

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n154.32807>

ACERCA DEL VALOR ADAPTATIVO DEL ASCO MORALIZADO DESDE UNA PERSPECTIVA EVOLUCIONISTA

MARÍA NATALIA ZAVADIVKER*
Universidad de Tucumán-Argentina

RESUMEN

Se aborda, desde una perspectiva evolucionista, el papel desempeñado por el “asco moralizado”, entendido como repulsión emocional ante individuos y prácticas sociales que consideramos objeto de evaluación moral. Se parte de un análisis general de la emoción de asco y sus desencadenantes. A continuación, se abordan dos posiciones opuestas en relación con la confiabilidad y valor instrumental del asco para promover juicios morales “adecuados” e incitar a la acción moral. Se propone una reinterpretación del problema desde un enfoque evolucionista, procurando correlacionar los diversos juicios de valor que puede promover el asco moralizado, con diferentes estrategias adaptativas. Finalmente, se correlacionan tales estrategias con posiciones morales liberales y conservadoras.

Palabras clave: A. Salles, asco moralizado, emociones, estrategias adaptativas, moral.

.....
Artículo recibido: 24 de agosto de 2012; aceptado: 6 de diciembre de 2012.

* zavadvker@yahoo.com.ar

ON THE ADAPTIVE VALUE OF MORALIZED REVULSION FROM AN EVOLUTIONIST PERSPECTIVE

ABSTRACT

The article addresses the role played by “moralized revulsion”, understood as the emotional disgust we feel against individuals and social practices that we deem to be the object of moral evaluation, from an evolutionist perspective. The first part provides a general analysis of the emotion of revulsion and its triggers. Then, the paper discusses two opposing positions regarding the reliability and instrumental value of revulsion in promoting “adequate” moral judgments and inciting to moral action. It then proposes a reinterpretation of the problem from an evolutionist perspective, attempting to correlate the diverse value judgments promoted by moralized revulsion with different adaptive strategies. Finally, it correlates those strategies with liberal and conservative moral positions.

Keywords: A. Salles, moralized revulsion, emotions, adaptive strategies, morality.

SOBRE O VALOR ADAPTATIVO DO NOJO MORALIZADO SOB UMA PERSPECTIVA EVOLUCIONISTA

RESUMO

Este artigo pretende abordar, sob uma perspectiva evolucionista, o papel desempenhado pelo “nojo moralizado”, entendido como repulsão emocional ante indivíduos e práticas sociais que consideramos objeto de avaliação moral. Parte-se de uma análise geral da emoção de nojo e seus desencadeantes. A seguir, abordam-se duas posições opostas em relação com a confiabilidade e valor instrumental do nojo para promover juízos morais “adequados” e incitar a ação moral. Propõe-se uma reinterpretação do problema a partir de um enfoque evolucionista, o qual procura correlacionar os diversos juízos de valor que o nojo moralizado pode promover, com diferentes estratégias adaptativas. Finalmente, correlacionam-se essas estratégias com posições morais liberais e conservadoras.

Palavras-chave: A. Salles, nojo moralizado, emoções, estratégias adaptativas, moral.

Este artículo está inspirado en las consideraciones realizadas por Arleen Salles en su artículo “Sobre el asco en la moralidad”, en el que la autora aborda el papel desempeñado y la relevancia de la emoción del asco como disposición psicológica capaz de promover una evaluación moral apropiada de ciertos comportamientos y prácticas humanas. En contra de quienes sostienen que el asco no es una emoción digna de confianza que suele estar ligada a valoraciones morales conservadoras (cf. Nussbaum 1999, 2001, 2004), Salles defiende la posibilidad de que en algunos casos el asco opere como una emoción apropiada a la hora de instarnos a rechazar prácticas que atenten contra la dignidad e integridad humanas. En otras palabras, aun cuando en muchas ocasiones el asco propicie evaluaciones morales distorsionadas, esto no resulta un argumento suficiente para rechazar definitivamente su posible valor “heurístico”, en tanto guía de la acción y el juicio moral.

El propósito de este trabajo es aportar nuevos elementos de juicio para esclarecer el papel del asco en particular y de las emociones morales en general, desde una perspectiva más estrictamente adaptacionista. Para ello, se proponen hipótesis sobre la posible contribución de ciertas disposiciones emocionales a la eficacia biológica del individuo, por un lado, y del grupo social, por el otro. Posteriormente intentaré correlacionar dichas emociones con las tendencias morales conservadoras y liberales, procurando esclarecer qué tipo de estrategias adaptativas estarían pesando a la hora de formular juicios de valor inspirados en códigos morales tanto conservadores como liberales.

Sobre las emociones en general y la emoción de asco en particular

En términos muy generales, existen dos grandes perspectivas teóricas en relación con las emociones y el valor que cabe otorgarles: las teorías fisiologistas y las cognitivistas. La perspectiva fisiologista, inaugurada por William James (1884), concibe las emociones como meros cambios fisiológicos experimentados en el organismo, carentes de contenido conceptual (cf. Salles 30). Según esta posición, ciertos eventos ambientales producirían cambios corporales específicos que el cerebro identificaría como determinada emoción. Las emociones no tendrían vínculo alguno con la capacidad de reflexión racional, y constituirían más bien un obstáculo para la acción moral.

La perspectiva cognitivista, en cambio, no concibe las emociones como meras sensaciones de cambios fisiológicos carentes de importancia, sino como fuerzas capaces de amplificar nuestros impulsos e incrementar la motivación para la acción (cf. Tomkins (1962 88-89)). En tal sentido, las emociones, más que ser un obstáculo para el ejercicio de la razón práctica, constituyen el elemento motivador que moviliza nuestras estructuras cognitivas, orientándolas a la acción. Para Duffy

(1972) la emoción representa un extremo del continuo “motivación”. Toda conducta se explicaría por efecto de la acción de dos mecanismos: la activación, asociada a la intensidad de la respuesta conductual, y la dirección, en términos de aproximación-evitación (*cf.* García & Sibils 4). Pero fundamentalmente la postura cognitivista sostiene que las emociones involucran determinadas cogniciones, puesto que se disparan ante ciertos estímulos internos o externos (reales o evocados por la propia mente), en la medida en que están *asociados a creencias, conocimientos y valores*. Así, por ejemplo, la reacción emocional de temor que despierta un individuo con ciertas características se activará como consecuencia de una evaluación cognitiva rápida, a través de la cual el cerebro procura recuperar información relevante almacenada en la memoria, por ejemplo, sobre experiencias pasadas marcadas negativamente con otros sujetos similares o sobre creencias socio-culturales vinculadas a ciertos estereotipos, etc. También hay perspectivas híbridas, como la de Greenspan (1988), según las cuales las emociones se componen de una dimensión evaluativa y una dimensión afectiva.

Para Damasio (1994) las emociones funcionarían como puente entre los procesos racionales y no racionales, en la medida en que aun las decisiones más racionales requieren del impulso de las emociones, dado que, sin ellas, el procesamiento de la información –en aras de la acción práctica– sería “neutral”, a la manera de un computador, en lugar de estar estratégicamente dirigido a la meta de maximizar la eficacia biológica del individuo.

Mientras algunos autores se refieren indistintamente a emociones y sentimientos, Damasio propone una distinción importante: llama *emociones primarias* a las respuestas emocionales automáticas e irreflexivas ante ciertos estímulos. Estas formarían parte de una estructura pre-organizada e innata, ligada a mecanismos básicos de regulación biológica. Al dispararse, provocan cambios corporales (marcadores somáticos) que alteran momentáneamente los parámetros orgánicos normales, provocando un desequilibrio capaz de alertar al organismo, por ejemplo, de la presencia de estímulos que amenazan la integridad y el equilibrio orgánicos. Dichas reacciones son automáticas e inconscientes, como si nuestro organismo se “ocupara del asunto” antes de que la información nos llegue a la conciencia. Así, por ejemplo, ciertas reacciones orgánicas como rubor, sudoración, aceleración del ritmo cardíaco, carne de gallina, etc., por lo general perceptibles para otros sujetos, pueden activarse sin que necesariamente lleguemos a ser conscientes de las mismas. Las emociones secundarias, en cambio, a las que Damasio llama *sentimientos*, son ya las *sensaciones conscientes provocadas por el reconocimiento de*

una emoción primaria y del objeto que la generó. Al ingresar al terreno de la consciencia, estas emociones, bajo la forma de *sentimientos*, se vuelven objeto de evaluación cognitiva. Esta capacidad de captación consciente del objeto capaz de despertar emociones específicas proporciona al ser humano “flexibilidad de respuesta basada en la historia particular de nuestras interacciones con el ambiente” (Damasio 161). No nos limitamos a reaccionar automáticamente ante objetos y situaciones ligeramente inespecíficos (lo que logramos gracias a una pre-programación biológica compartida con muchos otros animales), sino que nuestras experiencias y saberes acumulados en la memoria nos permiten procesar los estímulos con mayor especificidad al captar similitudes y diferencias con otros estímulos del entorno, anticipándonos a posibles situaciones similares en el futuro, etc.

