

Juicios y castigos morales y legales de conductas inocuas y beneficiosas y de «no-conductas»

Autor: José Luis Cortizo Amaro

Resumen: en este ensayo critico, apoyándome en la lógica y en datos empíricos, las creencias de que los castigos morales y legales tienen como objetivo desincentivar conductas dañinas o al menos inconvenientes y de que los castigos morales y legales tienen como objetivo beneficiar al «grupo», así como la de que hay una conexión estrecha entre acciones morales y acciones altruistas. Defiendo, en cambio, que todas las causas y motivaciones de la violencia pueden ser causas y motivaciones de los castigos morales y legales, con la condición de que estos tengan suficiente apoyo social. Estas causas incluyen el deseo de desincentivar conductas inocuas pero inconvenientes, el deseo de dañar a ciertas clases de personas, y otras.

Palabras clave: moralidad, ley, castigo, violencia, motivaciones de la violencia.

1. Introducción

Si Dios ha decretado desde el principio de los tiempos que cierta persona debería morir de viruela, sería un pecado espantoso evitar y anular ese decreto mediante el truco de la vacunación.

Timothy Dwight¹

Un principio ético puede ser juzgado por el tipo de emoción que hace que sea bien recibido. Por medio de esta prueba se descubrirá que una gran cantidad de principios generalmente reconocidos no son tan respetables como parecen. Un examen honrado nos mostrará a menudo que lo que hace que los hombres abracen un principio, sea válido o no, es que les proporciona una salida para algunas pasiones no muy nobles y muy especialmente la crueldad, la envidia y el placer de sentirse superiores.

Bertrand Russell²

Algunas proposiciones a menudo implícitas y a veces afirmadas explícitamente en ensayos sobre moralidad ya no son sostenibles. Entre ellas están las creencias interrelacionadas de que (1) los juicios y castigos morales tienen como objetivo desincentivar conductas dañinas o al menos inconvenientes, (2) los juicios y castigos morales tienen como objetivo beneficiar al «grupo», y (3) las acciones morales están estrechamente ligadas a las acciones altruistas. Estas creencias están defendidas, por ejemplo, en afirmaciones como estas: «Establecer normas morales es imponer recompensas y castigos (típicamente ayuda y ostracismo, respectivamente) para controlar los actos sociales que, respectivamente, ayudan o dañan a otros» (Alexander, 2007, p.77), «Los sistemas morales requieren de los individuos que actúen al servicio de sus grupos

¹ Citado por Bloom (2012, p. 194).

² Russell (2002, p. 148).

sociales» (Lahti y Weinstein, 2005, p. 47), «La moralidad se considera generalmente un sistema de normas que facilita y coordina la convivencia en grupo» (Janoff-Bulman y Carnes, 2013, p. 219), y «Tratar de propagar los genes de modos individualmente egoístas, a expensas del bienestar físico, material o psíquico de otros es inmoral, pero tratar de propagar los genes de modos individualmente cooperativos o altruistas que aumentan el bienestar de otros es moral» (Krebs, 2005, p. 749).

En este ensayo critico las creencias (1) a (3) apoyándome en la lógica y en datos empíricos, y defiendo que todas las causas y motivaciones de la violencia pueden ser causas y motivaciones de los castigos morales y legales, con la condición de que estos tengan suficiente apoyo social. Estas causas incluyen el deseo de desincentivar conductas inocuas pero inconvenientes, el deseo de dañar a ciertas clases de personas, y otras.

En la sección 2 argumentaré contra las creencias (1) y (2). En las secciones 3 y 4 añadiré argumentos específicos contrarios a (1) y (2), respectivamente. En la sección 5 argumentaré contra las creencias (1) a (3). En la sección 6 explicaré una visión alternativa de la moralidad.

2. Los juicios y castigos morales no tienen un único objetivo

Entenderé que la palabra «objetivo» de las afirmaciones (1) y (2) implica intención, y que «intención» significa «preparación psicológica hacia un objetivo o conjunto de objetivos». Las intenciones no pueden ser percibidas, ni conocidas por otros medios; cada uno solo puede conocer sus intenciones conscientes, pero no las inconscientes, ni las intenciones de las demás personas³. Por tanto, en principio no tenemos en qué apoyarnos para defender (1) o (2).

