



La teoría de la ética triuna: premisas básicas e implicaciones*

Darcia Narváez

Universidad de Notre Dame, EEUU

Resumen

A diferencia de otras teorías psicológicas del funcionamiento moral, que no han tomado en cuenta los desarrollos recientes de la neurociencia, la Teoría de la ética triuna (TET) intenta aprovechar ciertos hallazgos cruciales sobre las estructuras neurobiológicas del cerebro humano. Esto implica, entre otras cosas, prestar atención no sólo al razonamiento moral deliberativo, y a las decisiones conscientes, sino sobre todo a las posturas emocionales y a los procesos tácitos o intuitivos que motivan, y explican, la mayor parte del comportamiento moral. Basándose en la Teoría del cerebro triuno de MacLean (1990), la TET propone tres sistemas morales distintivos, o motivaciones éticas fundamentales: la ética de seguridad, enfocada en la auto-preservación, y a menudo en la dominación personal o del endogrupo; la ética de conexión, enfocada en los lazos sociales o relaciones afectivas con otros; y la ética de imaginación, enfocada en formas creativas de pensar y actuar socialmente. Además de ofrecer una visión introductoria de las premisas básicas de la TET y de sus tres éticas, el artículo distingue varios tipos y subtipos de personalidad moral, y discute las implicaciones de este enfoque para la comprensión de diversos fenómenos sociales y políticos, o en términos más generales, para nuestra comprensión de un desarrollo moral óptimo.

Palabras clave:

Teoría de la ética triuna, neurociencia, personalidad moral, desarrollo moral

Abstract

[*Triune Ethics Theory: Basic Tenets and Implications*]. In contrast with other psychological theories of moral functioning, that have not taken into account current developments on neuroscience, Triune Ethics Theory (TET) attempts to harvest critical findings about the neurobiological structures of the human brain. This implies, among other things, paying attention not only to deliberative moral reasoning and conscious decisions, but especially to the emotional stances and tacit or intuitive processes that drive — and explain — most part of moral behavior. Drawing on MacLean's Triune Brain Theory (1990), TET propose three distinctive moral systems or foundational ethical motivations: the Ethic of Security, focused on self-preservation, and often personal and ingroup domination; the Ethic of Engagement, focused on social bonds or affective relationships with others; and the Ethic of Imagination, focused on creative ways to think and act socially. In addition to an introductory view of TET's main premises and its three ethics, the paper differentiates several types and subtypes of moral personality, and discusses the implications of this approach for the understanding of diverse social and political phenomena, or in more general terms for our understanding of optimal moral development.

Key words:

Triune Ethics Theory, neuroscience, moral personality, moral development

* Esta es una versión ampliada y actualizada de un trabajo inicialmente presentado ante el Simposio sobre Carácter y Personalidad Moral, realizado en octubre de 2006 en la Universidad de Notre Dame [cf. Narváez (2008)].

Tabla de contenidos

Introducción

1. Raíces neurobiológicas de nuestras múltiples moralidades
 - 1.1. La ética de seguridad
 - 1.2. La ética de conexión
 - 1.3. La ética de imaginación
 2. Algunas implicaciones para el estudio de la personalidad moral
 - 2.1. Tipos u orientaciones generales
 - 2.2. Subtipos
 - 2.3. Coordinando nuestras múltiples moralidades
- Epílogo
-

Introducción

Aunque son muchas las teorías sobre el funcionamiento moral que se han propuesto dentro de la psicología, cada una se ha enraizado en una tradición distinta. Piaget (1932) develó las raíces de la justicia en los patios de recreo, y elaboró sus conceptos basándose en paradigmas biológicos y epistemológicos. Kohlberg (1981) intentó resolver problemas filosóficos (derrotar al relativismo ético) mediante su teoría de seis etapas del desarrollo moral. Gilligan (1982) enfatizó la noción de cuidado, más que a los razonamientos sobre la justicia, después de entrevistar a mujeres en torno a la decisión de abortar, y haciendo observaciones basadas en la teoría psicoanalítica (Chodorow, 1978). Shweder (1993) usó evidencias antropológicas para discernir diferencias culturales en cuanto a tres conjuntos de valores éticos: comunidad, autonomía y divinidad. Krebs (2006; Krebs y Denton, 2005) planteó paralelismos entre la evolución de las herramientas cognitivas y las primeras etapas de Kohlberg, categorizando a las etapas postconvencionales como extra-evolutivas. Haidt y Joseph (2007) propusieron un conjunto de cinco módulos morales (daño/cuidado, justicia/reciprocidad, endogrupo/lealtad, autoridad/respeto, y pureza/santidad), basados en principios provenientes de diversas teorías de las ciencias sociales y evolutivas. Algunas de estas teorías éticas se complementan unas con otras, algunas se contradicen, y ninguna de ellas se fundamenta en la neurociencia.

La teoría de la ética triuna es una teoría interdisciplinaria cuyas metas son vincular la psicología moral a la neurobiología y a la neurociencia afectiva, explicar las diferencias individuales en el funcionamiento moral, y sugerir las condiciones iniciales para el desarrollo moral óptimo. Tres éticas o motivaciones éticas fundamentales guían la moralidad humana. El propósito de este artículo es ofrecer a los lectores una visión introductoria de este enfoque, de sus premisas básicas y de algunas de sus implicaciones, sobre todo las relacionadas con el estudio de la personalidad moral, y con nuestras concepciones del desarrollo moral óptimo.

1. Raíces neurobiológicas de nuestras múltiples moralidades

Según parece, las personas pueden adoptar tres tipos de posturas afectivamente basadas: *la ética de seguridad*, orientada a la autopreservación, y a menudo hacia el logro de una posición dominante, bien sea como persona o a través del grupo al que se pertenece (aunque en algunas variantes la seguridad se busca más bien mediante la sumisión); *la ética de conexión o relación*¹, enfocada en el establecimiento de lazos sociales, intercambios emocionales o relaciones de cuidado con otros; y la tercera, a la cual llamo *la ética de imaginación*, concentrada en la búsqueda de formas creativas de pensar y actuar socialmente. Tal vez estas denominaciones no alcancen a incluir todo lo que deberían, pero parecen captar la esencia de tres modos diferentes de coexistir con otros en el escenario social.

Cada ética tiene raíces neurobiológicas que se manifiestan en las estructuras y circuitos biológicos del cerebro humano. La teoría de la ética triuna deriva su estructura de la teoría del cerebro triuno de MacLean (1973, 1990), la cual propone que en el cerebro humano hay tres formaciones que reflejan relaciones ancestrales con especies de orden inferior. Anatómica y bioquímicamente, las tres formaciones reflejan la evolución de los reptiles, los mamíferos primitivos y los mamíferos modernos. Si bien la teoría luce simplista, al separar las estructuras cerebrales una de otra, las investigaciones tanto con sujetos animales como humanos apoyan claramente los postulados básicos de la teoría de MacLean (Panksepp, 1998). La evidencia acumulada por la neurociencia afectiva no sólo confirma las líneas generales de la teoría del cerebro triuno, sino que señala la importancia crítica de las primeras experiencias sobre la expresión de los genes, los sistemas de circuitos emocionales (p.ej., Champagne y Meaney, 2006), la formación de la personalidad (Schore, 1994), y la cognición (Greenspan y Shanker, 2004). Los animales no sólo tienen funciones cerebrales avanzadas que facilitan el aprendizaje, sino que tienen “potenciales psicoconductuales que están genéticamente incorporados en el desarrollo cerebral” como “operadores evolutivos” (Panksepp, 1998, p. 55). Estos operadores son sistemas heredados de comando emocional, que ayudan a los animales (y ayudaron a sus ancestros) a comportarse adaptativamente ante los desafíos de la vida.

Yo propongo que tres sistemas morales distintivos han evolucionado desde nuestros ancestros hasta nosotros, que éstos impulsan la acción moral humana a nivel individual y grupal, y tienen etiologías que son influidas por las experiencias vividas a temprana edad y en períodos críticos. Veamos ahora, más detenidamente, cada uno de estos sistemas morales fundamentales.

¹ *Ethic of Engagement*, en inglés. Expresión que literalmente podría traducirse también como ética de “compromiso”, pero que en este contexto no resultaría lo más apropiado, por las asociaciones de esta palabra con una obligación o acuerdo formal, mientras que aquí la autora enfatiza más bien lo espontáneo o placentero de establecer relaciones sociales o afectivas [N.d.T.].