En síntesis, Damasio logra una admirable síntesis entre las posturas fisiologistas y cognitivistas, al definir a la emoción como “un *proceso evaluador mental*, simple o complejo, con *respuestas disposicionales* a dicho proceso, la mayoría dirigidas *hacia el cuerpo propiamente dicho*, que producen un estado corporal emocional, pero también *hacia el mismo cerebro* [...] que producen cambios mentales adicionales” (167).

En lo atinente a la emoción de asco en particular, procuraré discernir entre los diversos factores ambientales que podrían actuar como sus desencadenantes, basándome especialmente en los aportes de Rozin, Haidt y McCauley (1999) y Nussbaum (1999, 2001, 2004), y en algunas observaciones personales ligadas a perspectivas socio-biológicas y de la psicología evolucionista tomando como referentes a Darwin (1872), Miller (2000), Zahavi (1997), Van den Berghe (1981), Williams (1966), De Waal (2007). Recurriré además a la distinción de Damasio entre emociones primarias y secundarias, a fin de analizar en cada caso cómo operarían las reacciones emocionales inmediatas, y aquellas mediadas por nuestras cogniciones, especialmente las que fueron socialmente adquiridas.

Desde una perspectiva evolucionista, la función biológica más inmediata del asco es la de generar sensaciones repulsivas hacia sustancias (especialmente alimenticias) que, por su estado de descomposición o putrefacción, o por la posesión de elementos tóxicos o contaminantes, podrían resultar nocivas para la salud (cf. Rozin, Haidt & McCauley 1999). Esta noción proviene, a su vez, del análisis evolucionista del asco realizado por Charles Darwin, para quien “el término asco, en su sentido más simple, significa algo ofensivo al gusto” (257). De allí que suela estar más directamente asociado al sentido gustativo, si bien otros sentidos (olfato, vista o tacto) contribuyen también a la captación de las propiedades organolépticas

de los alimentos. Dada nuestra condición omnívora, existe una gran flexibilidad en el tipo de alimentación que nuestro organismo acepta, lo que pudo haber contribuido en el pasado a incrementar los riesgos asociados a la ingesta de alimentos. Pese a que este dispositivo está presente también en animales no humanos, Rozin et al. (1999) sostienen que, en los humanos, el asco no se agota en la mera percepción de las características sensibles de los alimentos, sino que posee fuertes componentes cognoscitivos, asociados, por ejemplo, al reconocimiento (mediante previa categorización) del tipo de sustancia de que se trata, del lugar donde ha estado, de las otras sustancias con las que ha estado en contacto, etc. En otras palabras, involucra evaluaciones y juicios de valor asociados a ciertos contenidos cognitivos. Esta incorporación del componente cognoscitivo, fuertemente influido además por el saber y los valores culturales disponibles, ejercería un peso significativo sobre lo que consideramos “asqueroso”, que va mucho más allá de la mera disposición innata capaz de dispararse automáticamente ante determinado registro sensorial. Así, por ejemplo, es posible que el asco que provoca la manipulación de alimentos con las manos sucias esté mediado por el conocimiento científico (ampliamente difundido en la actualidad) sobre la correlación entre suciedad, gérmenes y enfermedades infecciosas (piénsese que tal correlación era prácticamente desconocida hasta el siglo XIX). Aquí cabe retomar la distinción de Damasio entre emociones primarias y secundarias. Mientras las primeras pertenecen a un sistema innato de regulación biológica, las segundas se nutren de la información ambiental que aparece bajo la forma de juicios evaluativos asociados a cierto contenido cognitivo, obtenido tanto por acopio de experiencias personales –resultantes de nuestras particulares interacciones con el entorno– como por internalización de patrones, hábitos y valoraciones culturalmente aprendidas. El papel de los patrones incorporados en el proceso de socialización resulta crucial, en cuanto la cultura opera como agente mediador entre nuestras disposiciones emocionales relativamente inespecíficas y la forma más definida y compleja que puede adquirir el objeto de la emoción, cuando es cognitivamente identificado. El hecho de que las evaluaciones cognitivas puedan inducir estados emocionales en situaciones no previstas por nuestro mecanismo de regulación biológica implica un fabuloso salto evolutivo. Nuestro aparato psíquico nos permite obtener conocimiento complejo y sofisticado del entorno (desde la sabiduría popular transmitida generacionalmente hasta las teorías científicas más abstractas, pasando por todo un cuerpo de creencias metafísicas, religiosas y morales), una gran cantidad de información que no solo es registrada por nuestras facultades racionales, sino que,

a su vez, contribuye a modificar y complejizar las propias emociones, permitiéndonos reaccionar ante situaciones y contextos no previstos por nuestro mecanismo básico de regulación biológica. Esto explicaría la afirmación de Damasio (1994) según la cual la expansión y super-especialización de la neocorteza están en relación directa con la complejidad e impredecibilidad de los múltiples entornos naturales y sociales que los seres humanos podemos habitar. La expansión del cerebro sería al mismo tiempo una consecuencia evolutiva de la necesidad de los homínidos de adaptarse a ambientes cambiantes, complejos e impredecibles, así como la condición de posibilidad de dicha capacidad adaptativa. Sin embargo, la propia flexibilidad de nuestras disposiciones emocionales, en asociación con ciertos contenidos cognitivos, puede inducirnos a experimentar emociones, bien desmedidas, bien directamente inadecuadas, en relación con objetos o situaciones inapropiados. Ejemplo del primer caso son las *fobias*, en tanto reacciones de temor o asco desmedido ante objetos que no son amenazantes en absoluto o no representan una amenaza que justifique reacciones tan desmesuradas. En el segundo caso, podemos experimentar, por ejemplo, asco hacia sustancias que no son nocivas ni contaminantes, pero que exhiben algún parecido externo o propiedades organolépticas similares a otras que sí lo son (piénsese, por ejemplo, en el olor de las coles), o ante aquellas que estuvieron en contacto con sustancias consideradas asquerosas (*i.e.* un plato perfectamente esterilizado pero que sabemos que alguna vez fue lamido por un perro). A estos factores debemos agregar, a mi juicio, las emociones inducidas por el *conocimiento social disponible*. Volviendo al ejemplo de la relación entre suciedad y enfermedad, podría pensarse que la incorporación de tal conocimiento en el psiquismo puede dar lugar, en la sociedad contemporánea, a una obsesión por la limpieza y esterilización de los ambientes. Esta fobia desmedida hacia todo potencial factor contaminante no necesariamente es favorable desde el punto de vista adaptativo, puesto que muchas bacterias ejercen efectos protectores sobre el organismo, además de que el contacto directo con microorganismos ambientales resulta indispensable para el desarrollo de nuestro sistema inmunológico. De hecho, la obsesión por la pulcritud es un fenómeno reciente en la historia humana (se sabe que ni nuestros ancestros, ni los hombres de la Edad Media y ni siquiera las tribus aborígenes actuales adoptaron normas de higiene de las que podemos darnos el lujo hoy en día), lo que parece demostrar que nuestros antepasados lograron adaptarse a las condiciones de nichos plagados de bacterias y adquirieron defensas naturales que actualmente podríamos estar perdiendo por efecto de las propias normas de higiene.

