



¿Puede la mente ser origen de una moral universal?

Lizardo Silva Guevara

Pontificia Universidad Católica del Perú

lizardodavid@hotmail.com

Lima, Perú

Resumen

De acuerdo con ciertas posturas evolutivas, el hombre evolucionó en dirección hacia ciertos comportamientos de cooperación, debido a que éstos han sido evolutivamente favorables para la supervivencia. Esta primera postura no tendría por qué estar desligada de la postura en torno a la empatía, la cual señala que el hombre puede atribuir estados mentales (proposicionales y no proposicionales) a otras personas. En base a estos puntos (*empatía, compasión y cooperación* como características evolutivas) podría sostenerse que la “intuición moral” estaría derivada de ambas posturas y ya circunscrita en nuestra programación mental como especie.

De este modo, el hombre tuvo que evolucionar para desarrollar la capacidad de atribuir estados mentales a terceros, y dado que esta capacidad se puede entender como uno de los tantos módulos mentales –el módulo de atribución mental –el caso análogo estaría sucediendo en el caso de la moral: existiría, pues, un módulo mental que es producto evolutivo filogenético, considerando las dos posturas evolutivas aludidas líneas arriba. De esta manera, es menester examinar las características que son consecuencias de poseer un módulo de atribución mental, así como también las características de un eventual módulo moral.

Palabras claves: Filosofía, mente, evolución, moral.

May The mind be the origin of an universal morality?

Abstract

According to some evolutive positions, man evolved towards some behaviours of cooperation, because these ones have been evolutive beneficial for survival. This first posture doesn't have to be unattached from the empathy posture which points that man is able to input mental states (propositional and non-propositional) to other people. Based on these points (*empathy*, *compassion*, and *cooperation* as evolutive characteristics) we could hold that "*moral intuition*" may be derived from both postures and circumscribed in our mental programming as a species.

Thus, man had to evolve to develop the capacity to input mental states to others, and as this capacity may be understood as one of the mind modules - attribution mental module -the analogous case would be happening in the case of the moral: there would be a mind module produced by phylogenetic evolution, and this by considering the two evolutionary postures mentioned above. In this way, it's a must to examine the characteristics that are consequences of having a module of mind attribution, besides the characteristics of an eventual moral module.

Keywords: *Philosophy, mind, evolution, morality.*

Introducción

El siguiente trabajo responderá la interrogante sobre el origen de la moral: ¿es la moral innata? Y si no lo es, entonces, ¿cómo se podría explicar el fenómeno de las creencias morales? La postura presente sostendrá que la moral no es de carácter realista –es decir, no tiene existencia *per se* –sino que proviene de la naturaleza del hombre en la medida en que ésta se encuentra delimitada por factores biológicos y evolutivos, los cuales han forjado una estructura desde la cual el hombre actúa en dirección moral (o se ve influido a hacerlo).

Sin embargo, a fin de desarrollar el tema y la postura, en el presente trabajo se hará uso de las ideas de autores que, si bien no tocan el problema de la moral de manera directa, por el contrario, sí nos son útiles al abordar la manera en que una mente puede influir en leer y/o predecir los estados mentales de otras personas, lo cual es requisito para desarrollar comprensión mental y –a posteriori –también desarrollar empatía, sirviendo ésta última como principio de (sentimiento) moral. Aquello estaría relacionado con los rasgos evolutivos mentales que han moldeado al hombre y que él comparte con algunos primates. De este modo, en la primera parte del trabajo se sostendrá que debe haber una comprensión mental como requisito necesario, mas no suficiente, para la posesión de una tendencia moral que explique el juicio ético de los actos.

En segundo lugar, y gracias a estos mismos rasgos señalados anteriormente, aquello nos llevará a la postura de que la moral, si bien no es realista –en la medida en que no existe *per se* o trascendentalmente – sin embargo, ella sí tendría de todos modos la característica de ser *universal*, en la medida en que es producto de una

estructura –evolutiva –común a todos los individuos humanos a escala evolutiva – aunque esta estructura haya sido producida de manera contingente durante la etapa de la evolución. De este modo, se podría entender que esta estructura sea de carácter innatista, como también producto de un módulo asociado a la consideración moral de las acciones, sin que necesariamente estas dos posturas sean contradictorias.