1.1. La ética de seguridad

De acuerdo a MacLean (1990), la primera formación cerebral es la reptiliana o complejo-R (compartido con un reptil extinto, el terápsido), el cual reside en la base del cerebro anterior, asentado sobre la parte superior de la corteza motora, y que se relaciona con varias formas de comportamiento en los mamíferos, incluyendo la territorialidad, la imitación, la decepción, las luchas por el poder, el mantenimiento de rutinas, y el seguir precedentes. La ética de la seguridad está basada primordialmente sobre estos instintos que giran alrededor de la supervivencia y de prosperar en lo inmediato. Los instintos de búsqueda (exploración autónoma) subcorticalmente motivados, y los circuitos emocionales del temor y de la ira cuando la autonomía o la seguridad están amenazadas, son sistemas compartidos con todos los animales (Panksepp, 1998). La ética de seguridad se orienta hacia los factores físicos en dos sentidos. Primero, preserva la supervivencia física a través de la autoprotección y la exploración. Segundo, la ética de seguridad atiende al florecimiento físico a través del mejoramiento del estatus (jerarquía u orden de picoteo) y la lealtad hacia el endogrupo (pureza). Los comportamientos y valores autoprotectores preservan la vida del individuo y la del grupo al que pertenece. Uno aprende a protegerse a uno mismo y al grupo de uno contra la competencia o un “enemigo”. Cuando la ética de la seguridad es disparada explícitamente por una amenaza personal o grupal, predomina el tribalismo, se enfatizan la rivalidad y el orden de picoteo, y puede ponerse en marcha el comportamiento de masas (MacLean, 1990), a medida que nos volvemos parte de un superorganismo social:

El superorganismo es a menudo una bestia vil y detestable. Pero como el cuerpo que nutre a sus células constituyentes, la bestia social nos garantiza la vida. Sin ella, cada uno de nosotros perecería. Ese conocimiento está entrelazado en nuestra biología. Es la razón por la cual el rígidamente individualista Clint Eastwood no existe. Los mecanismos internos de auto-destrucción con los cuales venimos equipados al nacer, se aseguran de que vivamos como componentes de un organismo mayor, o de que simplemente no vivamos para nada (Bloom, 1995, p. 325).

El complejo-R está muy enfocado en sí mismo: ¿Estoy a salvo? ¿Puedo obtener lo que necesito? Se mantiene tranquilo en ambientes seguros y al seguir rutinas. Pero cuando las rutinas se alteran o la seguridad se ve amenazada, pueden irrumpir los subsistemas del miedo o de la ira. Estos subsistemas son tan poderosos que pueden tomar el control del resto del cerebro (“viendo rojo”; MacLean, 1990). Al activarse, la criatura huirá o peleará hasta recuperar una sensación de seguridad.

El foco sobre la seguridad de este sistema cerebral se convierte en una ética de la seguridad cuando los humanos utilizan sus instintos para determinar el comportamiento moral. Cuando la ética de seguridad se activa, se puede concentrar en el aseguramiento de la supervivencia física a través de la preservación de jerarquías dentro del grupo al que se pertenece (Nisbett y Cohen, 1996), y de estándares, tal como lo han mostrado las investigaciones sobre el manejo del terror (Rosenblatt, Greenberg, Solomon, Pyszczynski, y Lyon, 1989). Una ética de seguridad activada procura seguir precedentes y tradiciones, y a

menudo se mantiene mediante el uso de la vergüenza, la amenaza y el engaño (Shaver y Mikulincer, 2007; Staub, 1992). La lealtad de los miembros del grupo puede ser puesta a prueba con recursos como los juramentos de fidelidad (como sucedió en los Estados Unidos, por ejemplo, en los años cincuenta, durante el macarthismo). Cuando no es moderada por otras éticas, la ética de seguridad tiende a la crueldad y a lograr las metas relacionadas con la seguridad a cualquier costo, reduciendo la sensibilidad hacia otras metas, sean morales o no (p.ej., Darley y Batson, 1973). Tal estrechez de miras puede conducir no sólo a una menor sensibilidad hacia aquellos que se interpongan en el camino, sino también a una incapacidad para cambiar de curso, tal como lo expresó Simone Weil: “cuando estamos bajo el poder de la maldad, ésta no se manifiesta como maldad, sino como una necesidad, o hasta como un deber” (1947/1952). Cuando las amenazas son evidentes, los individuos se muestran más receptivos a los “hombres fuertes”, así como al endurecimiento de las políticas frente a los extranjeros (Jost, Glaser, Kruglanski, y Sulloway, 2003), tal como sucedió en los Estados Unidos después del ataque del 11 de septiembre de 2001 (Pyszczynski, Solomon, Greenberg, Maxfield y Cohen, 2004). Cualquier cuestionamiento en cuanto a una fuerte respuesta militar, o intento por ahondar en torno a las posibles justificaciones del ataque eran condenadas como antipatrióticos (traidores) por los gurús de los medios de comunicación y por algunos políticos. Esta es una ética volcada sobre uno mismo: cuando las personas temen por su propia seguridad, es menos probable que respondan ayudando a otros (p.ej., Mikulincer, Shaver, Gillath y Nitzberg, 2005).

Esta orientación ética concuerda con la visión heredada de la naturaleza humana, según la cual somos violentos, autointeresados y jerárquicos, como nuestros primos los chimpancés. Pero la visión heredada es verídica sólo bajo ciertas condiciones, cuando las circunstancias ecológicas (la persona en interacción con la situación) aumentan las amenazas percibidas contra la “tribu”, el “clan”, la “tropa” o la seguridad del grupo. La ética triuna da cuenta de esta variante de la “naturaleza humana”.

1.2. La ética de conexión

La segunda formación cerebral, identificada por MacLean (1990) como central para el funcionamiento de los mamíferos, trajo consigo tres conjuntos de comportamientos característicos, que no existían en las especies evolutivamente anteriores: la lactancia y el cuidado materno, la comunicación audiovocal entre la madre y la cría, y el juego. Lo que MacLean llama el cerebro neo-mamífero, el sistema límbico y las estructuras relacionadas, es el asiento de la emoción, de la identidad personal, de la memoria para las experiencias en curso, y el sentido de la realidad y de la verdad. Estos forman la fundación de la ética de conexión. Por ejemplo, el juego, que sólo se encuentra entre los mamíferos, promueve la armonía y la sociabilidad. El funcionamiento sexual irradia desde las estructuras cerebrales más tempranas hasta las más tardías. Por ejemplo, entre los mamíferos, la exhibición de los genitales es un precursor para determinar si la interacción va a ser cooperativa o agresiva, comportamiento que tanto Darwin como MacLean consideran como fundamento del altruismo.

De acuerdo a Loye (2002), la cúspide de la teoría darwinista de la evolución era el énfasis sobre la sensibilidad moral como la fuerza impulsora más importante de la evolución humana. Publicados al fin en 1974, los cuadernos privados de Darwin adelantan una teoría de la agencia moral como culminación de la teoría de la selección natural (Loye, 2002). En estos apuntes Darwin argumenta que “el sentido moral” surge a partir de los instintos sexuales, paternos y sociales que se han desarrollado entre los mamíferos, en general, pero especialmente entre los humanos. De acuerdo a sus notas, el sentido moral da lugar a la Regla de Oro y al segundo mandamiento dictado por Jesús, el de “ama a tu prójimo como a ti mismo”. La ética de conexión está enraizada en estos sistemas emocionales típicos de mamíferos, que nos conducen hacia la intimidad. La funcionalidad de estos sistemas, sin embargo, es co-construida por el ambiente durante una infancia prolongada.

Dentro de la psicología, el desarrollo de los sistemas emocionales de los mamíferos durante sus primeros años de vida, fue captada por la teoría del apego de Bowlby, la cual está fuertemente influida por consideraciones etológicas. El apego es fundamental para el funcionamiento de la ética de conexión. Bowlby (1988) identificó al contexto de caza y recolección en el que vivieron nuestros ancestros durante la era del Pleistoceno, como “el ambiente de la adaptabilidad evolutiva”, durante el cual evolucionaron los procesos que capacitan al infante para formar lazos de apego y completar su desarrollo cerebral. También aquí es donde podemos ver el florecimiento de la moralidad humana evolucionada, identificado por Darwin. Hewlett y Lamb (2005) resumen el tipo de cuidados infantiles en las comunidades de cazadores y recolectores, que la mayoría de las veces son pacíficos: “los niños pequeños en las culturas recolectoras son amamantados frecuentemente; cargados, tocados o mantenidos cerca de otros constantemente; cuidados con frecuencia por individuos distintos a sus madres (padres y abuelas, en particular, y más raramente por hermanos mayores); experimentan una pronta respuesta a sus quejas y llantos; y disfrutan de grupos de juego de múltiples edades durante su primera infancia” (Hewlett y Lamb, p. 15). Las experiencias constructoras del cerebro están insertadas en las relaciones de apego (Schore, 1994). La investigación reciente ha mostrado que las experiencias iniciales con el cuidador quedan profundamente impresas en el cerebro, contribuyendo a formar estructuras neurobiológicas para el resto de la vida (Weaver, Szyf y Meaney, 2002).