Sin embargo, quizás la emoción de asco dirigida a la falta de aseo, a la que podemos sumar nuestra aversión a lo escatológico, los fluidos corporales y los desechos orgánicos como materia fecal, orina, vómito, etc., no se base exclusivamente en la fría información aportada por nuestros juicios cognitivos. Como bien lo advierte Rozin (1997), el asco puede haber evolucionado como una emoción de *rechazo hacia el reconocimiento de nuestra propia naturaleza animal*, en la medida en que esta nos revela que, en tanto entidades materiales, estamos sometidos al deterioro, la putrefacción, la entropía y la muerte. En tal caso, si bien el reconocimiento de nuestra animalidad depende también de la posesión de representaciones cognitivas, estas estarían fuertemente ligadas a valoraciones mediadas afectivamente, lo que implica una determinada evaluación valorativa de la información disponible que excede con creces el “dato crudo”. Si bien las evaluaciones estrictamente cognitivas (tales como la relación entre suciedad y enfermedades) son también valorativas, en la medida en que se remiten a lo que es bueno o malo *en relación a los intereses particulares del sujeto evaluador*, al menos se basan en la captación de una correlación empíricamente constatable entre ciertos medios y ciertos fines (se debe ser pulcro si no se quiere contraer enfermedades). La valoración negativa de la propia condición animal, en cambio, no se funda en ningún dato empírico que nos indique objetivamente que tal condición es indigna o jerárquicamente inferior a otras. Retomando la distinción entre emociones primarias y secundarias, nuevamente cabe preguntarse hasta dónde la civilización occidental, con su énfasis en la separación mente-cuerpo / materia-espíritu, contribuyó a cimentar el ideal de hombre civilizado basado en la negación y rechazo de lo corpóreo. En otras palabras, preguntarse hasta dónde la emoción de asco hacia las prácticas que nos remiten a nuestra condición animal (sexualidad, falta de higiene, mutilación corporal, defecación, etc.) posee un origen innato, o si bien pudo haber ido cimentándose por vía cultural a lo largo de la historia humana. Nuevamente Damasio aporta un elemento clave: nuestro sistema de regulación biológico actúa, por lo general, en consonancia con las estructuras corticales superiores (el flujo de información circula de unas a otras), de modo tal que nuestras elaboraciones cognitivas complejas, a menudo fruto del aprendizaje socio-cultural, suelen ser compatibles con ciertos sesgos innatos (aunque generales e inespecíficos), que fueron, a su vez, cimentándose a lo largo de la filogenia como respuesta a las demandas recurrentes del entorno adaptativo. En otras palabras, las elaboraciones culturales pueden adoptar una gran flexibilidad y variabilidad en comparación con las emociones biológicas básicas, pero es probable que, en algún punto, exista una

conexión profunda entre ambas. En tal sentido, la aversión hacia todo lo que nos recuerde nuestro “lado animal” podría operar como una coraza psicológica que nos ayuda a negar nuestra vulnerabilidad, fragilidad y la evidencia de nuestra condición mortal. Pero no es solo eso: también el asco ligado a la negación de nuestra naturaleza animal posee un correlato moral, en aquellas ocasiones en las que nos induce a juzgar ciertos actos como “inhumanos” o “más propios de un animal que de un ser humano”. En tal sentido, el asco experimentado ante la transgresión de ciertos tabúes y normas morales profundamente arraigadas en la consciencia colectiva quizás operaría como un mecanismo psicológico que nos ayuda a trazar un límite entre lo animal y lo humano, instándonos a autorreconocernos como seres capaces de escapar de la condición puramente animal.

Otros factores desencadenantes de emociones de asco (tema que nos obliga a entrar nuevamente en el terreno moral) son las particularidades físicas de ciertos individuos, tales como deformidades, falta de simetría corporal (por ejemplo, delgadez u obesidad extremas), manchas o llagas en la piel, pertenencia a ciertos grupos étnicos, discapacidad, ambigüedad sexual e incluso rasgos indicadores de bajo rango social. Estos ejemplos nos conducen al terreno, éticamente controvertido, de los prejuicios sociales. Sugestivamente, en los autores abordados, la emoción de asco dirigida a sujetos humanos no aparece como una categoría aparte con una significación adaptativa específica, sino como una suerte de extrapolación, cognitivamente errónea, de las reacciones aversivas a sustancias potencialmente contaminantes. Así, por ejemplo, Nussbaum afirma que “la mera presencia de personas mental o físicamente discapacitadas [...] frecuentemente ha provocado asco; y sin embargo es muy difícil sostener que constituyan un peligro para la comunidad” (2004 79). En otras palabras, la autora considera que la única función biológica (y, por, ende, instrumentalmente valiosa) del asco, es alertarnos de la presencia de contaminantes en los alimentos u otras sustancias, con lo cual se ve obligada a tratar el asco dirigido a personas como una mera distorsión cognitiva que no poseería ningún valor adaptativo, puesto que las personas de aspecto poco agradable no pueden representar ninguna amenaza para la salud o integridad física. Desde mi punto de vista, basado en los supuestos de la psicología evolucionista, esta interpretación es errónea. Más aún, sostengo que se funda en una suerte de autoengaño que nos lleva a ocultar ante nosotros mismos ciertas inclinaciones biológicas que *sí poseen un valor adaptativo intrínseco*, pero que *chocan fuertemente con los principios morales que nos dicta la razón*, y que, al tiempo, admitirlas nos dejaría mal parados ante la opinión del prójimo, por su carácter de “políticamente incorrectas”.

¿Por qué experimentamos cierta sensación casi visceral de asco (que, a mi juicio, se dispara automáticamente, más allá de nuestro control consciente) cuando percibimos sujetos que, por ejemplo, se alejan drásticamente de ciertos parámetros estéticos “universales”? ¿Qué función biológica podría cumplir este sentimiento, que al mismo tiempo choca con los principios racionales de imparcialidad y atribución de dignidad a todo ser humano, pero también con otras predisposiciones emocionales innatas de signo contrario, como la tendencia a sentir empatía y compasión ante el dolor ajeno? De acuerdo con la psicología evolucionista, la finalidad de tales reacciones aversivas es disparar un mensaje de alerta ante señales externas indicadoras de “baja calidad genética”,¹ instándonos a sentir rechazo sexual hacia tales individuos, a fin de no elegirlos como potenciales parejas reproductivas, evitando el legado de genes defectuosos a nuestra descendencia. Aunque podría objetarse que los parámetros estéticos son en gran medida culturales, sin embargo, es fácilmente comprobable que toda variación cultural en términos de criterios de belleza se maneja dentro de ciertos límites (cf. Miller 2000). Así, por ejemplo, en ninguna cultura ni época histórica las mujeres ancianas resultan más atractivas que las jóvenes, puesto que la juventud está asociada a la fertilidad, a mejores posibilidades de llevar adelante el embarazo, parto y puerperio, y a menores riesgos de que el bebé nazca con enfermedades genéticas. En ninguna cultura son atractivas las personas con malformaciones físicas o con llagas, manchas o picaduras en la piel, pues tales signos serían indicadores de alteraciones genéticas o propensión a contraer enfermedades. Si bien los ideales de belleza femenina fueron fluctuando histórica y culturalmente desde la robustez hacia la delgadez, está claro que ni una mujer famélica ni una extremadamente obesa resultan atractivas para los hombres. Incluso, ante la imposición de la “moda anoréxica”, los hombres siguieron declarando que prefieren mujeres robustas y de caderas anchas (que supuestamente denotarían mayor capacidad para parir). Considerando que nuestras emociones se cimentaron en nuestro psiquismo hace cientos de miles de años, cuando no contábamos con estudios de ADN, parece razonable que hayan evolucionado predisposiciones emocionales de atracción o rechazo sexual asociadas a estímulos sensoriales, que habrían operado como señales capaces de comunicar información relativamente confiable sobre la condición genética de los potenciales “candidatos”. Estas señales, ligadas al cortejo y, por ende, a la selección sexual, son comunes en todo el reino animal. Podríamos ir más allá y aventurar que, dado que la aversión hacia las discapacidades y deformidades físicas no solo

.....
 1 Para un análisis de la hipótesis de la relación entre señales fenotípicas y calidad genética, véase Zahavi (1997).

se da entre miembros del sexo opuesto, sino también como reacción de rechazo generalizada a cualquier individuo, en el fondo se trata de un mecanismo eugenésico natural: nuestras emociones nos instan espontáneamente a asignar una valoración negativa a aquellos sujetos cuyas señales externas denotan baja calidad genética, ya que no es deseable en términos generales que sus genes permanezcan en el repertorio genético de la especie humana.

Retomando las tesis de la sociobiología y la psicología evolucionistas, podríamos también considerar que el asco dirigido a individuos pertenecientes a otros grupos étnicos guarda una íntima relación con la evolución de tendencias etnocéntricas (y, por, ende, xenóforas). Estas tendencias, como contrapartida, estarían asociadas a la evolución del *altruismo ligado a los vínculos consanguíneos*, puesto que las primeras tribus humanas habrían sido clanes familiares –vale decir, conformadas por individuos con un alto grado de parentesco genético– (cf. Van den Berghe). Si se considera que para la sociobiología estándar nuestros genes nos instan a actuar en beneficio de su propia replicación (cf. Williams y Dawkins 1976), poseeríamos una propensión natural a privilegiar los lazos de parentesco y, en consecuencia, a preferir a quienes pertenecen a nuestro propio grupo étnico, con los que además solemos convivir y mantener relaciones cara a cara, lo que contribuye a intensificar la empatía mutua (cf. De Waal 2007).