Aunque en principio no tenemos en qué apoyarnos para defender (1) o (2), quizá estas afirmaciones son correctas de todos modos. Tal vez (a) lo que las normas y juicios morales tienen en común es el objetivo que *la gente supone* que tienen, y (b) se da el caso de que la enorme cantidad de suposiciones implicadas son correctas. Pero tanto (a) como (b) son improbables. Los datos empíricos sugieren que las suposiciones de la gente sobre las intenciones están a menudo sesgadas. De hecho, según los resultados de varios experimentos, la gente tiende a ver más intención en un acto si se considera a su autor moralmente reprobable (Knobe, 2006; Leslie y otros, 2006; Inbar y otros, 2009). Es decir, la intencionalidad supuesta puede ser una *consecuencia*, no solo una causa, de los juicios

³ La suposición de intenciones es arriesgada, como ilustra el caso del daño causado por la práctica médica. Fiske y Rai (2015, p. 3) consideran que la cirugía no es violencia porque los *pensamientos* del perpetrador forman parte de su definición de violencia: «Excluimos de nuestra consideración prácticas como la cirugía y la rehabilitación física dolorosas porque el dolor o daño implicados se consideran indeseables pero necesarios para alcanzar los objetivos *de quien los sufre*». Pero se puede sugerir que la práctica médica tiene también otras motivaciones u objetivos. Una de ellas es, obviamente, la económica. Gigerenzer (2008, p. 18) cita otra: el deseo de los médicos de protegerse ante posibles demandas de sus pacientes, cuando «es probable que los médicos sean demandados por los pacientes por no haber detectado una enfermedad pero no por tratamiento o medicación excesivos». Russell, refiriéndose a la crueldad, dice: «No se me ocurre ningún ejemplo de un tratamiento médico erróneo que fuese agradable para el paciente en lugar de serle desagradable». Y, según Renfrew (2005, p. 16), «algunos investigadores en el amplio campo de la agresión podrían sugerir que supuestos impulsos agresivos internos desempeñan una función en la elección de la carrera profesional de, digamos, un cirujano».

morales, y, por tanto, las intenciones supuestas no pueden ser lo que los juicios morales tienen en común.

Por otro lado, la suposición de que cada acto está dirigido a un objetivo y solo uno es una simplificación que puede ser útil a veces pero engañosa en muchos otros casos. La toma de decisiones es un proceso muy complejo en el que suelen estar implicadas millones de neuronas, y describirlo con unas cuantas palabras como «Lo decidieron por el bien del grupo» sería parecido a resumir un libro de un millón de páginas escritas en una lengua con unas cuantas palabras de una lengua muy distinta, si es que el libro se pudiese leer: con seguridad mucha información se perdería.

Teniendo esto en mente podemos sin embargo considerar la simplificación de que cada conducta se decide cuando su autor, consciente o inconscientemente, cree que los beneficios pesan más que los perjuicios. Entonces, la causa final de una conducta es una diferencia entre el «peso» de la lista de beneficios y el de la lista de perjuicios. Si llamamos «causa» a cada elemento de la lista de beneficios, las conductas tienen normalmente varias causas. Siendo así, es muy improbable que lo que los juicios y castigos morales tienen en común sea una única causa, o un único objetivo, y que (1) y (2) sean simplificaciones útiles para los investigadores de la moralidad.

3. Los juicios y castigos morales no siempre están dirigidos a desincentivar conductas: el «castigo» de conductas inocuas y beneficiosas y de «no-conductas»

Muchos casos de ausencia de acción han sido o son castigados moral y legalmente. Entre ellos están no pagar impuestos, no votar, no esconder bajo la ropa ciertas partes del cuerpo, no ayudar a ciertas personas necesitadas de ayuda, no hacer gestos indicadores de respeto y no ir a la guerra. Este hecho refuta la afirmación (1): como la ausencia de conducta no es una conducta no puede ser una conducta dañina o inconveniente.