Marco teórico

2.1 El desarrollo de la mente social

Tenemos la siguiente interrogante: ¿Es la moral humana universal o contingente? Frente a esta interrogante, se ha aclarado previamente la posición del presente texto: la moral tiene un fundamento innato, sin embargo, es de carácter contingente. Ahora bien, ¿cómo es esto posible? Por lo general, en filosofía se asocia el conocimiento con la característica de la *universalidad* con la característica de *necesidad*, es decir, con aquello que no puede ser de otra manera. Aquello sucede, por ejemplo, con las operaciones matemáticas, las cuales dan un resultado que no puede ser distinto: dos más tres siempre tendrá de resultado cinco. Por otro lado, los opuestos de lo *universal* y *necesario* también están asociados –y con ello me refiero a lo *particular* y lo *contingente*, el cual es un concepto con el que se alude a lo que puede darse de una manera distinta: el color de una silla, por ejemplo, puede ser distinto en una u otra; a diferencia del resultado de la operación matemática que siempre será el mismo independientemente de las circunstancias materiales. Sin

embargo, en el caso de la moral –considerada ésta como producto de la evolución humana –tendrá la característica de ser *universal* –al alcanzar esta evolución a todos los individuos del género humano –sin embargo, también se considerará a ella como *contingente* en la medida en que pudieron haber sido distintas aquellas condiciones que la hicieron evolucionar de tal modo que pudiese desarrollar cierto principio moral. Así, en la medida en que la moral es producto de ciertas condiciones biológicas y/o evolutivas –ambas de carácter contingente –entonces deberemos considerar que fueron estas condiciones las que hicieron que la moral devenga en la manera en que ha surgido en el ser humano. Por esto mismo, es necesario primero abordar las características de la mente social humana –evolutivamente hablando – para entender qué predispone al hombre a actuar correctamente. En primer lugar, se sabe que el ser humano tiene ciertas características en su naturaleza mental. Para esto, primero consideraré la definición del concepto de *mente* –dada por Quitanilla en *La comprensión del otro* (2019, p. 269) –como aquella entidad abstracta que es capaz de tener experiencia fenoménica de procesos psicológicos además de poseer también intencionalidad y capacidad meta representacional. En resumidas cuentas, la mente posee o bien las características de la conciencia y de la intencionalidad, o por lo menos alguna de éstas dos previamente nombradas. Es menester señalar que a lo que ahora llamamos “*mente*” en la actualidad se le relacionaba con el concepto de alma (la *psyché* griega, el *anima* para los latinos) en la Antigüedad, y como curiosidad debo añadir que aquello no debe confundirse con el concepto de *espíritu* (*pneuma* en griego y *spiritus* en latín) pues tienen raíces etimológicas distintas en griego y en latín y porque también la concepción es distinta, pues el *espíritu* presupone la existencia del alma (mente), ya que la conecta con el cuerpo para vincular la actividad intelectual del alma con la aprehensión sensible del cuerpo (Aristóteles, 1994, 736b35).