También solemos sentir cierto rechazo espontáneo hacia individuos de rango social inferior, mientras que, por el contrario, quienes ocupan posiciones jerárquicas importantes (por ser ricos, exitosos, poderosos o carismáticos) suelen despertar automáticamente cierto interés y devoción. Estos sesgos emocionales son el resabio de una larga historia de jerarquías primates. Entre los chimpancés, para un macho de menor rango siempre es provechoso tejer alianzas con el macho alfa, pues los vínculos con los especímenes más poderosos de la manada pueden ayudarlo a obtener seguridad y potenciales privilegios; mientras que el congraciarse con congéneres de menor rango no les proporciona ningún beneficio, considerando además que estos son objeto de desprecio social generalizado. Por otra parte, las personas de baja condición social suelen despertar desconfianza y temor porque, al carecer de recursos, tenemos más motivos para suponer que querrán apropiarse de los nuestros.

También he oído a muchas personas confesar que, a pesar de sostener racionalmente posturas muy abiertas y tolerantes hacia la homosexualidad y la diversidad de género, experimentan una sensación espontánea de desagrado ante personas travestis o transexuales. A mi juicio, la homofobia hunde sus raíces en esa emoción visceral de aversión, que luego procura hallar justificaciones racionales, pero que en el fondo

se basa en un rechazo instintivo. En buenas cuentas, lo mismo cabe decir de cualquier justificación y legitimación discursiva de creencias que supongan una consideración desigual y discriminatoria hacia distintas clases de individuos. En este caso particular, la percepción de un sujeto cuyo aspecto no encaja plenamente con el estereotipo de hombre o mujer (probablemente resultante de la conjunción de ciertos esquemas innatos básicos, experiencias sensoriales previas y discurso social internalizado) quizás provoque cierto “ruido” en nuestros circuitos, ligado a la disociación entre la imagen percibida y las expectativas respecto de lo que sería usual encontrarse. Si tal fuera el caso, es de esperar que la naturalización del fenómeno y el aumento de personas transexuales y travestis insertas en la sociedad modifiquen progresivamente nuestra percepción, ajustándola a nuevos patrones representacionales que comenzarían a ser internalizados como una nueva “norma”, lo que a su vez podría retroalimentar los propios juicios de valor.

Cabe aclarar que los seres humanos somos capaces de *dominar estos impulsos mediante el control consciente*. Sin embargo, insisto en que, a mi parecer, tales emociones de atracción/rechazo *se disparan automáticamente, antes de volverse objeto de juicio moral*. De allí que haya insistido en términos como “sensación espontánea, visceral, inmediata”, pues considero que, aun cuando estas emociones puedan ser objeto de elaboración cultural y adicionar contenido cognitivo específico ligado al aprendizaje social, corresponden, a mi juicio, al sistema de regulación biológica básica, probablemente ligado a estructuras subcorticales. De esta manera, se evidencia la necesidad de admitir, violando los límites de lo “políticamente correcto”, que las emociones se manifiestan *antes de que podamos volverlas objeto de reflexión consciente*: por ello nos sobresaltamos y gritamos de terror al escuchar un ruido fuerte detrás nuestro, aun cuando, luego de someter a crítica consciente nuestra propia reacción, la encontremos irracional o desproporcionada con respecto al hecho. Como veremos más adelante, la diferencia (en términos muy generales) entre quienes optamos por una ética liberal y quienes abrazan una ética conservadora, es que los primeros tendemos a someter esta primera evaluación emocional a una reflexión crítica de “segundo orden”, comandada por nuestras estructuras corticales, en las que confrontamos nuestros sentimientos viscerales con los mandatos morales socialmente vigentes (que, además, podemos justificar de manera racional), y *optamos conscientemente por cuestionar o rechazar nuestra primera emoción visceral*. Como lo señala Panksepp (1991) la neocorteza posee una acción inhibitoria sobre las tendencias afectivas más primitivas. Nótese que, en virtud del mecanismo de autoengaño (del que hablaremos más adelante), que nos insta a ocultar ante nosotros mismos ciertas

predisposiciones biológicas incompatibles con nuestros más elevados valores (volvemos al ocultamiento de nuestra naturaleza animal), a menudo excluimos completamente del plano de la conciencia (ante los demás y ante nosotros mismos) la emoción originaria de asco que hemos sentido espontáneamente. En contraposición, nos vanagloriamos de adjudicársela a los demás, como cuando se cuestiona a un político que en su discurso tuvo un lapsus y “mostró la hilacha”, poniendo en evidencia la actitud discriminatoria que pretendía ocultar. Advértase que, si entendemos tan bien las emociones ocultas de tal político, es precisamente porque nosotros mismos las hemos experimentado.

En contraposición, lo que llamaré en términos generales “moral conservadora” –siguiendo la clasificación de Shweder et al. (1997) sobre los tres códigos éticos que suelen exhibir las sociedades humanas– podría identificarse, al menos parcialmente, con la tendencia a valerse de las estructuras corticales superiores, responsables de la elaboración lingüística y argumentativa, para sostener e incluso reforzar nuestras emociones biológicas básicas, mediante su legitimación discursiva. Volveremos sobre este punto más adelante.

Por último, llegamos a la noción de “asco moralizado” propiamente dicha, vale decir, aquella dirigida a las prácticas y actos humanos que consideramos objeto de juicio moral (si bien el asco dirigido a individuos también posee, como vimos, claras connotaciones morales). Sobre este punto cabe mencionar la falta de acuerdo entre diversos autores. Para Rozin, Haidt y McCauley (1993), si bien el asco comenzó como una reacción visceral de defensa ante ciertas sustancias contaminantes, se ha ido transformado para abarcar objetos desvinculados de lo orgánico y lo material, tales como las nociones abstractas asociadas a la violación de normas morales. Para Bloom (2004), en cambio, el asco siempre es una respuesta de aversión hacia lo sensual, lo carnal y lo orgánico; y la extrapolación del término para su uso en el discurso moral solo puede tener un sentido metafórico. Sus ideas tienen sentido si consideramos, junto con Damasio, que toda emoción está acompañada de marcadores somáticos específicos (en el caso del asco estos pueden ser sensaciones de náusea, arcadas –que incluso pueden llegar al vómito–, etc.). Es difícil que tales sensaciones lleguen a dispararse cuando alguien afirma sentir asco ante la violación de normas morales. De todos modos, más allá de si el término “asco” designa correctamente la emoción experimentada ante ciertas transgresiones morales o si su uso es meramente metafórico, lo que nos interesa analizar es hacia qué clase de “transgresiones morales” podemos sentir asco, y cómo la misma emoción de asco puede estar asociada a clases opuestas de juicios morales, vinculados, a su vez, a estrategias adaptativas de índole contrario.

El asco como emoción asociada a estrategias adaptativas de signo contrario

Comenzaré por centrarme en el análisis de Martha Nussbaum (1999, 2001, 2004) en relación con el carácter cuestionable o poco confiable del asco en cuanto emoción promotora de evaluaciones moralmente adecuadas y en las objeciones de Arleen Salles, quien sostiene que, en algunos casos, el sentimiento de asco hacia ciertas prácticas humanas puede estar moralmente justificado. Una de las limitaciones, digamos epistémicas, con las que se encuentran estas autoras, reside en las dificultades para *justificar sus propias percepciones acerca de lo que podría considerarse moralmente correcto o incorrecto*. De allí que uno de mis propósitos sea avanzar en algunas hipótesis explicativas fundadas en la psicología evolucionista que den cuenta de esa suerte de intuición (emocionalmente mediada) que nos lleva a juzgar algunas valoraciones morales como correctas y conformes a la razón, por un lado; y rechazar otras como incorrectas o distorsionadas, por el otro.

Ya desde el siglo xvii, la guillotina de Hume nos advirtió que las cuestiones morales, a diferencia de las “cuestiones de hecho”, no pueden ser dirimidas por apelación a evidencia empírica de ningún tipo. Sin embargo, en este trabajo sostendré, situándome en un nivel metaético y apelando a un marco teórico pragmático de corte evolucionista, que *sí* sería en principio posible atribuir cierto valor de verdad, objetivamente constatable, a *la correlación entre determinadas emociones* (ligadas a creencias y juicios morales) *y su valor adaptativo concreto para ciertos entornos*. Esta afirmación metaética del vínculo entre determinadas creencias morales y la meta adaptativa que persiguen, permitiría explicar, en el plano ético, *por qué los seres humanos tendemos a experimentar emociones de aceptación o rechazo hacia ciertos individuos y prácticas*, emociones que, a su vez, *nos impulsan a adherir a ciertos juicios de valor*. En el caso del asco, las posiciones antagónicas que sostienen Nussbaum y Salles serían el reflejo de cómo una misma disposición emocional puede acompañar dos clases opuestas de creencias morales, *dependiendo de cuál sea la finalidad o meta adaptativa a la que se orientan*.