Pero la afirmación (1) puede ser rebatida también si sustituimos «conductas» por «conductas o ausencias de conducta». Consideremos, por ejemplo, los estudios de Haidt y otros (1993) y Haidt y Hersch (2001). En ambos se les pidió a los sujetos que juzgasen conductas inocuas y privadas, como el sexo entre homosexuales, la masturbación y limpiar el baño con trapos hechos con una vieja bandera nacional. Muchos sujetos contestaron que las conductas eran inmorales y que debían ser impedidas o castigadas.

Sin embargo, con imaginación se puede argumentar que estas conductas tienen a largo plazo un efecto neto dañino, y deberían ser desincentivadas. En respuesta a esta objeción hipotética mostraré ahora pruebas de que a veces también se condenan y castigan conductas beneficiosas que no tendría sentido desincentivar.

Inbar y otros (2012) encontraron que los sujetos tendían a considerar inmoral una conducta que ni causa daño ni supone un intento de causarlo: apostar a que habrá un huracán en el Tercer Mundo. Este y otros experimentos (Uhlmann y otros, 2014) muestran que los juicios morales están influidos por la información que la acción juzgada proporciona sobre qué clase de persona es su autor. Otros experimentos muestran que los juicios morales están influidos por información que no proviene de la acción juzgada si no de fuentes independientes: información sobre qué clase de persona es su autor (Alicke, 1992) o sobre a qué grupo pertenece (Valdesolo y DeSteno, 2007; Uhlmann y otros,

2009). Alicke (1992) también preguntó a sus sujetos sobre posibles castigos y, como era de esperar, la condena moral a menudo iba acompañada de una propuesta de castigo.

Estos experimentos muestran que las condenas y castigos morales se dirigen preferentemente a ciertas clases de personas: personas capaces de apostar a que habrá un huracán en el Tercer Mundo, por ejemplo, o «malas personas».

La gente preferiría, quizás, que no hubiera «malas personas». Pero si hay «malas personas» es probable que la gente prefiera conocerlas (por ejemplo, para protegerse mejor de ellas). Conductas como la citada apuesta no causan daño pero proporcionan información útil. Por tanto son globalmente útiles y sería un sinsentido desincentivarlas. El «castigo» de tales conductas no es un verdadero castigo, es decir, su objetivo no es desincentivarlas, sino agredir a las «malas personas» por otras razones.

De experimentos como los de Inbar y otros (2012) se puede inferir que la violencia se dirige preferentemente hacia ciertas clases de personas pero, al menos, hay conductas señalando la pertenencia a esas clases de personas, y podría alegarse que esas conductas son el objeto del castigo. Pero a veces lo que, según se alega, se intenta castigar es, definitivamente, no una conducta, sino una «no-conducta», como un pensamiento o un sentimiento. Los Diez Mandamientos, pongamos por caso, mandan no *codiciar* las mujeres o las posesiones del prójimo. Y, durante mucho tiempo, muchas autoridades católicas defendieron que *sentir placer* sexual era pecado, incluso dentro del matrimonio. Por ejemplo, en un escrito influyente atribuido al papa Gregorio I se dice que «el placer sexual no se da nunca sin pecado», y que solo es perfecto el hombre «que consigue pasar a través del fuego sin quemarse» (es decir, copular sin sentir placer sexual) (Ranke-Heinemann, 1990, p. 131).

Por supuesto, los pensamientos y sentimientos pecaminosos no pueden ser vistos. Pero las autoridades morales pueden a pesar de todo tratar de castigarlos (a) amenazando con el sufrimiento eterno a quienes mueran en pecado mortal, (b) imponiendo penitencia a quienes confiesen los pecados, y (c) infiriendo los pecados de las conductas reales: según Ranke-Heinemann (1990, p. 10): «El artículo 133 del *Ordenamiento jurídico penal* del emperador Carlos V, que data de 1532, castiga con la pena de muerte a quienes hagan uso de medios anticonceptivos. Su utilización significa búsqueda de placer, lo cual está condenado por la Iglesia».