Los daños causados por la falta de una apropiada atención infantil son noticias viejas pero extrañamente olvidadas. Inicialmente fueron comprobados por Harlow (1986). Las crías de mono que crecían sin interacción físico-social (toques, abrazos, juego), experimentaron daño cerebral y cuando se hicieron adultos eran violentos y tenían serias dificultades para relacionarse socialmente. Esos monos no fueron privados de alimento, ni de otras estimulaciones sensorio-sociales pues podían oler, ver y escuchar a otros monos (estas variables fueron controladas sistemáticamente). Los niños criados bajo condiciones similares, como en orfanatorios, exhiben comportamientos similarmente deteriorados (Spitz, 1945). En un estudio con huérfanos rumanos, cuando éstos eran acariciados por sus padres adoptivos, no lograban generar las mismas hormonas sedantes que segregan los niños normales cuando son acariciados por sus padres (Nelson y Panksepp, 1998). En estos casos, el hecho de que los cuidadores no toquen ni mezan a los infantes tiene efectos perniciosos sobre el desarrollo cerebral. Mason y Berkson (1975) encontraron que una

“madre” mecedora artificial (una botella plástica, forrada de piel y colgada de una cuerda), aliviaba la depresión y los comportamientos semejantes al autismo que de otra manera se presentarían en los monos socialmente aislados. El cuidado inadecuado conduce a deficiencias en la expresión genética, la regulación hormonal y la integración de sistemas que conducen a la sociabilidad (Weaver et. al., 2002). Lamentablemente, las formas modernas de dar a luz, de cuidar a los niños y de organizar los sistemas sociales, construyen cerebros incompletos, que tienen como resultado, propongo yo, personalidades que son menos comprometidas socialmente. Puede que haya cierta “bondad de ajuste” entre los ambientes esperados y el desarrollo óptimo. La descripción de la evolución moral ofrecida por Darwin, parece haber sido estropeada por la cultura y las prácticas sociales modernas.

Lo cierto es que hay una creciente evidencia de que la relación es una fuerza impulsora básica del comportamiento moral. Por ejemplo, incluso entre los primates, la empatía es un fenómeno común (de Waal, 1996; de Waal y Lanting, 1997). Por otra parte, para la mayoría de las personas que, siendo de otra religión u origen, rescataron a judíos durante la segunda guerra mundial, “el deseo de cuidarles les forzaba a actuar” (Oliner, 2002, p. 125); la mayoría de ellos actuaron motivados por “la lástima, la compasión, la preocupación y el afecto” (Ibid). Pero a pesar de la importancia de la empatía para el comportamiento moral, la mayor parte de la investigación sobre la moralidad se ha enfocado sobre el trabajo de la neocorteza que es central para nuestra siguiente ética.

1.3. La ética de imaginación

De acuerdo a MacLean (1990), la tercera área cerebral es la neomamífera, con la cual se refiere a la neocorteza y a las estructuras del tálamo con las cuales se conecta la neocorteza. Esta área alcanza su mayor tamaño y complejidad en los humanos. Enfocado primordialmente sobre el mundo externo, el cerebro neomamífero proporciona la capacidad para resolver problemas, para memorizar y para el aprendizaje deliberativo.

La tercera ética, la ética de la imaginación, está vinculada más que nada con estas porciones recientemente evolucionadas del cerebro, particularmente con los lóbulos prefrontales. Estos últimos son el asiento del funcionamiento ejecutivo, no se desarrollan plenamente hasta los veinte o veinticinco años, aproximadamente (Giedd, Blumenthal y Jeffries, 1999), y pueden resultar dañados por elecciones conductuales hechas durante los últimos años de la universidad (Bechara, 2005). Los lóbulos frontales son considerados el pináculo de la evolución humana. Son la fuente del razonamiento deliberativo, el cual incluye mucho más que el pensamiento racional, en el sentido tradicional del término. La mente “piensa *con* sentimientos” y “no es ni un espíritu etéreo ni una computadora exquisita, sino una vieja y chirriante calculadora hundida en un pegajoso pantano de sentimientos” (Konner, 2002, p. 139). Pensar sin sentimiento, como hacen algunos pacientes que han sufrido daño cerebral, conduce a una perturbación del juicio, porque para hacer un buen juicio uno debe sentir su significado (Damasio, 1999).

Los lóbulos frontales, y especialmente la corteza prefrontal, son de la mayor importancia para la moralidad. Conectada con toda unidad distintiva del cerebro, la corteza prefrontal (CPF) es la única parte del cerebro capaz de integrar la información que proviene

del mundo exterior con la información interna que proviene del propio organismo (Goldberg, 2002). Los lóbulos frontales son críticos en situaciones de libre elección o ambiguas. “En cierto sentido, el que usted sea decidido o irresoluto depende de qué tan bien funcionen sus lóbulos frontales” (Goldberg, 2002, p. 79). El daño de los lóbulos frontales durante la adultez puede conducir a una notoria “rigidez mental” (Ibid.), puesto que los mismos son cruciales para la creatividad, el pensamiento flexible y la adopción de perspectivas. El daño a los lóbulos frontales durante las primeras etapas de la vida desemboca en un comportamiento antisocial y en una incapacidad para reconocer tal clase de comportamiento como inmoral (Damasio, 1999).

La ética de la imaginación se vincula principalmente con estas partes del cerebro, de reciente evolución, en particular con la corteza prefrontal. La ética de imaginación permite a la persona tomar distancia de las respuestas impetuosamente emocionales de las partes más antiguas del cerebro, considerando cursos de acción alternativos, basados en la lógica y la razón. Esta capacidad permite cubrir las carencias de las otras éticas, mediante la deliberación y la abstracción reflexiva sobre la moralidad. Cuando opera a plenitud, la ética de la imaginación valora la adopción de perspectivas, los argumentos razonados y las “sillas musicales” morales¹ (Kohlberg, 1984, p. 299). En cierto sentido, la ética de la imaginación ha sido estudiada extensamente en la psicología moral, al menos en lo que se refiere al razonamiento deliberativo. Este tipo de razonamiento, que reside en la memoria explícita y se desarrolla lentamente a través de la experiencia y el entrenamiento, fue el foco de las investigaciones de Piaget y Kohlberg, o de la tradición evolutivo-cognitiva en general². Sin embargo, muchos investigadores en el área de la ciencia cognitiva han llegado a la conclusión de que la mayoría de las decisiones y acciones humanas son llevadas a cabo automáticamente, sin un control consciente (p.e., Bargh & Chartrand, 1999). La mayor parte de lo que aprendemos, se aprende implícitamente, reside en la memoria tácita y no es susceptible a una descripción explícita (Keil y Wilson, 1999). Por eso se ha planteado una distinción entre la mente deliberativa, consciente, y el “inconsciente adaptativo” (Hassin, Uleman y Bargh, 2005; Wilson, 2004) o mente intuitiva. La teoría de la ética triuna sugiere que la verdadera misión del juicio moral y la toma de decisiones morales tiene que ver con la coordinación de estas dos “mentes”.

¹ Esta expresión se refiere, por analogía con el juego en el cual las personas bailan alrededor de unas sillas, y deben sentarse al parar la música, a un proceso de adopción de roles idealizado, en el cual quien analiza una situación moral concreta, se va colocando imaginativamente en el lugar de cada una de las demás personas involucradas, antes de asumir un criterio o postura propia.

² A grandes rasgos, las etapas iniciales del desarrollo moral planteadas tanto por Piaget (la moralidad heterónoma), como por Kohlberg (el nivel preconventional), pueden equipararse fácilmente con la ética de seguridad. Pero no todos los paralelismos entre los niveles de desarrollo de estas teorías son tan nítidos o sencillos. Por ejemplo, el énfasis en la supervivencia del endogrupo y una orientación heterónoma hacia normas inflexibles, son algunos rasgos compartidos por la ética de seguridad e, implícitamente, por la Etapa 4 de Kohlberg, o pensamiento centrado en la ley y el orden. Para una discusión más detallada de las relaciones de la teoría de la ética triuna con estas y otras teorías de la psicología moral (como las de Hoffman, Gilligan, Shweder), véase a Narváez (2008).