Por ello, en siglos posteriores, el *pneuma* o *spiritus* llegará a evolucionar en su concepción científica hasta ser considerado como el sistema nervioso: aquello que conecta las impresiones sensibles del cuerpo con la aprehensión de éstas por parte del alma/mente (las ideas de aquello de lo cual tiene impresión) y por ende conectando lo sensible con lo abstracto, es decir, la mente/alma con el cuerpo. Ahora bien, volviendo al tema del alma, aquélla era pensada como principio de vida y también era considerada como la causante de otras acciones más allá del vivir, como por ejemplo la acción del pensar, o de usar la capacidad abstractiva del razonamiento. Así, para los pensadores de la Antigüedad griega y latina, el alma contenía la función mental del razonamiento, la cual está ligada al de la conciencia (cuya etimología, curiosamente, viene del latín *cum-scienta*, cuya traducción literal al castellano sería *con-la-ciencia*, es decir, con-el-conocimiento), y a su vez, emparentada con el procesamiento del conocimiento empírico de lo material, muy a pesar de que el alma era considerada inmaterial (tal como algunas teorías consideran aún al correlato contemporáneo del alma pensante, es decir, a la mente). En su momento, surgió la eventual cuestión del modo en que un alma inmaterial cuyo conocimiento es intelectual estaría ligada a un cuerpo material que conoce sensiblemente. Dicho de otro modo, ¿cómo se transforma el conocimiento que obtenemos por los sentidos del cuerpo en el lenguaje inmaterial (del alma/mente)? ¿Es posible que algo inmaterial pueda conocer materialmente? Ese embrollo fue producto del dualismo alma y cuerpo (como por ejemplo sucedió dentro de la filosofía cartesiana de la mente), dualismo que en algunas teorías de la mente aún persiste y que ocasiona el mismo

problema, pero con un enfoque distinto: ¿es la mente inmaterial o es material? ¿Existe lo inmaterial o la mente y sus estados mentales respectivos son solo parte de la materialidad del cerebro? Debo adelantar que la postura tomada en este trabajo no será dualista sino desde una consideración monista con aspecto dual, tal como se verá en los siguientes párrafos.

Por ello, se abordará el tema del correlato material de la mente, es decir, el cerebro. En contraste con la característica inmaterial de la mente, cuando se hable del cerebro, se hará referencia a la parte o correlato físico, visible, de la mente. De esta manera –y como se verá más adelante –la mente podrá entenderse arquitectónicamente como la estructuración funcional del cerebro, es decir, estructuración funcional–modular o estructuración por módulos, de los cuales uno sería el encargado del pensamiento moral: aquí ya tenemos posiblemente un indicio de la existencia de un módulo moral.

Ahora bien, la relación mente y cuerpo aludido líneas arriba –es decir, la pregunta sobre la manera en que surge la mente del cerebro o la manera en que interactúan “ambas entidades” –es un tema que escapa a la discusión del presente trabajo. Sin embargo, se debe señalar que no se conoce de manera científica la funcionalidad de la mente ni ningún efecto de ésta sin que el cerebro esté en función en un organismo vivo. Por ende, la postura sobre esta interacción mente-cuerpo, o mejor dicho mente-cerebro, será abordada partiendo del supuesto empírico (y también fenomenológico, por supuesto) de que la mente no tiene una existencia totalmente independiente del cerebro, debido a que ambas no son dos entidades distintas interactuando; ni tampoco consideramos que una sea reducible a la otra (en este caso y por razones empíricas, la mente al cerebro). Por el contrario, la mente tiene características propias que son irreducibles a un lenguaje fiscalista –lenguaje

de descripciones terminológicas físicas y/o materiales solamente –y viceversa, el cerebro tampoco puede reducirse a un lenguaje inmaterial o no fiscalista; pues ambos “realidades” poseen herramientas distintas para abordar sus propios problemas, como sucede, por ejemplo en el caso de los problemas psicológicos que hasta ahora se resuelven abordando la misma experiencia fenoménica en la mente y no solo corrigiendo desbalances químicos en el cerebro, a pesar de las excepciones, claro está . En consideración de ello, me inclinaré por la teoría que no divorcia mente y cerebro: la postura del monismo de aspecto dual. Esta postura sostiene que la mente y el cerebro son una misma entidad (monismo) que puede ser explicada de dos modos o dos aspectos –es decir, dualmente. Esto significa que, para efectos del presente trabajo, se debe entender a la mente y al cerebro dualmente solamente en la explicación, mas no en la realidad, es decir, no de manera ontológica. En concordancia, la postura de la mente como funcionalidades arquitectónicas se vuelve tentadora de seguir puesto que es totalmente compatible con la teoría monista de aspecto dual, sin embargo aún genera el inconveniente de depender del cerebro lo suficiente como para poder entender a la mente en su propia naturaleza y en su propio lenguaje tal como lo hace el monismo de aspecto dual.