Las motivaciones también están a veces castigadas por las leyes y normas morales. Por ejemplo, algunas motivaciones ayudan a identificar los llamados «crímenes de odio». Amnistía Internacional está de acuerdo en que estas motivaciones deben ser castigadas (Amnistía Internacional, 2013).

La motivación económica no es solo una circunstancia agravante (véase, por ejemplo, el art. 22-3 del Código Penal Español («Ley Orgánica 10/1995» [2015]), ya que algunas conductas pueden ser morales y legales si no son pagadas y ser inmorales o ilegales si son pagadas. Es el caso de dar a luz un bebé, ir a la guerra y tener relaciones sexuales. También donar un órgano es encomiable mientras que dar el mismo órgano a cambio de dinero a menudo es reprobable e ilegal (en cambio, realizar la cirugía necesaria a cambio de dinero no lo es).

4. Los juicios y castigos morales no tienen como objetivo beneficiar al «grupo»

Puede argumentarse aún que castigar a las «malas personas» descubiertas al realizar acciones inocuas pero informativas, o al confesar pensamientos o sentimientos pecaminosos, puede ser bueno para el grupo.

Pero muchos experimentos muestran que hay mucha variación en los juicios y castigos morales de diferentes personas de, aparentemente, el mismo grupo. Se han descubierto muchos factores que influyen en ellos. Según distintos experimentos, los juicios y los castigos morales dependen en parte de haber visto o no una comedia (Valdesolo y DeSteno, 2006), de ser pariente de la persona juzgada (Lieberman, 2007), de la aversión personal a realizar ciertas acciones (Cushman, 2013; Miller et al., 2014), del estatus socioeconómico (Haidt y otros, 1993; Horberg y otros, 2009), de la orientación política (Haidt y Hersh, 2001; Haidt, 2007), de lo que la gente cree que ha dicho antes (o del deseo de parecer una persona coherente) (Hall y otros, 2012) y de la forma en que se ofrece la información sobre el caso que se juzga (Petrinovich y O'Neill, 1996), entre otros factores. En la medida en que estos factores no alteran los intereses del grupo, estos intereses no pueden ser la única causa de los juicios y castigos morales. Lo mismo se puede decir de los juicios y castigos legales, ya que se ha encontrado que influyen en ellos «factores extraños» (Dhami, 2003; English y otros, 2006; Danziger y otros, 2011).

Se puede argumentar que aunque los juicios morales y legales puedan estar sesgados, las normas morales y las leyes persiguen solo beneficios para el grupo. Esta proposición puede ser rechazada rápidamente en el caso de los juicios y normas morales ya que, a diferencia de las leyes, las normas morales es necesario normalmente inferirlas de los juicios morales (esto es, por ejemplo, lo que hacen Cushman y otros, 2006). Si los juicios morales no están hechos solo para beneficiar al grupo, lo mismo debe ocurrir necesariamente con las normas morales.

5. Los juicios y castigos morales pueden ser errores inútiles

Los juicios y castigos morales dependen en parte de mecanismos producto de la evolución y tienen una base genética. Esta afirmación puede ser defendida teóricamente. Pero aquí mostraré solo algún apoyo empírico.

Según Bouchard (2004, p. 151), «casi todos los fenotipos [rasgos] psicológicos (normales y anormales) que se han medido de forma fiable están influidos significativamente por factores genéticos». Bouchard (2004), por ejemplo, informa de heredabilidades por encima de 0.4 para la conducta antisocial y el autoritarismo de derechas. Según Glenn y otros (2011, p. 372) «la psicopatía tiene un componente hereditario considerable de alrededor del 50%». También se ha probado que la conducta de «castigo» (rechazo) en el juego del ultimátum (Wallace y otros, 2007) y la conducta cooperativa en el juego de la confianza (Cesarini y otros, 2008) tienen una base genética. Todos estos rasgos es probable que influyan en los juicios y castigos morales. Concretamente, hay pruebas de que los rasgos psicopáticos influyen en los juicios morales (Kahane y otros, 2015). La psicopatía es una característica cuantitativa y los rasgos psicopáticos pueden encontrarse en poblaciones clínicas y no clínicas (Glenn y otros, 2011).