La ética de imaginación tiene cuando menos dos poderosas herramientas. Una es la capacidad de contrarrestar instintos e intuiciones con la “libre negación”¹ (Cotterill, 1998), la capacidad que permite a los seres humanos, mediante el aprendizaje y la fuerza de voluntad, elegir a qué estímulos se les va a permitir que desencadenen respuestas emocionales o secuencias de acciones (Panksepp, 1998). El conocimiento intelectual y la habilidad para deliberar sobre lo moral permite a la persona reflexionar sobre lo que es virtuoso o vicioso, haciendo más probable que él o ella intente convertirse en una persona más virtuosa, en comparación con alguien que no pueda distinguir entre la virtud y el vicio (Arpaly, 2003). La mente deliberativa también es capaz de considerar y seleccionar los ambientes que nutren a la mente intuitiva (Hogarth, 2001), una capacidad que es crucial para un desarrollo moral óptimo o avanzado. Los seres humanos parecen ser los únicos animales con estas capacidades.

La segunda gran herramienta de la ética de imaginación es la capacidad para encuadrar el comportamiento; explicando así comportamientos pasados, o acopiando energía para metas estimuladas por una narrativa de vida en particular. La mente deliberativa, en gran medida a través del “intérprete” del cerebro izquierdo (Gazzaniga, 1985), explica fácilmente cualquier comportamiento, a veces sin darse cuenta de que está inventando falsedades. Típicamente, el intérprete adopta las narrativas de un grupo cultural, familiar o de otra índole. De esas narrativas sociales se destilan narrativas personales, y ambas clases de narrativa impulsan el comportamiento (Grusec, 2002). Por ejemplo, Eidelson y Eidelson (2003) extrajeron, a partir de un extenso cuerpo de investigaciones interdisciplinarias, cinco creencias que llevan a los grupos a entrar en conflicto: vulnerabilidad, desconfianza, desamparo, injusticia, y superioridad. Supongo que no debería sorprendernos que las narrativas que vinculan al sí mismo con estos cinco temas estimulen la ética de seguridad.

Así, por una parte, las cavilaciones de la mente consciente, a través de las narrativas personales o culturales pueden acicatear o contrarrestar las reacciones emocionales que tienen lugar en las partes más antiguas del cerebro, para bien o para mal. Arpaly (2003), por ejemplo, relata que el dirigente nazi Joseph Goebbels a veces experimentó compasión hacia los judíos que estaba ayudando a exterminar, y llevó a cabo actos altruistas por ellos. Pero interpretándolos como episodios en los que su voluntad había flaqueado, luego endureció sus propósitos y acciones en contra de ellos. Es decir, una ética de imaginación que promovía la creencia en la maldad de los judíos fue capaz de sobreponerse a una ética de relación que reaccionaba de manera distinta. Por otra parte, la mente deliberativa puede ser vetada por la mente intuitiva. En el ámbito de la moralidad, Arpaly (2003) señala como el personaje Huckleberry Finn, de Mark Twain, consideraba estar moralmente obligado a era entregar a su amigo Jim, un esclavo fugitivo. Pero no fue capaz de hacerlo. Aunque la mente deliberativa puede aprender ciertos principios durante la crianza o la educación formal, tal aprendizaje deliberativo tal vez no pueda sobreponerse a las convicciones tácitas

¹ “*Free won't*”, en el original. Juego de palabras intraducible, que alude a la expresión “free will”: libre determinación o libre albedrío [N.d.T.].

y más profundas, aprendidas a través de la experiencia o a lo largo de la vida. De modo que la ética de la imaginación opera interactuando con las otras éticas.

Al igual que las áreas cerebrales relacionadas con la ética de conexión, el desarrollo de las áreas cerebrales relacionadas con la ética de la imaginación requiere un ambiente propicio. La corteza prefrontal y sus unidades especializadas tardan décadas para madurar completamente y están expuestas a sufrir daños por factores ambientales tanto al principio como al final del desarrollo. Por ejemplo, estas áreas pueden resultar dañadas por elecciones conductuales como las borracheras frecuentes (Bechara, 2005), o los juegos de video violentos, que suprimen la activación de la corteza prefrontal incluso durante la solución de problemas comunes y corrientes, haciendo que los cerebros normales se parezcan a los de delincuentes agresivos (Mathews, Kronenberger, Wang, Lurito, Lowe, y Dunn, 2005). La inmadurez en el desarrollo cerebral influye sobre la expresión moral, bien sea sobre las funciones ejecutivas vitales para la ética de imaginación, o sobre los sistemas de regulación emocional vitales para la ética de conexión. La ética de seguridad es el sistema que opera, por omisión, cuando las éticas de conexión y de imaginación no han sido apropiadamente nutridas por la familia, los cuidadores o la comunidad.

La ética de imaginación proporciona un mayor sentido moral que las otras éticas. Aunque los seres humanos han evolucionado de un modo que favorece las relaciones cara a cara y tienen dificultades para imaginar a quienes no están presentes (tales como las generaciones futuras), el funcionamiento de la ética de imaginación hace posible un sentido de comunidad que se extienda más allá de las relaciones inmediatas. Los seres humanos llegan al tope de la evolución moral trazada por Darwin, cuando la ética de conexión se compagina con la ética de la imaginación.

2. Algunas implicaciones para el estudio de la personalidad moral

Las tres éticas están presentes en el comportamiento, al menos parcialmente, a partir de una temprana edad, aun cuando el razonamiento moral deliberativo marcha considerablemente rezagado (esto no es sorprendente, puesto que la mayor parte de lo que sabemos lo consideramos tácitamente; Keil y Wilson, 1999). Además de interactuar, cada una de las tres éticas tienen tanto un aspecto disposicional (semejante a un rasgo), basado en las experiencias del desarrollo, y un aspecto situacional (estimulado por el contexto). Así, por ejemplo, si durante la niñez se estableció un desarrollo cerebral saludable (tal como se manifiesta en los componentes de un apego seguro y de una empatía funcional), la persona es capaz de acercarse empáticamente a otros, sin mayor esfuerzo, cuando necesitan ayuda. En cambio, una persona puede abrigar un sentido de inseguridad fundamental, basado en experiencias de su niñez más temprana, que marcan su visión del mundo, tal como sucede en los desórdenes del apego. Este sentido fundacional de inseguridad puede bloquear los sentimientos de empatía. Más aún, cuando una familia o una cultura se enfoca sobre una amenaza, los individuos y grupos pueden enfocarse sobre la ética de la seguridad, suprimiendo la ética de conexión.

Desde un punto de vista personológico, Silvan Tomkins (Demos, 1995) ofreció descripciones concretas de los efectos biosociales sobre la personalidad. El sugirió que la socialización temprana establece orientaciones de vida que el individuo luego aplica a muchos dominios, a lo largo de su existencia. La “postura ideo-afectiva” desarrollada a partir de la experiencia temprana representa un “conjunto [socializado] de sentimientos vagamente organizados y de ideas sobre sentimientos” (Tomkins, 1965, p. 74) que resuenan con ciertas ideologías organizadas, atrayendo a los individuos a puntos de vista particulares. Una infancia cálida y plena de apoyos, orienta a la persona hacia una postura abierta o de aceptación (“humanística”), mientras que una infancia dura o restrictiva, conduce a una postura de rechazo o defensiva (“normativa”) ante la gente y ante las experiencias de vida en general.

2.1. Tipos u orientaciones generales

Podemos especular sobre las características de una persona dominada por una ética específica. Una persona dominada por la ética de seguridad, probablemente tendrá como perfil neurológico un “cerebro estresado”, a causa de un trauma o de una crianza negligente; un apego o unos lazos pobres; falta de experiencias corporales tempranas de reciprocidad en las interacciones sociales; poca memoria sensoriomotora para las interacciones íntimas o amorosas; habilidades sociales comprometidas; una postura ideo-afectiva defensiva o de rechazo (Tomkins); algunas necesidades básicas no total o regularmente satisfechas durante la infancia (p.ej., competencia, autonomía/control, pertenencia, confianza en el mundo); y sentimientos de ira y desprecio más accesibles que los sentimientos positivos. El comportamiento será más rudo y enfocado sobre intereses abierta o veladamente egoístas; tendrá una orientación grupal estrecha o excluyente, y valorará la lealtad, la jerarquía, el control y la pureza (del sí mismo y del propio grupo), así como la independencia para buscar o explorar (“libertad”). La ética de conexión estará minimizada y la ética de la imaginación maniatada en aras de la seguridad. Un ejemplo llamativo del predominio de la ética de la seguridad es la información de que 90% de los miembros de una congregación evangélica la abandonaron después de que su pastor comenzara a predicar un mensaje incluyente más que excluyente, diciendo que el mundo entero sería salvado, no sólo aquellos de su tipo de fe (*National Catholic Reporter*, 2005). Cuando la ética de la seguridad es una norma cultural, la inclusividad no es un mensaje bienvenido.

Una personalidad dominada por la ética de conexión tendrá fuertes apegos; una adecuada memoria sensoriomotora para la reciprocidad y la intersubjetividad emocional; fuertes respuestas empáticas provenientes de las neuronas espejo; una postura ideo-afectiva abierta o de aceptación (Tomkins); y sentimientos de empatía más accesibles que los sentimientos de ira. Sus valores primarios incluirán la compasión y la tolerancia. La ética de la seguridad estará minimizada y la ética de la imaginación será empleada con fines sociables.