Ahora bien, a causa de seguir la teoría monista de la mente/cerebro –aunque sea de aspecto dual –y de entender a ambas entidades como diferentes descripciones de una misma realidad, entonces se deberá entender la parte física de la mente –es decir, el cerebro –para entender en qué sentido ella se ha desarrollado en lo que es hoy en día, y, por consiguiente, también cómo ha desarrollado la empatía como

consecuencia. Esto apunta a que existen ciertos patrones morales que permean nuestras acciones y que son justamente producto del desarrollo de la empatía cuyo origen se da a nivel evolutivo.

Así, para entender en qué sentido nuestra mente ha moldeado nuestras percepciones de lo que es moral hay que considerar algunos rasgos que son producto del proceso evolutivo. Durante este proceso que tuvo lugar en la sabana africana, el área que predominantemente creció en el cerebro humano es el neocórtex, el cual se considera el asentamiento de los procesos cognitivos ligados a la conciencia y al razonamiento (curiosamente las dos características del concepto de *alma humana* que se manejaban en la Antigüedad griega y latina), tal como menciona Dunbar en *The social brain: "From the point of view of all hypothesis of primate brain evolution, this makes sense: the neocortex is generally regarded as being the sea of those cognitive processes that we associate with reasoning and consciousness"* (1998, p. 180).

Esto resulta sumamente interesante, puesto que también existe una relación entre la capacidad de conciencia –la cual se da en el neocórtex –con la capacidad de simulación y por ende, también existe una relación con la capacidad de meta representación, es decir, la capacidad de simulación de estados mentales de otros sujetos. En otras palabras: es producto del neocórtex que haya conscientemente capacidad de simular otras conciencias, razonamientos y estados mentales atribuidos a la mente de terceras personas. Por ello, ambas capacidades –la de simulación y la de meta representación –podrían hacer posible el desarrollo del comportamiento moral en los niños, de acuerdo con Quintanilla (2009, p. 426). En conclusión, la capacidad de simulación es producto de la conciencia y racionalidad cuyo germen se da en el desarrollo del neocórtex, sin embargo, esta misma capacidad

también está relacionada con la “intuición moral” que provoca la empatía en los niños, la cual también está relacionada con la capacidad de simulación de estados mentales referidos a emociones.

Ahora bien, siguiendo a Quintanilla (2009, pp. 12-13), estos rasgos descritos líneas arriba tienen como producto la empatía. Me explico: por un lado, la simpatía –capacidad de sentir emocionalmente lo que la otra persona está sintiendo –tiene una relación con la compasión. Y, por otro lado, la empatía sería la capacidad de atribuir estados mentales que son producto de otra persona, en tanto que esta otra persona es agente de aquellos (Quintanilla, 2009, pp. 12-13). Estas dos capacidades –la de simpatía y la de empatía –conectarían el desarrollo de la mente humana con la postura acerca de una moral universal, puesto que, si hay tendencias morales en los grupos sociales, éstas serían la *cooperación*, la *compasión* y la *equidad*, de acuerdo con Quintanilla (2016, p. 14). Si bien estas tres constantes morales las encontramos en diversos grupos sociales, se debe señalar que siempre empiezan proyectadas dentro de un mismo grupo social, cuya tendencia será a incluir dentro de un mismo grupo social a los foráneos, puesto que así podría evitarlos como enemigos e incluirlos como iguales, aunque esto último sea especulativo. Ahora bien, anecdóticamente también se podría examinar cuáles son las tendencias que se oponen a estas constantes, esto es, las tendencias inmorales más constantes en el actuar humano y si éstas tienen también una explicación biologicista o si son solo culturales