Para Nussbaum (2004), el asco no es una emoción moralmente confiable por diversas razones. La primera de ellas, mencionada en apartados anteriores, es que puede ser inducido por información cognitiva distorsionada (por ejemplo, cuando se atribuyen características potencialmente contaminantes a sujetos discapacitados). Otra de las razones es que este no poseería valor instrumental en tanto móvil para una acción moral productiva. Esto se debería a que el asco es un reflejo de la disposición humana a negar todo aquello que

revele nuestra naturaleza animal (al menos los aspectos asociados a la fragilidad, vulnerabilidad, degradación y muerte, así como los bajos instintos ligados a lo carnal). En tal sentido, en la medida en que esta emoción nos induce a ocultar nuestra verdadera condición, en aras de la persecución imposible de un ideal de “pureza, inmortalidad y no animalidad” (Nussbaum 2004 14), nos distrae de cuestiones moralmente relevantes, tales como la injusticia, el daño, la subordinación y la opresión. Por ende, en lugar de transformarse en un estímulo para incitarnos a la acción (como sucede, según Nussbaum, con emociones como la ira y la indignación moral, que pueden movilizarnos para intentar reparar acciones injustas), el asco termina por paralizar, en tanto no incita a la acción, sino al escape.

La tercera razón que proporciona, en íntima relación con la anterior, es que el asco sería un tipo de emoción ligado a una posición moral conservadora. Por un lado, se trata de una emoción jerarquizante, asociada a la creencia de que algo o alguien es inferior o contaminante. Por otro lado, la autora sostiene que quien experimenta dicha emoción no es capaz de disociar el acto mismo de la persona que lo comete, con lo cual el sentimiento de asco impacta directamente sobre el valor moral asignado a las personas, que se perciben entonces como “monstruos”, vale decir, quedan relegadas a una categoría que las excluye de nuestro universo moral. En tal sentido, mientras emociones como la ira serían compatibles con la posibilidad de rehabilitar a quien perpetró un acto inmoral, el asco simplemente requiere que la persona desaparezca (cf. Nussbaum 2004 106). Por ende, esta emoción atenta contra la atribución de dignidad y consideración moral equitativa a cualquier miembro de la especie humana. Por otra parte, al trazar una distinción “ontológica” tajante entre el sujeto que juzga un acto y el que lo comete, el asco devela actitudes de autoindulgencia y autocomplacencia, pues dificulta el examen crítico de las propias acciones y disposiciones y hace que se descarte a priori la idea de que los mismos “bajos instintos” que condenamos en otros puedan residir en nosotros mismos. Por ende, el asco –además de ser una emoción innecesaria, pues bastaría con la indignación como señal emocional de que ciertas acciones son crueles o injustas– sería incluso contraproducente y nocivo para el desarrollo de una conciencia moral sana y, por ello, de una sociedad liberal, capaz del ejercicio de la autocrítica y del reconocimiento de que todos, en tanto miembros de la especie humana, poseemos la misma vulnerabilidad e inclinación potencial hacia el mal.

Resumiremos a continuación las objeciones de Arleen Salles (2010) a los argumentos de Nussbaum. En primer lugar, ante la afirmación de Nussbaum de que el asco no es una emoción confiable, puesto que puede estar asociada a distorsiones cognitivas (lo que

además lo vuelve peligroso, como cuando la emoción de asco es usada para justificar la discriminación hacia personas de otros grupos étnicos, portadoras de enfermedades, de baja condición social, etc.), Salles responde que el hecho de que el asco pueda no estar racionalmente justificado en muchos casos, no implica necesariamente que no lo esté en ninguno. Así, por ejemplo, solemos sentir asco antes ciertas prácticas humanas extremadamente crueles que implican transgresiones morales cuyo valor no estaríamos dispuestos a negociar. Dichos sentimientos contribuirían a revelarnos hasta qué niveles extremos puede llegar la crueldad humana, con lo cual, lejos de carecer de valor instrumental, como sostiene Nussbaum, podrían incitarnos a la autorreflexión, el control de los propios impulsos y la asunción de compromisos morales. Aun suponiendo que no nos incitara a realizar acciones concretas, al menos podría persuadirnos de la importancia de evitar la crueldad (por ejemplo, la repulsión que nos provocan genocidios como el Holocausto podría instarnos a asumir el compromiso de no volver a repetir la historia). Por otra parte, Salles cuestiona la afirmación de que la única función del asco esté asociada al ocultamiento de nuestra verdadera naturaleza. Por el contrario, al revelarnos nuestra condición biológica, el asco podría incitarnos a asumirla de manera consciente en lugar de negarla, a fin de superarla mediante la asunción explícita de compromisos morales. Por último, ante el argumento de Nussbaum según el cual el juzgar a las personas conforme a un criterio jerarquizante implicaría atentar contra la atribución de dignidad y compromiso moral equitativo, Salles retruca, siguiendo a Kahan (1999), que aun en las sociedades liberales los actos morales deben ser juzgados conforme a un criterio jerárquico, de lo contrario, ningún comportamiento moral podría ser objetado, y ninguna persona debería ser considerada moralmente superior o inferior a otra (cf. 13).

No es mi objetivo analizar en profundidad ambos tipos de argumentos. De hecho, considero que las dos autoras tienen parte de la razón. En realidad, el problema no radica, a mi parecer, en si el asco es en sí mismo una emoción capaz de promover juicios “adecuados” o “inadecuados”. Para mí es claro que la misma emoción, al igual que otras tantas –como la ira, el disgusto, la rabia, la indignación, etc.– puede estar asociada a diversas clases de juicios. En tal sentido, distinguiré entre tres tipos de juicios de valor, tomando como criterio *su compromiso con diferentes metas adaptativas*:

1. Juicios que, en lugar de “correctos”, llamaré *estrictamente morales*.
2. Juicios carentes de connotación moral.
3. Juicios moralmente problemáticos o directamente inmorales.

Para ello comenzaré por objetar un supuesto implícitamente compartido por ambas autoras: tanto Nussbaum como Salles parecen asimilar los conceptos de *justificación moral* a los de *valor adaptativo*, como si una emoción debiera ser considerada “adaptativa” *solo cuando está moralmente justificada*. Nuevamente, creo que este supuesto se funda en un autoengaño ligado a un estado de cosas deseable para todos: nos *gustaría* que todo comportamiento adaptativo sea al mismo tiempo un comportamiento moral y, a la inversa, que todo comportamiento moral sea adaptativo. Por otra parte, el término “adaptativo” posee aquí una connotación ambigua, pues no queda claro si hace referencia a las ventajas adaptativas *para el sujeto* que emite el juicio de valor o *para el conjunto de la sociedad*. A mi juicio, nuestra capacidad racional (también emocionalmente impulsada) parece inducirnos a entender por “adaptativo” aquello que redunde en un beneficio equitativo *para todos los miembros del conjunto*, pues si por “adaptativo” entendemos lo que beneficia a unos en detrimento de otros (como en el fondo reza la máxima darwiniana), tal presunción atenta contra el sentido mismo de lo que intuitivamente entendemos por “moral”. De allí que tendamos a caer inadvertidamente en el prejuicio de considerar las metas morales colectivas como las únicas metas adaptativas de nuestra especie, escondiendo ante nosotros mismos la evidencia de que tales metas, en múltiples ocasiones, entran en conflicto con los intereses individuales ligados a la competencia por recursos y privilegios.

Por un lado, cabe admitir que la regulación ética es efectivamente una de las estrategias adaptativas fundamentales en la especie humana, al tratarse de un mecanismo que redunde en la posibilidad de garantizar oportunidades de supervivencia y éxito reproductivo a todos los miembros de la sociedad, en lugar de que dichas estrategias queden libradas a la competencia entre individuos con aptitudes diferenciales. Si bien el sometimiento a ciertas normas de convivencia acota nuestra libertad absoluta y las posibilidades de apropiación indiscriminada de recursos, también nos garantiza protección, seguridad y acceso a los bienes y servicios imprescindibles para la subsistencia. En tal sentido, la regulación ética del comportamiento resulta, para *cada individuo*, la inversión más segura, prudente y menos riesgosa a largo plazo. Pero, por sobre todas las cosas, se trata de la estrategia más conveniente *para el conjunto de la sociedad*, puesto que, en buenas cuentas, el comportarse éticamente será rentable para cada individuo particular *solo bajo la condición de que todos los demás se comporten del mismo modo*.