Una personalidad dominada por la ética de la imaginación, bajo un estado de calma y conexión, considerará que los miembros de grupos distintos al suyo son totalmente merecedores de respeto y de derechos, así como de empatía; será capaz de conceptualizar

sistemas sociales alternativos, de pensar imparcialmente sobre los problemas morales y de contrarrestar instintos e intuiciones dañinas con la ya mencionada “libre negación” (Cotterill, 1998). Sin embargo, cuando las amenazas sean altas y el grado de conexión o relación bajo, una personalidad dominada por la ética de la imaginación probablemente se enfocará en maximizar la seguridad y la autoridad, propenderá a realizar atribuciones negativas, se concentrará en “ser fuerte”, evitará la expresión emocional y responderá a sus peores instintos e intuiciones.

Una ética en particular puede ser activada por la situación o por otros gatillos. La ética de conexión puede, para la mayoría de las personas, requerir un ambiente caracterizado por la seguridad, el cuidado y la pertenencia (de hecho, los niños en salones con alto grado de cuidado tienden a ser más prosociales). Mientras que la ética de la imaginación también puede requerir ambientes que promuevan la esperanza y la trascendencia. La ética prevaleciente probablemente influirá sobre la sensibilidad ante los estímulos, el tipo de razonamiento preferido, las susceptibilidades (falacias), las motivaciones y las metas directrices, modificando así la percepción de los recursos u opciones socialmente disponibles.

Por cierto, investigaciones recientes (Narváez, Brooks y Mattan, 2010) han arrojado evidencias que apoyan la Teoría de la ética triuna.

En dos estudios, se esperaba que las variables relacionadas con el apego permitirían predecir ciertos factores de personalidad, y que ambas cosas permitirían predecir las tres éticas. También se esperaba que las variables relacionadas con el apego, con la personalidad y con la orientación ética, en conjunto, tendrían alguna asociación con informes sobre la acción o comportamiento moral (honestidad, integridad, actuaciones en pro de los menos afortunados).

En el primer estudio, con una muestra de 185 personas, se usaron factores de personalidad para representar cada ética, esperando que las mismas estuvieran diferencialmente relacionadas con las variables independientes género, puntuaciones vinculadas al apego (ansiedad, evitación), y factores de personalidad (afabilidad, rectitud, apertura, estabilidad emocional). Las regresiones jerárquicas calculadas para cada ética a partir de tales variables, demostraron que el 44% de la varianza se explicaba por la orientación a la seguridad, 57% por la conexión y 48% por la imaginación. Las variables relacionadas con el apego fueron decididamente importantes para las tres orientaciones éticas, en particular la ansiedad vinculada al apego, que mostró servir como predictora positiva de la orientación a la seguridad, y como predictora negativa de las orientaciones a la conexión y a la imaginación, en todos los modelos. La evitación relacionada con el apego predijo negativamente la orientación ética a la conexión en todos los modelos, sugiriendo que un sentido de seguridad en cuanto al apego subyace a la ética de conexión. La estabilidad emocional mostró tener asociaciones con todas las éticas, siendo fuertemente negativa su asociación con la ética de la seguridad. El grado de afabilidad también demostró cumplir un rol importante para todas las éticas, negativo en el caso de la ética de seguridad, y positivo en cuanto a la conexión y la imaginación. Esto confirma hallazgos previos que indicaban una relación entre las orientaciones morales típicas y una personalidad afable. Usando un diseño similar, pero en el cual se sumaron las tres éticas

dentro de un modelo final, se calcularon regresiones jerarquizadas en relación a los reportes sobre el comportamiento moral. Obteniéndose como resultados $R^2 = 0,46$ para el caso de la honestidad, y $R^2 = 0,22$ para el caso de la integridad.

Para el segundo estudio, cuya muestra fue de 194 personas, se crearon medidas de identidad para cada ética siguiendo el formato de Aquino y Reed (2002). Se seleccionó un conjunto de palabras para cada ética (Seguridad: controlado, duro, inflexible, competitivo. Conexión: protector, compasivo, piadoso, cooperativo. Imaginación: reflexivo, pensativo, inventivo, razonable). También se desarrollaron medidas de la orientación de la vida, incluyendo las necesidades básicas (con dos factores resultantes: efectancia¹ y desaliento); y versiones revisadas de las escalas de Polaridad (humanismo-normativismo) de Tomkins (1965). Se presume que ambos conjuntos de medidas permiten valorar los efectos de las experiencias tempranas de vida, más allá del apego. Luego condujimos regresiones jerárquicas sobre cada identidad ética (Modelo 1 = género [la edad no mostró correlación]; Modelo 2 = más apego; Modelo 3 = más efectancia, desaliento, humanismo, normativismo; Modelo 4 = más factores de personalidad). La varianza explicada para cada ética fue: seguridad $R^2 = 0,32$; conexión $R^2 = 0,59$; imaginación $R^2 = 0,51$. También condujimos regresiones jerárquicas sobre las variables relacionadas con el comportamiento moral, sumando las tres identidades éticas a la lista previa de modelos: honestidad $R^2 = 0,58$; integridad $R^2 = 0,36$; y actuaciones en pro de los menos favorecidos $R^2 = 0,24$.

Los resultados de estas investigaciones concuerdan con estudios previos, demostrativos de la relación entre el funcionamiento moral y una personalidad cálida, sensible y afable (Kochanska, 2002). Tal como se esperaba, las variables vinculadas con el apego mostraron una relación significativa con las mentalidades morales. La afabilidad fue un predictor consistente y positivo de la conexión y de la imaginación, así como un predictor negativo de la seguridad. La rectitud, aunque positivamente correlacionada con la imaginación, sólo sirvió de predictora para la conexión. Las tres orientaciones éticas se correlacionaron con las variables de la acción moral, exceptuando la ética de seguridad, que se correlacionó de modo inconsistente y negativo. Las actuaciones en pro de los menos afortunados se relacionaron de modo consistente y positivo con las variables vinculadas a la conexión, tanto en las correlaciones como en la regresión.

2.2. Subtipos

Adicionalmente, entre otros desarrollos recientes, la teoría de la ética triuna también sugiere algunas importantes ramificaciones o subtipos. Si los sistemas emocionales que subyacen a las otras éticas han sufrido daños a causa de traumas o de un cuidado deficiente, la ética de seguridad dominará a la personalidad. Este dominio lo puede ejercer de dos modos. Primero, la ética de seguridad se puede manifestar como una disposición excesivamente controlada, retraída, depresiva, moralmente habituada a paralizarse o, por así decirlo, a agacharse y encogerse, una *seguridad de sumisión o huida*. Esto se puede observar con facilidad en aquellos que han sido víctimas de un abuso crónico. Durante

¹ Entendiendo aquí por “efectancia” la auto-eficacia o la experiencia de desempeñarse efectivamente.

siglos, esta moralidad de sumisión o huída era lo que se esperaba de parte de las esposas, esclavos y niños. Segundo, la ética de seguridad puede adoptar la forma de una *seguridad de búnker*, que consiste en una disposición resistente y agresiva, con bajo autocontrol, que sirve como autoprotección física o psicológica (es decir, del ego). Estas dos orientaciones se pueden desarrollar a causa de cuidados deficientes o traumas en las etapas tempranas de la vida (Henry y Wang, 1998; Siegel, 1999), y se pueden combinar en híbridos únicos para cada persona y su contexto.

La ética de conexión tiene que ver con emociones de intimidad y de armonía personal en el momento presente, lo cual quiere decir que hay un predominio del hemisferio derecho. La conexión, como *moralidad armoniosa*, se refiere al amor/cuidado/apego, al perfeccionamiento y elevación. Abarca las nociones de adoración y sentimiento comunitario. La conexión es “aquí y ahora”, es experimentar plenamente el flujo de la vida en el presente, relacionándose con otros en el momento. Un desarrollo insuficiente de los sistemas auto-reguladores puede conducir a la co-dependencia, a *compromisos o relaciones manipuladoras*, en los que no hay un adecuado equilibrio entre el sí mismo y el otro, sino el predominio de una de las partes en detrimento de la otra. En contraste, una relación de cuidado ideal involucra la “*resonancia límbica*, una sinfonía de intercambios mutuos y de adaptaciones internas mediante las cuales dos mamíferos se sintonizan con los estados internos del otro” (Lewis et al., 2000, p. 63). La resonancia límbica “entona” la empatía y coloca al niño en estados hormonales vinculados a lo prosocial. La capacidad de mantener estos estados en situaciones morales se convierte en una ética de *conexión serena*.