El que los juicios y castigos morales dependan en parte de mecanismos producto de la evolución y tengan una base genética *implica*, según la teoría de la evolución, que deben ser parcialmente erróneos desde el punto de vista de la adaptación evolutiva. Ilustraré esta afirmación con el caso del incesto.

Los incestos son problemáticos porque aumentan el riesgo de enfermedad y muerte de la descendencia que producen. Esto probablemente condujo a que sentir aversión al incesto fuese selectivamente ventajoso, y hay estudios que apoyan que los juicios morales de los casos de incesto tienen una base evolutiva o genética (Lieberman y otros, 2003; Fessler y Navarrete, 2004). Sentir aversión no requiere conocer sus causas, y muchas personas desconocen los riesgos biológicos del incesto, aunque este desconocimiento no les impide condenarlo moralmente. Tomás de Aquino fue un buen ejemplo. Tomás trató de proporcionar justificaciones «racionales» de la condena de los pecados. En el caso del incesto, parecía ser desconocedor de sus riesgos biológicos y ofreció otras justificaciones para su prohibición. Una de ellas fue esta: si al amor a los parientes se le superpone el amor sexual existe el peligro de una pasión amorosa desmesurada, «pues dado que, por ley natural, el hombre ama a sus consanguíneos, si se sumara el amor proveniente de la unión sexual se produciría una excesiva pasión del amor y una desmesura de placer sexual, y eso contradice a la castidad» (según cita de Ranke-Heinemann, 1994, p. 203).

Los riesgos relacionados con los incestos resultan alterados inmediatamente por la invención de anticonceptivos eficaces, pero los genes que causan aversión al incesto no. Esto es causa de la persistencia de la condena del incesto aún cuando se realiza con dos métodos anticonceptivos simultáneos (Haidt y Hersch, 2001). Este es un caso de desajuste evolutivo. La gente desaprueba el incesto por razones que en la actualidad no siempre son de aplicación y que desconocen, y la desaprobación conduce a condena y castigo moral. Otros casos de desajuste pueden producir un resultado parecido. Por ejemplo, la condena moral del sexo entre adolescentes y de las relaciones extramatrimoniales pueden deberse en parte al riesgo de embarazo. El gran cambio en este riesgo causado por los anticonceptivos modernos es seguido, en el mejor de los casos, por un cambio lento en los juicios morales implicados.

Obviamente, la condena y el castigo moral y legal del incesto y el sexo entre adolescentes y extramatrimonial no pueden tener como objetivo desincentivar conductas dañinas o inconvenientes, ni beneficiar al «grupo», ni ser (igualmente) altruistas tanto antes como después de la invención de los anticonceptivos.

6. Una visión diferente de los juicios y castigos morales y legales

Cuando la gente dice que una conducta es inmoral expresa, sincera o engañosamente, que existe disgusto o desaprobación general hacia esa conducta o sus autores y acuerdo general en la imposición de costes a ellos (Cortizo Amaro, 2014, caps. 11 y 12). Esta imposición de costes solo puede ser calificada correctamente de «castigo» si se acepta que esta palabra no implica un deseo de desincentivar la conducta, ya que este deseo no es una condición necesaria para que haya acuerdo general en la imposición de costes (sección 3). Algo parecido se puede decir sobre el uso de la palabra «inmoral» en referencia a pensamientos, sentimientos, motivaciones, etc. (sección 3).

La ilegalidad puede ser vista como un caso especial o evolucionado (culturalmente) de inmoralidad, en el que las normas, las descripciones de qué conductas se castigan y cómo se castigan, (a) están mucho más especificadas, y (b) son decididas por legisladores, que pueden tener un apoyo social muy variable. (La inmoralidad religiosa puede ser más o menos parecida a la inmoralidad o a la ilegalidad.)