De este modo, a diferencia de los comportamientos adaptativos moralmente “neutros” –que redundan en beneficios para su potador

sin afectar la aptitud de otros individuos– y de los comportamientos adaptativos “inmorales” –cuyos beneficios suelen ir acompañados de perjuicios para terceros o para el conjunto de la sociedad–, los comportamientos morales por lo general solo son adaptativos para su portador *cuando los demás individuos interactuantes también ajustan moralmente su comportamiento*.² Esta necesidad de confianza mutua, en cuanto condición de posibilidad de la existencia y perpetuación de las estructuras sociales –que en el fondo son sistemas basados en la cooperación “a gran escala” (cf. Rosas 2005)– explica por qué a todos nos resulta conveniente la instauración y difusión de discursos morales, a fin de que cada nueva generación internalice normas de conductas tendientes a la prevención de conflictos, el fomento de la cooperación y el resguardo de todos contra todos. Al mismo tiempo, las estrategias sociales tendientes a promover el bien común (mediante persuasión o bien mediante la instauración de premios y castigos) no son imposiciones coercitivas completamente ajenas a nuestra naturaleza. En nuestra programación genética (que resulta a su vez de la necesidad de responder a los desafíos adaptativos usuales del entorno en que hemos evolucionado), ya contamos con dispositivos emocionales innatos, como la empatía, que nos instan al gregarismo, a la conexión afectiva, a la capacidad de sentir el dolor ajeno, etc. –además de recursos cognitivos, como la posesión de una teoría de la mente–. Paralelamente, poseemos otros impulsos emocionales que nos instan al rechazo “visceral” de comportamientos capaces de poner severamente en peligro los frágiles lazos sociales que garantizan el bien común (y, por ende, el de cada uno de nosotros). De allí que las emociones de ira, indignación moral o asco moralizado nos impulsen a la reparación de injusticias mediante el castigo o la exclusión de los infractores. Resulta significativo que tales sentimientos se activen incluso cuando solo somos “espectadores imparciales” de una transgresión moral, vale decir, cuando la falta moral no nos afecta directamente a nosotros o a nuestro entorno cercano, lo que estaría indicando que estamos interesados en *el bien por el bien mismo*, y no solo en nuestra conveniencia personal. La explicación adaptacionista de la condición de “espectadores imparciales” –término acuñado por Adam Smith (1759)– es que el ajuste de cada individuo a ciertas normas de compromiso recíproco es algo deseable *para todos*, en tanto garantía de la confianza que se requiere para cualquier tipo de transacción social.

.....

2 Para una descripción detallada de la hipótesis del “altruismo recíproco”, véase Trivers (1971).

Sin embargo, por más crucial que resulte el comportamiento moral como condición de posibilidad de nuestra supervivencia y éxito reproductivo individual, son estos últimos los fines hacia los cuales esencialmente tendemos, mientras que la moral es solo una estrategia más, entre otras, para alcanzarlos. De allí que los seres humanos experimentemos la tensión de hallarnos sometidos a un doble compromiso: el de luchar por la maximización de nuestra propia eficacia biológica, aun a expensas (y a menudo en contra) de la eficacia biológica de los demás, y el de ajustar moralmente nuestro comportamiento, a fin de posibilitar a otros la consecución de sus propias metas adaptativas, bajo la expectativa de que los otros adoptarán el mismo compromiso recíproco con nosotros. Por ello, las inclinaciones emocionales ligadas a la moralidad entran en conflicto con otras, quizás más profundas y ancestrales, que nos impulsan a salvaguardar el interés propio (o el de nuestro clan familiar o grupo social con el que compartimos intereses comunes), aun cuando esto implique violar códigos morales o actuar en desmedro del interés de otros o del colectivo en general. Estas emociones no solo se agotarían en la transgresión explícita de normas morales, sino que abarcarían toda disposición emocional moralmente “controvertida” (discriminación, etnocentrismo, nepotismo, dominación, búsqueda de poder, agresión, territorialidad, jerarquización social, machismo, etc.). Ya hemos visto algunos ejemplos de cómo el asco dirigido a ciertos sujetos humanos, que operaría como un impulso sobre el que se cimentan diversas tendencias discriminatorias, podría estar ligado, por diversas razones, al incremento del éxito individual. Así, por ejemplo, discriminamos a las personas por sus *handicaps* y su apariencia estética (cuando esta se aleja demasiado de los patrones estándar), porque los rasgos físicos y estéticos serían indicadores confiables de la calidad genética de sus portadores (cf. Zahavi 1997). Discriminamos a quienes pertenecen a otros grupos étnicos (xenofobia), y, por el contrario, tendemos a favorecer más a los miembros de nuestro propio clan familiar y nuestro entorno social cercano (nepotismo y etnocentrismo) porque, a mayor distancia y diferenciación étnica, menores son las posibilidades de compartir genes en común (cf. Van den Berghe). Toda discriminación tendiente a favorecer relaciones de poder desiguales (tales como la dominación histórica del hombre sobre la mujer, de unos pueblos sobre otros, o de unos sectores sociales sobre otros) no sería otra cosa que la reproducción de la ley de la selva: los sectores que poseen alguna ventaja adaptativa circunstancial, –por lo general, mayor “fuerza”, ya sea por su constitución física, como en el caso del hombre en comparación con la mujer, o mayor poderío tecnológico, económico o de cualquier tipo– la utilizan en beneficio propio para explotar a los sectores más

“débiles”, por el simple hecho de que tal explotación redunde en ventajas evidentes para los “explotadores”. La discriminación social, que nos lleva a sentir una atracción espontánea hacia los ricos, famosos y en general hacia quienes ocupan posiciones sociales elevadas, mientras que las personas de bajo rango suscitan desprecio, indiferencia e incluso temor, se funda en la suposición de que la alianza con personas de posiciones sociales elevadas (ligada en algunos casos al deseo de pertenencia a ese sector) puede proporcionarnos mejores oportunidades adaptativas.

En resumen, nuestras disposiciones emocionales pueden estar al servicio de tres clases diferentes de metas adaptativas, que se pondrán de manifiesto en tres tipos de estrategias (morales, extramorales o inmorales), que se fundan a su vez en diferentes juicios de valor, cuyo espíritu, a su vez, será opuesto dependiendo de la meta adaptativa que persiguen: bien el reguardo del *bien común*, bien del interés personal, familiar, étnico o de clase.

Las estrategias morales propiamente dichas tienden a la postergación del deseo de obtener beneficios individuales a corto plazo, en aras de la obtención de ventajas a largo plazo (cf. Zavadivker 94), más modestas pero sustentables en el tiempo e imprescindibles para la supervivencia, como la seguridad y el acceso a bienes y servicios que solo pueden obtenerse como fruto de la cooperación recíproca entre los miembros de una sociedad. Se fundan en nuestra capacidad de atribución de dignidad al prójimo independientemente de su condición, y, por ende, de que consideremos a los otros como sujetos morales con el mismo derecho que nosotros a satisfacer sus deseos y necesidades. Dicha capacidad requiere de mecanismos cognitivos evolucionados, como la posesión de una *teoría de la mente* (cf. McGinn 1979) que nos permite adjudicar estados mentales –y por ende intencionales– a otros sujetos. También estaría ligada a disposiciones emocionales como la *empatía* –acceso directo al estado emocional del otro por analogía con los propios sentimientos (cf. De Waal 2007)–, de la que surge la *compasión*. Según algunos autores, el asco moralizado podría ser una emoción capaz de incitarnos al rechazo “visceral” de aquellas acciones que parecen implicar ausencia total de empatía, compasión y atribución de dignidad al prójimo. Las estrategias extramorales buscan la maximización de la eficacia individual sin afectar negativa ni positivamente a otros sujetos. Un ejemplo de ello es la emoción de asco dirigida a sustancias alimenticias contaminantes para el organismo. Las estrategias “inmorales” serían aquellas que, en aras de perseguir la maximización de la propia eficacia biológica, afectan directa o indirectamente la aptitud de otros individuos. Ya hemos citado como ejemplo el asco como fuente de discriminación y prejuicios sociales,

que operaría como una señal de alerta capaz de indicarnos con qué individuos nos conviene aparearnos o aliarnos y con quienes no, a quiénes es preferible mantener alejados (e incluso hacer desaparecer), quiénes deben ser percibidos como competidores o como una amenaza, a quién subyugar y dominar, etc.