La ética de imaginación, idealmente se asienta sobre un buen funcionamiento somático del sistema nervioso a lo largo del eje talámico-neocortical (Panksepp, 1998). Esta es la estructura global responsable de funciones ejecutivas como la planificación, prever consecuencias, detener e iniciar acciones, y asumir las perspectivas de otros. Estas capacidades ofrecen una perspectiva más amplia de los posibles cursos de acción. Cuando las mismas se emplean a fin de obtener ganancias personales, sin pensar en los demás, el individuo está operando según la *imaginación personal*. Sin incurrir en consideraciones morales, aun cuando las acciones de un individuo siempre tienen efectos morales colaterales.

La teoría de la ética triuna propone que la ética de imaginación tiene tres modalidades. Cuando la imaginación está desconectada de la emoción y de la presencia en el aquí-y-ahora, lo que significa que hay un predominio del hemisferio izquierdo (McGilchrist, 2009), la ética de imaginación puede conducir a una *imaginación indiferente*. Esta es una moralidad intelectualizada, que ve a la vida fragmentada en piezas, y resuelve problemas morales abstractos sin atender a la riqueza de su contexto, empleando la racionalidad o la lógica para tomar decisiones sociales y morales. De ese modo la moralidad puede focalizarse demasiado estrechamente, y degradarse hasta ser más que nada un conjunto de procedimientos (véase a McGilchrist, 2009, para una descripción detallada de las funciones del hemisferio izquierdo y de las consecuencias de que este hemisferio sea el predominante).

Si el abandono o las condiciones adversas son suficientemente graves, el sistema nervioso y sus componentes viscerales-emocionales son incapaces de “resonar” con otros.

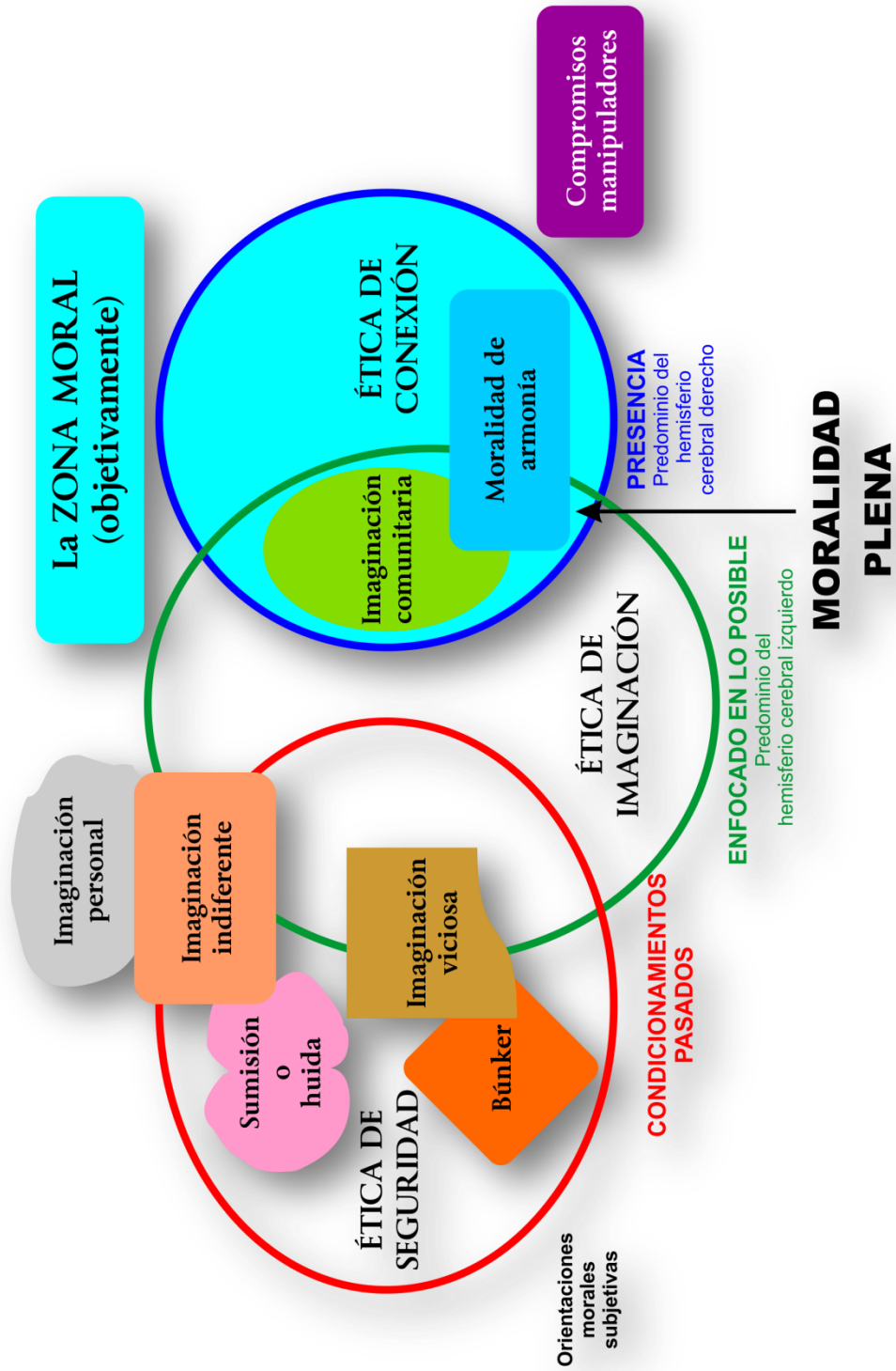
El resultado es un “organismo funcionalmente reptiliano, armado con la astucia del cerebro neocortical”, esto es, un psicópata (Lewis, Aminí, y Lannon, 2000, p. 218). El predominio del hemisferio izquierdo, impulsado además por la emoción primitiva de la ira, da lugar a una *imaginación viciosa*, motivada por una hábil búsqueda del poder. La crueldad es considerada necesaria para el control. Esta es una moralidad centrada en el ego, más sofisticada y reflexiva que la seguridad de búnker (cuya reflexividad es más agresiva). Es el reptil sofisticado. Ridiculizar los puntos de vista holísticos, propios del hemisferio derecho, y destruir cualquier cosa que interfiera con la conservación el poder, incluyendo por ejemplo formas de vida que impiden el progreso económico, pueden ser vistos como imperativos morales.

Si bien, como ya se ha mencionado, los seres humanos evolucionaron para favorecer las relaciones cara a cara y tienen dificultades para imaginar a los que no están presentes, la *imaginación comunitaria* es la capacidad de desarrollar un sentido de conexión que se extiende más allá de las relaciones inmediatas. Esta emplea las capacidades de la mente de un modo que es profundamente prosocial, tal como sucede cuando se imaginan las consecuencias de los propios actos sobre las generaciones futuras, previendo las posibles repercusiones sociales. Aprovechando al máximo las funciones ejecutivas, es capaz de formular planes y monitorear la ejecución de los mismos. Pero también depende de las experiencias concretas o corpóreas en el dominio en cuestión, pues sólo aquellos con amplia experiencia serán capaces de imaginar las posibilidades futuras en forma precisa o cabal. Quienes no cuenten con un adecuado bagaje de experiencias, operaran recurriendo a la imaginación indiferente.

Idealmente, cuando la imaginación comunitaria tiene acceso a todo el cerebro, y funciona mancomunadamente con la ética de conexión, viviendo el momento presente, emocionalmente abierta pero aprovechando al mismo tiempo el pensamiento abstracto, y equilibrando ambas cosas, tenemos la *moralidad plena*. La moralidad plena coordina los hemisferios derecho e izquierdo, la intuición y la razón consciente. La moralidad plena incluye la inmersión total en el momento, en la relación, en la intersubjetividad y la resonancia con el otro. También incluye el uso de las capacidades abstractas, adecuadamente fundadas en la experiencia, para resolver problemas morales. Es decir, basadas en un profundo *know how* ético respecto a esa situación en particular (imaginación comunitaria). La moralidad plena permite al individuo deliberar sobre situaciones morales: imaginar múltiples opciones, cursos de acción y desenlaces o consecuencias; sopesar los principios generales y lo único de cada situación, así como las metas y las oportunidades. Esta es la sabiduría moral. La imaginación moral permite reflexionar sobre la virtud y el vicio, a partir del conocimiento que proporciona la experiencia. Como parte de la mente deliberativa, la moralidad plena puede contrarrestar las reacciones emocionales generadas en las partes más antiguas del cerebro, deteniendo lo que de otro modo serían respuestas instintivas. También puede seleccionar los ambientes en los cuales la intuición (y el carácter) tomarán forma (Hogarth, 2001). En la Figura 1 el lector encontrará un gráfico que procura esquematizar estas relaciones entre tipos y subtipos que se acaban de describir.