Así, los rasgos de *cooperación*, *compasión* y *equidad* serían las constantes morales en los seres humanos y surgidas como producto de características de supervivencia evolutiva, de acuerdo con lo señalado por Quintanilla (2016, p. 14). Gracias a estas constantes entonces se podría hablar de una moral universal, aunque bien impresa en la constitución evolutivo-social en el ser humano, como por ejemplo en patrones o estructuras de las cuales dependen nuestras normas morales, o a través de un módulo moral. Sin embargo, en todo caso, esta moral universal no niega las diferencias normativas éticas en distintos grupos humanos. Por el contrario, la evolución del neocórtex explicaría por qué existe una predisposición a estas constantes morales en el hombre, y esta predisposición tendría su origen a su vez en condiciones evolutivas en las que son más convenientes los actos de *cooperación*, *compasión* y *equidad* para la supervivencia de la especie; en contraste con los actos contrarios a estas virtudes morales.

2.2 La estructura de la mente: módulos morales

Se considera a los módulos mentales como funciones o funcionalidades en las que se divide la mente. Si bien éstos no corresponden a una región específica en el cerebro necesariamente, estos módulos vendrían a ser funciones del cerebro mismo. Por ende, si existiese una falla cerebral, ello podría conllevar a una falla en algún módulo y un impedimento al momento de realizar ciertas acciones o capacidades que estén relacionados con tal módulo. Algunos autores –entre ellos Marc Hauser (2006, p. 165)– propondrán lo siguiente: en la medida en que existen módulos para distintas capacidades y funciones mentales, y dado que hay una capacidad de consideración y tendencia moral, entonces será factible proponer también la existencia de un módulo moral (u órgano moral) que predisponga o impulse al

hombre a actuar moralmente, es decir, acorde a esa tendencia moral. Cuando, por daño de algún tipo, áreas relacionadas con el órgano moral tales como las emociones o la memoria, entonces aquello también afectará al actuar moral (Hauser, 2006, p. 54).

Otro de los autores que sostiene una teoría modular de la mente es Alan Leslie. El estudio que hace Leslie –justamente apoyando la existencia de los módulos mentales –podría también dar paso a la teoría que sugiere la existencia del módulo moral, u órgano moral. Nuevamente, siempre que consideremos el buen actuar moral como producto de una capacidad moral. Así, quien tenga discapacidad moral en el módulo respectivo no se verá compelido por tendencia natural a actuar moralmente.

El mismo Leslie, en *Pretense, autism and the theory of mind module* (1992, p. 19), aborda el caso de los niños autistas, quienes al mostrar una discapacidad aislada mostrarían que hay una funcionalidad aislada que está dañada (o módulo aislado dañado). Los niños autistas tienen un problema que afecta su capacidad de comprender la mente de otros causado por un desorden en el desarrollo neurológico.

Esto se comprueba por ejemplo con pruebas como el ‘test de la falsa creencia’ en la que se dispone de sujetos (niños) puestos a una situación tal que deberían de responder sobre las creencias de otra persona (otro niño) frente a una situación en la que el segundo niño ha estado ausente pero no el primero (el cual es el sujeto del experimento), por lo que sería comprensible para cualquiera con una capacidad meta

representacional óptima pensar que esta segunda persona no generará estados mentales que representen un evento del mundo en el que ha estado ausente; sin embargo, los niños menores de 4 años aún no desarrollan esta capacidad para poder atribuir falsas creencias a otra persona (sobre el evento en el cual la segunda persona estuvo ausente), y lo curioso es que los niños autistas a pesar de ser mayores de la edad promedio en que se desarrolla esta capacidad simplemente no la llegan a desarrollar y no logran aprobar este test de la falsa creencia. Sin embargo, el autor descarta que esta discapacidad se deba a un desorden afectivo debido a que esa posición clásica acerca del autismo difícilmente puede explicar los rasgos específicos y aislados del autismo solamente en función de una falta de afecto.