Mediante esta clasificación, pretendo ofrecer un criterio que podría operar como fundamento de aquellos juicios de valor que intuitivamente consideramos adecuados y “conformes a la razón”, y los que percibimos como irracionales. Mi hipótesis es que los juicios morales que los autores conciben como “erróneos” o “distorsionados” en realidad no son morales en absoluto, sino juicios *fundados en la necesidad psicológica de legitimar* (ante los demás, y, consecuentemente, ante nosotros mismos) *ciertas estrategias tendientes a fomentar el autointerés o el interés de un colectivo reducido*, en la medida en que este se reconoce como tal y pretende imponerse sobre otros colectivos “competidores”. Dicha legitimación discursiva y simbólica tiene por objeto disfrazar las verdaderas intenciones del agente (que a menudo permanecen ocultas aun ante sí mismo, en virtud de la operación de autoengaño), transformándolas en presuntas prédicas morales. Dado que el lenguaje moral es utilizado durante el proceso de socialización para internalizar todo tipo de prédicas y normas de conducta (desde “no le pegues a tu compañero”, hasta “lávate los dientes”, “no confíes en extraños”, “no dejes que te quiten lo tuyo”, “no te juntes con esa chusma” o “los enemigos de la patria deben ser derrotados”) como si poseyeran una connotación claramente moral, ligada a las nociones de “bueno” y “malo”, nos resulta difícil distinguir cuáles de estos preceptos se fundan en motivaciones genuinamente morales, cuáles no poseen una connotación moral y cuáles son directamente “inmorales”. Quizás la razón de fondo de esta indistinción es nuestra necesidad de evitar la disonancia cognitiva que resulta de la tensión psicológica entre mandatos sociales contradictorios: nuestros padres deben inculcarnos, por un lado, las normas éticas básicas para una convivencia social armónica, basadas en el respeto y la consideración de los demás como sujetos morales, lo que requiere de cierta renuncia al interés personal inmediato en beneficio del interés colectivo. Pero al mismo tiempo nos instan a defender nuestros propios intereses y, en lo posible, a aprovechar las ventajas de la vida colectiva en beneficio propio, aun en desmedro de terceros o del bien común. Del mismo modo, los valores comunitarios que se nos inculcan al interior de una sociedad, familia, etnia, subcultura, etc. (patriotismo, lealtad a una doctrina religiosa, a un equipo de fútbol o a una tribu urbana) no suelen regir más allá de las fronteras intragrupalas, puesto que dicho grupo solo puede obtener ventajas adaptativas para sí mismo a condición de no tener la misma consideración moral

para con los grupos competidores. Así, por ejemplo, los países imperialistas pueden obtener grandes reivindicaciones para sus propios habitantes, pero solo a costa de invadir, explotar, subyugar o aprovecharse de otros grupos.

La ética conservadora como moral del autoengaño

Propondré una afirmación muy osada: sostengo que el código moral liberal, que hace referencia exclusivamente a conceptos regulativos tales como prevención de daños, respeto a los derechos, trato justo, etc. (*cf.* Shweder et al.), está inspirado en propósitos *genuinamente altruistas*. Por el contrario, la moral conservadora (o código de la divinidad) estaría principalmente inspirada en la necesidad –generalmente inconsciente– de legitimar discursivamente ciertas acciones tendientes a la maximización de la eficacia individual (o de ciertos colectivos y sectores sociales). Comenzaré con esta afirmación un tanto grosera, que más adelante matizaré paulatinamente.

El código liberal es un tipo de moral minimalista que toma en cuenta los requisitos básicos para garantizar el funcionamiento armónico de la sociedad, partiendo del supuesto de que somos seres autónomos (y, por ende, responsables de nuestros actos) y de que se debe respetar el espacio de decisión personal, siempre y cuando las acciones de cada uno no atenten contra el bienestar de otros ni contra el bien común. Esta posición parece ser la más compatible con nuestra condición de *espectadores imparciales* (*cf.* Smith), capaces de trascender la perspectiva egocéntrica y juzgar los actos por su valor moral intrínseco, y no en función de su contribución o no a la maximización del éxito individual –o de un grupo o sector social–. Uno de los factores que revela esta condición es que las prédicas del código liberal, a diferencia de las sustentadas por las morales conservadoras, se justifican fácilmente al apelar a argumentos racionales; mientras que muchas de las prédicas conservadoras no pueden sostenerse por sí mismas y requieren de la apelación a un “orden natural”, cuyo fundamento es sagrado o trascendente, por lo que estamos obligados a acatarlo a fin de no transgredir los dictámenes de la naturaleza. De acuerdo con la moral liberal, las únicas acciones humanas que debieran juzgarse moralmente –y eventualmente proscribirse– son las que atentan contra los derechos y el bienestar de terceros.

La moral conservadora, por el contrario, asume la existencia de un orden sobrenatural o sagrado, que operaría como fundamento del orden natural al enfatizar los conceptos de tradición, santidad, pecado y polución (*cf.* Salles). Lo “malo” sería todo aquello que transgrede dicho orden previamente especificado, cuyo contenido dependerá, por lo general, de la tradición religiosa en la que se funde. El hecho

de que semejante orden metafísico se postule dogmáticamente sin que exista ninguna posibilidad de corroborar su existencia objetiva, proporciona una vía para la justificación y legitimación discursiva de *cualquier presunto estado de cosas que resulte viable para los intereses de quienes detentan tales discursos*. Así, por ejemplo, dado que no es posible justificar racionalmente la explotación de unos individuos o sectores sobre otros (hombres sobre mujeres, ricos sobre pobres, terratenientes sobre campesinos, ciertas naciones sobre otras) con base en la atribución a priori de una valoración moral diferencial en función de la pertenencia a una clase, la única justificación posible parece ser la naturalización del trato desigual, mediante la apelación de un orden sagrado que operaría como garante de la objetividad de las normas, valores y principios vigentes en el orden terrenal.

Sin embargo, yo misma advierto el carácter simplista de esta distinción. Evidentemente, no todos los preceptos religiosos son prédicas que pretenden disfrazar, mediante un ropaje moralista, motivaciones egoístas y codiciosas de ciertos sectores sociales. Diversas religiones (como el cristianismo en su versión originaria) buscan fundamentar, apelando a un orden divino, aquellos impulsos emocionales que nos instan espontáneamente a experimentar empatía y compasión por nuestros congéneres. Nuestro sentido innato de justicia aparece plasmado no solo en el Antiguo Testamento, sino también en las religiones orientales, que también dan cuenta de la emoción empática que nos liga con otros seres vivos y con la naturaleza. Así mismo, tampoco es cierto que el secularismo en cualquiera de sus formas sea siempre una prédica racional a favor del resguardo de la justicia distributiva y la consideración moral equitativa para todo ser humano. La historia ha demostrado que muchas posturas científicas han contribuido a la naturalización de cierto estado de cosas deseable para el statu quo, amparándose en interpretaciones teóricas (darwinismo, conductismo, ingeniería genética), generalmente distorsionadas o radicalizadas y, en buenas cuentas, no menos metafísicas que las lecturas religiosas. Lo que importa, en el fondo, no es tanto la forma que adopten los discursos que pretenden disfrazar de “morales” ciertos preceptos ligados a intereses particulares, sino la comprensión de que la naturaleza humana está “tironeada” por mandatos contradictorios, que se plasman en disposiciones emocionales de índole opuesta. Estas actúan sobre nuestras estructuras corticales superiores y nos impulsan a adoptar argumentos mediante los que procuramos legitimar, en el discurso social, aquello que resulta adaptativamente conveniente (y, como procuramos demostrarlo, tanto las estrategias morales como las inmorales pueden ayudarnos a incrementar, de manera diferente, nuestro éxito adaptativo).

Como última observación, quisiera enfatizar que todos nosotros, en tanto miembros de la especie humana, estaríamos “genéticamente programados” para experimentar disposiciones emocionales de ambos tipos. La diferencia entre, digámoslo brevemente, la “derecha” y la “izquierda”, residiría, a mi juicio, en el tipo de “comercio” que establecemos entre las emociones pertenecientes al sistema innato de regulación biológica y aquellas que son fruto de una elaboración cortical sofisticada (en interacción con los discursos y patrones de conducta socialmente incorporados). Quienes profesamos una ideología más liberal hemos aprendido a someter nuestros impulsos emocionales básicos (por ejemplo, la tendencia a la discriminación social) a una reflexión de segundo orden, sometiéndolos a crítica racional. Esta objeción de conciencia se ha transformado en ocasiones en un mandato moral tan fuerte, que negamos ante nosotros mismos los propios impulsos que nos instan a evaluar diferencialmente distintos miembros de la especie humana. En otras palabras, *nos autoengañamos* al confundir cierta elaboración racional a posteriori que nos insta a la imparcialidad con la activación emocional espontánea de atracción/rechazo hacia ciertos individuos, que sigue operando en nosotros como resabio de mandatos evolutivos ancestrales. Quienes adoptan una actitud conservadora, por el contrario (y cabe admitir que conforman la amplia mayoría) no parecen experimentar ninguna disonancia entre sus prejuicios irracionales y la justificación teórica de los mismos. En tal caso, sus emociones parecen estar en perfecta armonía con sus discursos y elaboraciones mentales: la emoción de aversión experimentada hacia ciertos sujetos y prácticas es alegremente acompañada por una prédica en contra de los mismos, en algunos casos basada en supuestas “evidencias” (generalizaciones burdas sobre las características y comportamiento de determinado grupo, basadas en una o dos experiencias personales, anécdotas de terceros, o simplemente en los discursos sociales que circulan de boca en boca) o directamente fundadas en afirmaciones metafísicas ligadas a la transgresión de cierto orden natural. Sin embargo, aun estas personas, cuyas emociones y pensamientos parecen conformar una estructura coherente, armónica y carente de contradicciones, suelen experimentar, una vez puestas en apuros, el fenómeno de la disonancia cognitiva, pues también ellas poseen la capacidad racional y la disposición emocional que les permite juzgar el valor positivo de la imparcialidad, la atribución de dignidad moral al prójimo, las consecuencias negativas del odio y la agresión extrema, etc. La disonancia cognitiva ocurre cuando un sujeto experimenta una tensión psicológica resultante de la confrontación entre dos sistemas de valores incompatibles entre sí, donde el cuerpo de valores visceral y

