que saber separar la incompetencia mental o intelectual de la incompetencia moral, no son lo mismo: *saber* lo que está bien o mal no implica *poder* hacer el bien y el mal.

11. Damasio, A., *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Booket, 2013.