Hay muchas razones por las que las conductas y los individuos pueden disgustar; de hecho, hay muchas razones para la violencia. Las personas sabemos que nos gustan o disgustan algunas conductas e individuos pero, por razones como el importante papel del inconsciente en la toma de decisiones, no podemos saber por qué (Nisbett y Wilson, 1997a, 1977b; Zajonc, 1980). Dado que no podemos saber las causas o motivaciones de cada conducta, cuando deseamos castigar a cierto individuo no podemos saber si el deseo es debido a lo que el individuo hizo, a lo que el individuo es, a otras causas como errores de diseño (sección 5) o a cualquier combinación de estas diferentes causas. Por tanto, no podemos aprobar el castigo de lo que nos disgusta por unas razones y no aprobar el castigo de lo que nos disgusta por otras razones (aunque sí podemos aprobar el castigo de lo que nos disgusta mucho y no aprobar el castigo de lo que nos disgusta poco). Esto implica que todas las causas de disgusto pueden ser causas de condena y castigo moral o legal de conductas e individuos, si tienen suficiente apoyo social.

Por otro lado, los estados suelen tener códigos criminales o penales, pero no suelen tener «códigos de recompensas». Los Diez Mandamientos contienen tanto obligaciones como prohibiciones, pero las conductas prescritas no están incentivadas con recompensas. Al contrario, lo que se hace es desincentivar su incumplimiento con castigos: penitencia, si el pecado es confesado a tiempo, y sufrimiento eterno (según las autoridades) si no lo es. Estos hechos sugieren que, en este caso, las palabras pueden ser engañosas: en vez de ser «inmoral» «lo que no es moral» parece que es «moral» «lo que no es inmoral». Es decir, parece que la «moralidad» se define por la (falta de) aprobación social al castigo, la cual generalmente implica (falta de) aprobación social de la violencia, y que la condena de las conductas inmorales y el establecimiento de leyes son algo muy próximo a la justificación de la violencia. B. Russell expresó una idea similar cuando escribió que «todos los sistemas de la moral y de la teología se han inventado para hacer que la gente sienta que la violencia es noble» (Russell, 2002, p. 163).

La afirmación de que una conducta es dañina es una justificación de los castigos muy común y con frecuencia efectiva. Es de esperar que esto conduzca a que la gente trate de encontrar consecuencias dañinas en todas las conductas que le gustaría castigar. Gray y otros (2012) proporcionan pruebas de que cuando la gente cree que una conducta es inmoral suele sentir que debe existir un agente causando daño a un paciente que sufre, y los resultados obtenidos por Gray y otros (2014) apoyan que la asociación mental entre conducta inmoral y daño es automática e inconsciente. Aunque la utilidad de alegar daño para las justificaciones puede haber sido aprendida e internalizada, también es posible que sea tan antigua que la evolución nos haya provisto de una tendencia a la búsqueda automática de daño cada vez que nos gustaría que un individuo fuese castigado.

Toda acción tiene muchas consecuencias a largo plazo, y es muy probable que algunas de ellas sean dañinas para otros, o al menos para los intereses de otros. Por tanto es muy frecuente que se pueda alegar daño. Pero la alegación de daño puede ser engañosa,

ya que también es muy probable que la misma acción tenga también consecuencias beneficiosas. Las condenas y castigos no están basados en una evaluación global de todas las consecuencias dañinas y beneficiosas, que no es prácticamente factible. Lo que hace exitosas las justificaciones debe ser alguna otra cosa; por ejemplo, el hecho de que las justificaciones transmitan comunidad de intereses o similitud a individuos del mismo grupo (Cortizo Amaro, 2014, cp. 10). El papa Alforonso de Ligorio, de acuerdo con una larga tradición de oposición a toda clase de anticoncepción, alegó daño cuando afirmó que las mujeres violadas no deberían intentar desembarazarse del semen: esto no se puede hacer sin «causar daño a la naturaleza o a la humanidad», cuya procreación quedaría dañada (Ranke-Heinemann, 1994, p. 236). Esta parece en la actualidad una mala justificación, pero pudo ser exitosa al ser dirigida a una audiencia afín.