emocionalmente asumido choca con preceptos fundados en nuestras intuiciones “racionales” (pero no justificables por la vía racional). Ante la presión de resolver esta tensión interna, el sujeto busca ocultar ante los demás y ante sí mismo las evidencias en contra de sus creencias, con lo cual apela a nuevos argumentos *ad hoc*. Si son interrogados, suelen desembocar en reacciones violentas o negarse a seguir dando declaraciones, ante la evidente injustificabilidad de sus posiciones, a las cuales no están dispuestos a renunciar. Recuerdo un ejemplo muy ilustrativo en la película *Bowling for Columbine* (2002), de Michael Moore. El director le muestra a Charlton Heston, el ferviente defensor del Club del Rifle, una foto de una niña de seis años que fue asesinada por su compañero de clase, quien portaba un arma y la llevaba al colegio; Moore replicaba al defensor que, si estaba de acuerdo con la portación y uso de armas, entonces debía estar de acuerdo con la matanza de esa niña. El rostro de Heston se transforma dejando traslucir la disonancia cognitiva que estaba experimentando.

Curiosamente, tanto liberales como conservadores incurren en algún tipo de autoengaño: los primeros para negar ante sí mismos la presencia de ciertas predisposiciones emocionales contrarias al dictado de la razón; los segundos, para negar los argumentos racionales que contradicen sus disposiciones emocionales, ligadas por lo general a viejos mandatos adaptativos (que nos instan a la agresión, la territorialidad, el abuso de poder, la discriminación, etc.).

Por otra parte, tradicionalmente se suelen identificar las creencias liberales con posiciones más “permisivas” y compatibles con nuestra naturaleza instintiva, mientras que las posiciones conservadoras se identifican como más “represivas”, y, como tales, tendientes a imponer un severo corsé a nuestros instintos biológicos. Estos supuestos se deben, a mi juicio, al hecho de que solemos asociar las prédicas moralistas conservadoras con la regulación de la vida sexual y el control de los vicios privados.³ Sin embargo, lo que sostengo es exactamente lo contrario: la moral conservadora es más compatible con ciertas predisposiciones emocionales más básicas, compartidas a su vez con otros animales (cuyos comportamientos actualmente se comprenden mucho mejor gracias a los avances de la etología). Algunas de estas predisposiciones son la agresión y la territorialidad (moralmente justificadas mediante la apelación a valores como el “honor”, la “valentía” y el “patriotismo”), la tendencia a la jerarquización y discriminación social (pensemos en la connotación positiva de términos como “noble”, “de buena cuna”, o la connotación claramente negativa

.....
 3 Foucault diría que esta regulación forma parte de los detallados mecanismos de control social que las clases hegemónicas imponen a la población.

del término “negro” –*alma negra, negras intenciones, salario en negro*, etc.), la discriminación estética (piénsese en la íntima asociación en los cuentos infantiles entre bien, belleza y rango social: las princesas son buenas, bellas, jóvenes y ricas; mientras que las brujas son feas, malvadas y con aspecto de pobres). Los registros etológicos parecen demostrar que todas esas predisposiciones, a las que tradicionalmente se les atribuyó un origen exclusivamente cultural, en realidad son herencia –plasmada en nuestras regiones cerebrales más primitivas– de la larga historia de desafíos adaptativos que debieron sortear otras especies, o bien emparentadas filogenéticamente, o bien con presiones selectivas similares. Las ideas liberales reflejan, por el contrario, la lucha de la razón –plasmada en las estructuras corticales más nóveles– por dominar nuestros instintos más básicos.

Bibliografía

- Bloom, P. *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explain What Makes Us Human*. New York: Basic Books, 2004.
- Damasio, A. *El error de Descartes* [1994]. Barcelona: Crítica, 2008.
- Darwin, C. *The Expression of Emotions in Man and Animals* [1872]. 3rd ed. New York: Oxford University Press, 1998.
- Dawkins, R. *El gen egoísta* [1976]. Barcelona: Salvat, 2002.
- De Waal, F. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Duffy, E. “Activation”. *Handbook of Psychophysiology* [1972], Greenfield, N. S. & Sternach, R. A. (eds.). New York: Holt, Rinehart and Winston, 1993. 572-622.
- García, V. & Sibils, R. “Las emociones: nuevas perspectivas desde el psicoanálisis y las neurociencias”. Ponencia presentada en el 7º Congreso Virtual de Psiquiatría Interpsiquis, 2006.
- Greenspan, P. *Emotions and Reasons*. London: Routledge, 1988.
- James, W. “What Is an Emotion?”. *Mind* 9/34 (1884): 188-205.
- Kahan, D. “The Progressive Appropriation of Disgust”. *The Passions of Law*, Bandes, S. (ed.). New York / London: New York University Press, 1999. 63-79.
- McGinn, C. “Evolution, Animals and the Basis of Morality”, *Inquiry* 22/1-4 (1979): 81-99.
- Miller, G. *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped the Evolution of Human Nature*. London: Heineman, 2000.
- Moore, M. (dir.). *Bowling for Columbine*. Dog Eat Dog Films / Alliance Atlantis Communications, 2002. Film.
- Nussbaum, M. “Secret Sewers of Vice: Disgust, Bodies and the Law”. *The Passions of Law*, Bandes, S. (ed.). New York / London: New York University Press, 1999. 19-62.

- Nussbaum, M. *Upheavals of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Nussbaum, M. *Hiding from Humanity*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Panksepp, J. "Affective neuroscience: A conceptual framework for the neurobiological study of emotions", *International Review of emotions research* 1 (1991): 59-99.
- Rosas, A. "La moral y sus sombras. La racionalidad instrumental y la evolución de las normas de equidad", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* 37/110 (2005): 79-104.
- Rozin, P. "Moralization". *Morality and Health*, Brandt, A. & Rozin, P. (eds.). New York: Routledge, 1997. 379-401.
- Rozin, P., Haidt, J. & McCauley, C. R. "Disgust". *Handbook of Emotions*, Lewis, M. & Haviland, J. (comps.). New York: Guilford, 1993. 575-594.
- Rozin, P., Haidt, J. & McCauley, C. R. "Disgust: The Body and Soul Emotion". *Handbook of Cognition and Emotion*, Dalglish, T & Power, M. (comps.). New York: Wiley, 1999. 429-445.
- Rozin, P., Lowery, L., Imada, S. & Haidt, J. "The CAD Triad Hypothesis: A Mapping between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity)", *Journal of Personality and Social Psychology* 76/ 4 (1999): 574-586.
- Salles, A. L. F. "Sobre el asco en la moralidad", *Diánoia* LV/ 64 (2010): 27-45.
- Shweder, R., Much, N., Mahapatra, M. & Park, L. "The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community and Divinity) and the 'Big Three' Explanations of Suffering". *Morality and Health*, Brandt, A. & Rozin, P. (eds.). New York: Routledge, 1997. 119-169.
- Smith, A. *A Theory of Moral Sentiments* [1759]. New York: Modern Library, 1937.
- Tomkins, S. S. *Affect, Imagery, Consciousness. The Positive Affects*. vol 1. New York: Springer, 1962.
- Trivers, R. "The Evolution of Reciprocal Altruism", *The Quarterly Review of Biology* 46/1 (1971): 35-57.
- Van den Berghe, P. L. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier, 1981.
- Williams, G. C. *Adaptation and Natural Selection: A Critic of Some Current Evolutionary Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- Zahavi, A. *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Zavadivker, M. N. "¿Es la autoconciencia susceptible de justificación biológica?", *Ludus Vitalis* 16/30 (2008):75-99.