Ahora bien, las causas para este déficit cognitivo que tiene como resultado un déficit social son aún desconocidas, sin embargo, Leslie menciona lo siguiente:

“Instead, Frith and I have argued that autism involves a cognitive impairment specifically affecting metarepresentational capacity. Frith provided the first detailed consideration of the connection between theory-of-mind deficits and the clinical picture of autism. Baron-Cohen showed that not all ‘theoretical’ concepts in autistic children are impaired” (1992, p. 21).

Así, si bien la capacidad meta representacional del autista está dañada, los resultados de pruebas muestran que no hay otras capacidades dañadas sino solo única y aisladamente aquella que involucra la habilidad de imaginación y pretensión, la capacidad de comunicación intencional y la competencia social: las tres son características que se involucran mutuamente y corresponderían a una función específica de la mente, esto es, un módulo mental. En cambio, frente a una prueba de interpretación de hechos fácticos, los niños autistas sí lo aprueban, aunque no lo hagan los niños de su misma edad que aventajan a los primeros en la capacidad de

meta representación. De esta manera, el autismo sería evidencia de modularidad mental, como lo concluye Leslie (1992, p. 20).

A esto hay que agregar que es entonces factible pensar en una programación mental (y, por qué no, [filo]genética) que predisponga ciertas capacidades de los individuos a modo de modularidad mental. Se ha probado que existe ello gracias al estudio del cerebro de los niños autistas en el cual existe un daño a elementos distintos pero asociados a una misma capacidad o funcionalidad meta representacional. Se podría también sostener que, de este modo, también habría una capacidad o módulo lógico al considerar que los niños pueden hacer deducciones lógicas tales como las del *modus ponens* sin siquiera haber aprendido teóricamente sobre cómo funciona tal fórmula lógica. Y del mismo modo, asumiendo que hay rasgos del cerebro que predisponen a la capacidad del buen actuar moral, también se puede sostener que existiría un módulo de la moral.

Ahora bien, ya ubicados en el ámbito de la moral, consideremos a Patricia Churchland, quien –en *El cerebro moral*– menciona que el problema de la universalidad de la moral comienza –en Occidente– con Platón (Churchland, 2012, p. 120) pues es la primera posición de la que se tenga referencia en que se sostiene que hay una conexión con una bondad universal –es decir, el Bien en sí mismo– la cual es contemplada por el alma humana antes de su encarnación en el mundo terrenal y cuyo conocimiento es recordado con algo de suerte a través del proceso de la reminiscencia. Sin embargo, de acuerdo con la autora citada, el autor griego no

termina de dar una explicación satisfactoria sobre la relación de moral y universalidad (2012, p. 120). No obstante, por el contrario, se podría objetar el hecho de que la autora, sin ánimos de caer *en ad hominem*, tiene una visión positivista del platonismo, y que ya de por sí reinterpreta esta tradición filosófica en términos fiscalistas, lo cual no le da espacio al “juego de lenguaje” de la metafísica usado por Platón, debido a que todo lo que ella interpreta lo hace bajo un lenguaje fiscalista. O dicho en otras palabras y aludiendo al clásico debate Copleston-Russell sobre la existencia de Dios (aunque haciendo las salvedades del caso): “Todo lo que no cabe en mi máquina no existe”.

Ahora bien, con respecto al órgano moral, o el módulo de la moral, Churchland también es escéptica en que Hauser tenga una respuesta a la universalidad de la moral.

“A menudo los elementos específicos se apoyan en la idea de que para todo lo que podemos adquirir fácilmente a través del aprendizaje, los genes proporcionan al cerebro una capacidad innata — una predisposición estructural—. Pero ¿nos referimos a «cualquier cosa»? ¿Incluso leer, montar en bicicleta y ordeñar una vaca, actividades que pueden aprenderse fácilmente pero que no pueden haber sido seleccionadas en la evolución del cerebro humano? Puesto que esta generalización parece desvirtuar el sentido de la palabra, la expresión «cualquier cosa» debe ser reemplazada por un filtro más adecuado. (...) Puesto que no sólo existen interacciones entre los genes y el entorno, sino también entre el cerebro en desarrollo y el entorno dentro del útero, algunos investigadores consideran que esta modificación del sentido de «innato» está cargada de errores históricos y es demasiado imprecisa como para que pueda resultar útil” (2012, pp. 121-122).