Figura 1

Tipos y subtipos de personalidad moral



2.3. Coordinando nuestras múltiples identidades morales

A través de todo el cerebro, los sistemas emocionales están ubicados centralmente, a fin de interactuar dinámicamente con las estructuras evolutivas más evolucionadas y con respuestas fisiológicas y motoras de nivel inferior. Como resultado, no hay emociones sin pensamientos, y la mayoría de los pensamientos evoca emociones. Más aún, no hay emociones sin consecuencias conductuales o fisiológicas. “Los circuitos emotivos cambian el procesamiento sensorial, perceptual y cognitivo, e inician un sinnúmero de cambios fisiológicos que están naturalmente sincronizados con la intensificación de las tendencias conductuales características de la experiencia emocional” (Panksepp, p. 49). De acuerdo a un modelo híbrido del funcionamiento emocional, muchos de los sistemas componentes de la emoción en el cerebro, se producen en función del aprendizaje: ... “las emociones son estados aprendidos construidos durante el desarrollo social temprano a partir de unidades más elementales de experiencias viscerales-autonómicas que acompañan ciertos patrones conductuales” (Panksepp, 1998, pp. 44-45). Los sistemas neuroemocionales básicos “generan el sentido egocéntrico de bienestar de un animal, en relación con las dimensiones naturales más importantes de la vida” (ibid., p. 48). Estos sistemas proveen al animal de posibles soluciones para los desafíos básicos de la supervivencia (¿Cómo me mantengo intacto? ¿Cómo consigo lo que necesito? ¿Cómo conservo lo que necesito? ¿Cómo obtengo y mantengo apoyos sociales?)

La teoría de la ética triuna sugiere que la postura ética de uno puede cambiar de un momento a otro. La situación puede evocar una ética en particular. O mejor dicho, el experimentar (o no) una determinada emoción, influencia el tipo de identidad moral que uno adopta en el contexto. Si uno está personalmente afligido (temeroso, ansioso, deprimido), es más probable que uno tome decisiones basadas en la ética de seguridad: lo moralmente correcto se percibe como aquello que me protege o que protege a los míos. En cambio, si las relaciones de uno le deparan emociones positivas, como la simpatía, es más probable que uno actúe sobre la base de la ética de conexión. O si uno ha apagado al hemisferio derecho para concentrarse en lo abstracto, se puede actuar según una ética de imaginación indiferente o distante. Idealmente, uno debe mantenerse emocionalmente calmado, emplear cabalmente al hemisferio derecho, usa las destrezas abstractas del hemisferio izquierdo, y actuar con base en una moralidad plena.

En resumen, yo propongo que hay un sustrato neurobiológico de la personalidad moral, evidente en las investigaciones de las primeras improntas epigenéticas sobre la estructura y “cableado” del cerebro, y de los efectos de la co-regulación emocional o de su ausencia (Greenspan y Shanker, 2004; Schore, 1994). Los tres sistemas neurobiológicos cerebrales que subyacen a las tres éticas, pueden señalar los rasgos del desarrollo y de la experiencia vivida que producen un funcionamiento óptimo. Estas tres éticas se podrían considerar como metas para la optimización humana. Primero, los niños necesitan desarrollar un sentido de seguridad a través de una crianza intersubjetivamente segura y nutritiva, la cual diseña un cerebro “moralmente preparado”. Segundo, el niño debería desarrollar un sentido de participación activa o comprometida en la vida social, arraigada en sensibilidades sensoriomotoras para la justicia (Lerner, 2002), las cuales se generan a partir de numerosas experiencias de reciprocidad e intercambio social. Tercero, a los niños

se les proporcionan oportunidades para emplear la imaginación con fines positivos. Los padres o cuidadores proporcionan entrenamiento guiado, modelado e *in situ* de percepciones/acciones prosociales (aprendizajes “enactivos” o de “aprender haciendo”). Cada persona está construida a partir de una miríada de sistemas inteligentes, desde las reacciones bioquímicas del sistema límbico, hasta las redes neuronales que compiten entre sí cuando se procesan los estímulos. La persona virtuosa es capaz de coordinar y enfocar tales sistemas. Aunque la personalidad moralmente *ejemplar* tal vez requiera algo más que estas piezas básicas, tal como una imaginación capaz de remontarse por encima de lo cotidiano; un profundo apego a una persona que le cuidó (o a un ser divino), que le sirve de inspiración y que se traduce en una honda preocupación por otros; o un sentido de calma, certidumbre o fe.

Epílogo

En *El descenso del hombre*, Darwin identificó al sentido moral como la fuerza impulsora de la evolución humana. ¿Pero qué está sucediendo con la evolución humana ahora que el nacimiento y la crianza ya no se dan como sería lo más natural, o lo normativamente indicado? Basándose en las prácticas de la crianza en los Estados Unidos y en la evidencia neurobiológica disponible hace algunos años, Prescott (1996) llegó a la conclusión de que la mayoría de los niños en los Estados Unidos son susceptibles a la Privación Somatosensorio Afectiva¹, una condición relacionada con la depresión, el comportamiento violento y la búsqueda de estímulos. De hecho, los suicidios y la depresión han aumentado dramáticamente en el rango entre los 5 y 14 años de edad, en las décadas recientes. La violencia juvenil se ha encendido a través de todo el país. El uso de drogas se ha generalizado entre los distintos grupos de edad. Los lazos afectivos se han debilitado. Por ejemplo, un estudio realizado en 2006 encontró que sólo la mitad de los encuestados tenían un confidente, mientras que hace 25 años el 75% de los encuestados lo tenía (MacPherson, Smith-Lovin, Brashears, 2006). Los lazos afectivos son fundamentales no sólo para el florecimiento de un individuo sino también para el florecimiento de una sociedad. Tal como lo dijo Prescott, “la influencia del ambiente parece estar impresa en la estructura del cerebro, el cual, a su vez, da forma al ambiente” (1996).

Ahora tenemos evidencia de que, en efecto, esto es así (p. ej., Weaver, Szyf, y Meaney, 2002). Estos autores han encontrado diferencias en la expresión de los genes basadas en el cuidado maternal. Las ratas que cuidan más a sus crías (que las lamen más) tienen versiones más activas de un gen que codifica una molécula llamada proteína receptora de glucocorticoides. El glucocorticoide, una hormona producida en respuesta al estrés, necesita ser desactivada de manera que el individuo no se estrese demasiado. El receptor de proteínas en el hipocampo, modera la síntesis de mayores cantidades de esta proteína, pero sólo en las ratas con madres que cuidan mucho a sus crías. Las ratas con poco cuidado maternal tienen un sistema de retroalimentación más débil, que conduce a

¹ *Somatosensory Affectional Deprivation* (SAD), en inglés.

más ansiedad y a una mayor respuesta al estrés. Estos pobres estilos de crianza se transmiten de una generación a la siguiente.

El flujo natural de la infancia, establecido a lo largo de miles de años (p.ej., parto natural, lactancia durante varios años, libertad para jugar) ha sido cortado por la medicina institucionalizada, el consumismo, la preocupación de los adultos por sí mismos, y una cultura de violencia y temor. Condiciones que promueven la ética de la seguridad y secuestran la imaginación para concentrarse sobre la supervivencia y el poder, como en el film *Dr. Strangelove*, en el *1984* de Orwell y el *USA* de Dos Passos. Ante la ausencia de un placer social intenso, los individuos han aprendido a obtener tanto, si no más placer, a partir de los objetos, en vez de hacerlo a partir de otras personas. A una sociedad de individuos emocional y socialmente deficientes, le resultará muy cuesta arriba empatizar con otros distantes, o imaginar formas de entenderse con aquellos que tienen distintas visiones del mundo. En lugar de eso, es probable que sólo se les ocurra recurrir a la violencia para resolver los problemas que surjan entre distintas personas o entre distintas sociedades.

Referencias

- Aquino, K., & Reed, A., II. (2002). The self-importance of moral identity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83, 1423-1440.
- Arpaly, N. (2003). *Unprincipled virtue: An inquiry into moral agency*. New York: Oxford University Press.
- Bargh, J.A., & Chartrand, T. L. (1999). The unbearable automaticity of being. *American Psychologist*, 54, 462-479.
- Bechara, A. (2005). Decision making, impulse control and loss of willpower to resist drugs: a neurocognitive perspective. *Nature Neuroscience* 8, 1458 – 1463.
- Bloom, H. (1995). *The Lucifer principle*. New York: Atlantic Monthly Press.
- Bowlby, J. (1988) *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. New York: Basic Books.
- Champagne , F. A. , & Meaney , M. J. (2006). Stress during gestation alters maternal care and the development of off spring in a rodent model. *Biological Psychology*, 59 , 1227 –1235.
- Chodorow, N. (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, California: University of California Press.
- Cotterill, R. (1998). *Enchanted looms: Conscious networks on brains and computers*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Damasio, A. (1999). *The feeling of what happens*. London: Heineman.
- Darley, J. & Batson, C. D. (1973). From Jerusalem to Jericho: A study of situational and dispositional variables in helping behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 100-108.