Así, Churchland (2012, p. 122) que sostiene no podría entenderse en qué sentido se menciona al módulo moral de Hauser como “innato”, puesto que “innato” debería referirse –de acuerdo con ella –a lo que tiene predisposición en el ser humano debido a una programación genética. En contraste con esta referencia, ella misma menciona que esta programación genética es difícilmente identificable debido a que no se ha llegado a conocer los genes que están involucrados en esta programación. Ahora bien, también surgiría el problema, nuevamente, del lenguaje en el que se mueve Churchland. Siguiendo el concepto en el que ella circunscribe lo “innato” y lo “universal” entonces no debería de haber excepciones si hablamos de un órgano moral. Sin embargo, Hauser no dejará de lado las diferencias entre el actuar moral de un grupo social y otro, así como ningún autor lo hace.

En concordancia con ello, Churchland parece nuevamente caer en una visión reductivista y determinista de lo que debe ser la tendencia moral, que bajo esos términos no podrían adecuarse a la postura de Hauser. Por el contrario, es acertada al sostener la influencia del ambiente intrauterino en los genes. Y por ello, Churchland concluye que no hay suficiente evidencia científica para sostener la posición de Hauser con respecto a un módulo moral que sea innato y en función al cual el ser humano tenga “compulsiones” morales en su actuar.

Por otro lado, Sripada es otro de los autores que sostiene que la moral puede ser universal sin necesariamente entrar en un determinismo absoluto ni tampoco en

encontrar una posición innatista de la moral. De acuerdo con este autor, las normas morales, que subyacen a las reglas sociales de conducta son efectos de un sesgo o tendencias morales (2008, p. 320). De este modo, Sripada sostiene que hay tendencias innatas que influyen en la manera en que los seres humanos concebimos las normas morales. Así pues, no será necesario requerir de normas morales preestablecidas para explicar que la moral sea de carácter universal. Ahora bien, tal postura atentaría contra la idea de que la *cooperación*, *compasión* y *equidad* sean normas morales preestablecidas; sin embargo, no es necesario que estas “virtudes” morales tengan que ser desterradas de la propuesta explicativa en la medida en que se piense en ellas no como normas morales específicas infusas o grabadas genéticamente en la naturaleza de los seres humanos sino como sesgos o tendencias innatos que den lugar a posteriores formulaciones de las normas morales.

La manera en que Sripada justifica que ciertas normas morales perviven a través del tiempo y de generaciones es que éstas son transmitidas de padres a hijos y de hijos a hijos sucesivamente, y sólo así son forjadas a través del tiempo y en un número grande de personas. Solo así se consigue que las normas morales tengan fuerza en su transmisión. Si estas son transmitidas en un corto intervalo de tiempo y a pocas personas todavía resultaría débiles. Ahora, Sripada nos presenta el caso de cierta comunidad en Israel en la que a pesar de que socialmente se permitía el incesto, los niños criados en esa comunidad crecieron rechazándolo, nuevamente muy a pesar de la no prohibición (2008, pp. 334-335). De acuerdo con Sripada, esta situación se produce debido a un sesgo o tendencia natural a rechazar el incesto por más de que no haya una regla moral explícita que la prohíba, lo que daría a entender que la tendencia a rechazar el incesto es innata y tendría su motivo en una razón biológico-evolutiva (2008, p. 324). Sin embargo, no se niegan las comunidades

humanas en donde ha habido excepción a la regla. Empero, se debe recalcar que donde se haya dado incesto ha sido justamente ello –una excepción –mas no ha sido la regla, por lo que esos hechos no podrían ser tomados como evidencia para descartar una moral universal desde el enfoque de los sesgos innatos (2008, p. 322).

Conclusiones

Se puede sostener la idea de que la mente es –entonces –una conjunción de módulos y no una entidad unimodular. Aquello significaría que muchas de las capacidades están suscritas a un módulo en específico, sin que se tengan que corresponder con una región específica del cerebro sino tal vez con varias. Siguiendo esta línea, existiría también un módulo asociado a la moral, el cual tiene como característica principal una tendencia natural hacia el actuar moral y de acuerdo con ciertos principios básicos, los cuales serían la *cooperación*, la *compasión* y la *equidad*.

Sin embargo, si éstos son efectivamente los principios morales por los cuales actuamos –incluso si fuese de manera inconsciente –se podría pensar legítimamente que detrás de aquéllos hay un significado evolutivo que los ha forjado como importantes en la supervivencia del ser humano. De este modo, si bien por un lado podemos considerar que estos principios morales pueden ser universales debido a que existe una tendencia de ellos a manifestarse en distintos grupos sociales pues todos los siguen indistintamente (a pesar de que haya divergencia en otras normas o

conductas morales y también a pesar de las excepciones); por otro lado, tampoco debemos olvidar que no son principios morales *per se* –es decir, no son universales en ese sentido trascendental o *sub specie aeternitatis* –sino en la medida en que son producto de ciertas condiciones a las cuales había que reaccionar con *cooperación*, *compasión* y *equidad* para la supervivencia humana, aunque Churchland (2012, p.25) admite que estos mecanismos pudieron evolucionar varias veces. O, dicho en otras palabras, muchos cerebros humanos evolucionaron adaptándose a estímulos y condiciones similares (Churchland, 2012, p. 119). Por tanto, la moral sería contingente y, a su vez, no se contrapondría a la característica de que ella sea universal. Claramente universal en cuanto a los hombres. Los animales no tienen impulsos o tendencias morales como el hombre hasta donde se sabe ni mucho menos teorías morales.

Si bien este enfoque sobre la universalidad de la moral suena adecuado, hay que considerar otras posturas que nos presentan otros panoramas. Por ejemplo, la postura de Sripada o la postura de Churchland que no necesariamente niegan una universalidad moral, sino que esta universalidad deba su existencia a un órgano o módulo morales, y siempre tomando en cuenta las excepciones a esta regla en ciertas comunidades sociales.

Referencias

- ARISTÓTELES, (1994). *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- CHURCHLAND, P. (2012). *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Barcelona: Paidós.
- DUNBAR, R. (1998). “The social brain hypothesis” en *Evolutionary Anthropology: Issues*. 6 (5). Pp. 178-190.
- DUNBAR, R. (2009). “Why only humans have language” en *The prehistory of language*, Oxford: Oxford University Press.
- FODOR, J.A. (1986). *El modularidad de la mente*. Madrid: Morata.
- HAIDT, J. (2007). “The new synthesis of moral psychology” en *Science*, 316 (5287). Pp. 998-1002.
- HAUSER, M. (2006). *Moral minds. The nature of right and wrong*. New York: Harper Perennial.
- LESLIE, A. (1992) “Pretense, autism and the theory of mind module”. *Current directions in psychological science*. 1 (1), pp. 18-21. <http://www.jstor.org/stable/20182118>
- SRIPADA, CH. S. (2008). “Nativism and moral psychology: three models of the innate structure that shapes the contents of moral norms”. En *Moral psychology. Vol. 1: The evolution of morality: adaptations and innateness*. MIY Press. pp. 319-343.
- QUINTANILLA, P. (2019). *La comprensión del otro*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- QUINTANILLA, P. (2009). “La evolución de la mente y el comportamiento moral”. *Acta Biológica Colombiana*. 14. pp. 425-440.
- QUINTANILLA, P. (2016). “Nosotros contra ustedes. Evolución y desarrollo de la moral”. En A. CHAPARRO, B. ROERMUND y W. HERRERA. *¿Quiénes somos Nosotros? O cómo (no) hablar en primera persona del plural*. Bogotá: Universidad del Rosario.