- Darwin, C., 1871/1981: *The Descent of Man*. Princeton: Princeton University Press.
- de Waal, F. (1996). *Good-natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- de Waal, F. and Lanting, F. (1997). *Bonobo. The Forgotten Ape*. Berkeley: University of California Press.
- Demos, E. V. (1995). *Exploring affect: The Selected writings of Silvan S. Tomkins*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Eidelson, R. J. , & Eidelson, J. I. (2003). Dangerous ideas: Five beliefs that propel groups toward conflict. *American Psychologist*, 58, 182-192.
- Gazzaniga, M.S. (1995). Consciousness and the cerebral hemispheres. In M.S. Gazzaniga (Ed.), *The Cognitive neurosciences* (pp. 1391-1399). Cambridge, MA: MIT Press.
- Giedd, J.N., Blumenthal, J., Jeffries, N.O., et al. (1999). Brain development during childhood and adolescence: a longitudinal MRI study. *Nature Neuroscience*, 2(10): 861-3.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goldberg, E. (2002). *The Executive brain: Frontal lobes and the civilized brain*. New York: Oxford University Press.
- Greenspan, S.I., & Shanker, S.I. (2004). *The First idea: How symbols, language and intelligence evolved from our primate ancestors to modern humans*. Cambridge, MA: Da Capo Press.
- Grusec, J.E. (2002). Parenting and the socialization of values. In M. Bornstein (Ed.). *Handbook of parenting*. Mahwah NJ: Erlbaum (pp. 143-168).
- Haidt, J., & Joseph, C. (2007). The moral mind: How 5 sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules. In P. Carruthers, S. Laurence & S. Stich (Eds.), *The Innate Mind*, Vol. 3.
- Harlow, H. (1986). *From learning to love*. New York: Praeger.
- Hassin, R.R., Uleman, J.S., & Bargh, J.A. (Eds.) (2005). *The new unconscious*. New York: Oxford University Press.
- Henry, J. P., & Wang, S. (1998). Effects of early stress on adult affiliative behavior, *Psychoneuroendocrinology*, 23(8), 863-875.
- Hewlett, B.S., & Lamb, M.E. (2005). *Hunter-gatherer childhoods: evolutionary, developmental and cultural perspectives*. New Brunswick, NJ: Aldine.
- Hogarth, R. M. (2001). *Educating Intuition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jost, J.T., Glaser, J., Kruglanski, A.W., & Sulloway, F.J. (2003). Political conservatism as motivated social cognition. *Psychological Bulletin*, 129(3), 339–375.
- Keil, F.C., & Wilson, R.A. (1999). *Explanation and Cognition*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Kochanska, G. (2002). Mutually responsive orientation between mothers and their young children: A context for the early development of conscience. *Current Directions in Psychological Science*, 11, 191–195.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays on moral development, Volume 1: The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row.
- Kohlberg, L. (1984). *Essays on moral development, Volume 2: The Psychology of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row.
- Konner, M. (2002). *The Tangled wing: Biological Constraints on the Human Spirit*. New York: Owl Books.
- Krebs, D. L. (2006). The nature of altruism: Ultimate determinants and proximate mechanisms. *Psychological Inquiry*, 17, 48-50.
- Krebs, D. L., & Denton, K. (2005). Toward a More Pragmatic Approach to Morality: A critical Evaluation of Kohlberg's Model. *Psychological Review*, 112 (3), 629-649.
- Lerner, M. (2002). Pursuing the justice motive. In M. Ross & D.T. Miller (Eds.), *The Justice motive in everyday life*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Lewis, T., Amini, F., & Lannon, R. (2000). *A general theory of love*. New York: Vintage.
- Loye, D. (2002). The moral brain. *Brain and Mind*, 3: 133–150.
- MacLean, P.D., 1973: *A Triune Concept of the Brain and Behavior*. Toronto: University of Toronto Press.
- MacLean, P.D., 1990: *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*. New York: Plenum.
- Mason, W.A. & Berkson, G. (1975). Effects of Maternal Mobility on the Development of Rocking and Other Behaviors in Rhesus Monkeys: A Study with Artificial Mothers. *Developmental Psychobiology*, 8, 197-221.
- Mathews, V.P., Kronenberger, W.G., Wang, Y., Lurito, J.T., Lowe, M.J., & Dunn, D.W. (2005). Media violence exposure and frontal lobe activation measured by functional magnetic resonance imaging in aggressive and nonaggressive adolescents. *Journal of Computer Assisted Tomography*, 29 (3), 287-292.
- McGilchrist, Ian (2009). *The Master and the emissary: The divided brain and the making of the Western world*. New Haven, CT: Yale University Press.
- McPherson, M., Smith-Lovin, L., & Brashears, M. E. (2006). Social Isolation in America: Changes in Core Discussion Networks over Two Decades. *American Sociological Review*, 71, 353-375.
- Mikulincer, M., Shaver, P.R., Gillath, O. & Nitzberg, R.A. (2005). Attachment, Caregiving, and Altruism: Boosting Attachment Security. Increases Compassion and Helping. *Journal of Personality and Social Psychology*, 89 (5), 817–839.
- National Catholic Reporter (2005). Membership plummets after pastor preaches whole world will be saved. Vol. 42 (7), p. 3.

- Narvaez, D. (2008). Triune ethics: The neurobiological roots of our multiple moralities. *New Ideas in Psychology*, 26, 95-119.
- Narvaez, D., Brooks, J., & Mattan, B. (2010). *The Three Faces of Morality: The Relation of Moral Mindsets to Personality, Identity, Political Attitudes and Action*. Manuscript in preparation [Manuscrito en preparación].
- Nelson, E. E., & Panksepp, J. (1998). Brain substrates of infant–mother attachment: contributions of opioids, oxytocin, and norepinephrine. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 22, 437–452.
- Nisbett, R. & Cohen, D. (1996). *Culture of honor*. New York: Westview Press.
- Oliner, S. P. (2002). Extraordinary acts of ordinary people: Faces of heroism and altruism. In S. G. Post, L. G. Underwood, J. P. Schloss, & W. B. Hurlbut (Eds.), *Altruistic love: science, philosophy, and religion in dialogue* (pp. 123–139). New York: Oxford University Press.
- Panksepp J. (1998). *Affective Neuroscience*. New York: Oxford University Press.
- Piaget, J. (1932/1965). *The moral judgment of the child*, (M. Gabain, Trans.). New York: Free Press.
- Prescott J.W. (1996). The Origins of Human Love and Violence. *Pre- and Perinatal Psychology Journal*, 10 (3), 143-188.
- Pyszczynski, T., Solomon, S., Greenberg, J., Maxfield, M., & Cohen, F. (2004). Fatal Attraction. The effects of mortality salience on evaluations of charismatic, task-oriented, and relationship oriented leadership. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32 (4), 525-537
- Rosenblatt, A., Greenberg J., Solomon S., Pyszczynski, T., & Lyon D. (1989). Evidence for terror management theory: I. The effects of mortality salience on reactions to those who violate or uphold cultural values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57 (4), 681-90.
- Schore, A. (1994). *Affect regulation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Shaver, P.R., & Mikulincer, M. (2007). Adult attachment strategies and the regulation of emotion. In J.J. Gross (Ed.), *Handbook of Emotion Regulation* (pp. 446-465). New York: Guilford Press.
- Shweder, R. (1993). *Thinking through cultures*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Siegel, D.J. (1999). *The developing mind: How relationships and the brain interact to shape who we are*. New York: Guilford.
- Spitz, R.A. (1945). Hospitalism—An Inquiry Into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood. *Psychoanalytic Study of the Child*, 1, 53-74.
- Staub, E. (1992). *The Roots of Evil*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Tomkins, S. (1965). Affect and the psychology of knowledge. In S.S. Tomkins & C.E. Izard (Eds.), *Affect, cognition, and personality*. New York: Springer.

Weaver I. C., Szyf , M., Meaney, M. J. (2002). From maternal care to gene expression: DNA methylation and the maternal programming of stress responses. *Endocrine Research*, 28 (4), 699.

Weil, S. (1947/1952). *Gravity and Grace*. New York: Routledge Kegan Paul.

Wilson, T.D. (2004). *Strangers to ourselves*. New York: Belknap.

Traducción de Levy Farías