Sin embargo, no siempre se puede encontrar daño, como mostré en la sección 3. Una vez que reconocemos esto es más fácil entender que otras motivaciones pueden tener un papel, en diferentes grados, en *cualquier otro* caso de condena o castigo moral o legal, tal como se puede predecir teóricamente.

Hay al menos dos motivaciones para la violencia que son casi universales y no muy nobles (no fácilmente confesables públicamente) (Cortizo Amaro, 2014, caps. 2 y 7): la motivación para dañar o eliminar competidores y la motivación para mostrar poder. Sell (2013, p. 36), pongamos por caso, señala que uno puede odiar «a alguien que no sabe que uno existe (por ejemplo, la persona que tiene el puesto de trabajo que uno desea)». Los odios y antipatías particulares y aisladas no suelen producir nuevas leyes y normas morales, pero muchas antipatías parecidas es más probable que sí las produzcan. Las Leyes de Núremberg son un buen ejemplo: castigaban a un grupo competidor beneficiando a la mayoría «aria». Estas leyes eran coherentes con una nueva moralidad: según Neitzel y Welzer (2012, pp. 48-49):

«La sociedad nacionalsocialista no se convierte en inmoral; tampoco es cierto que los asesinatos masivos, como se ha supuesto en multitud de ocasiones, dependen de una degeneración moral. Antes bien son el fruto del establecimiento, asombrosamente rápido y profundo, de una “moral nacionalsocialista” que define al pueblo y la comunidad nacional como piedra de toque de la actuación moral (...). Por mencionar aquí un único ejemplo de la moral nacionalsocialista, el nacionalsocialismo fue el primer régimen que consideró punible el delito de omisión de socorro; sin embargo, el ámbito de validez se reducía a la comunidad nacional nacionalsocialista, por lo cual, por ejemplo, no era aplicable a los casos en que se omitía socorrer a un judío perseguido».

Hay al menos tres modos de dirigir los castigos preferentemente a ciertos (tipos de) personas que son compatibles con el hecho de que son las conductas, normalmente, lo que las normas morales y leyes prescriben o prohíben.

El primero es que las normas morales y leyes pueden estar dirigidas a ser aplicadas a ciertas clases de individuos, por ejemplo a miembros del propio grupo. La Declaración Universal de los Derechos Humanos y muchas constituciones prohíben la discriminación por raza, religión y sexo, pero ninguna prohíbe toda clase de discriminación debida a la nacionalidad (ni, por supuesto, la discriminación basada en la especie). Además, las

normas morales y leyes pueden incluso prescribir o prohibir diferentes conductas para distintas clases de personas dentro de un mismo país: negros y blancos, judíos y arios, hombres y mujeres, personas de más o menos de 18 años de edad, etc.

El segundo es que las supuestas normas morales son muy vagas, y muchas leyes también son relativamente vagas, y ambas deben ser aplicadas por personas, como policías, jueces y jurados, cuyo juicio puede estar sesgado por intereses particulares, como los de favorecer o perjudicar a ciertas (clases de) personas.

El tercero y más interesante es que incluso los códigos de conducta hipotéticos cuya especificación de conductas y castigos y cuya aplicación sean perfectas y que no contengan referencias a clases de individuos pueden estar diseñados para favorecer o dañar preferentemente a ciertas clases de individuos. Esto puede lograrse prescribiendo las conductas que correlacionan con las clases de individuos a los que se desea favorecer y prohibiendo las conductas que correlacionan con las clases de individuos a los que se desea dañar; es decir, aprovechando la información que las conductas proporcionan sobre qué clase de individuos son sus autores. Ello no requiere un análisis correlacional, en la medida en la que las simpatías y antipatías comunes hacia (clases de) individuos se transfieren de modo natural a sus conductas.

Esta idea ayuda a entender muchas leyes y supuestas normas morales. Gusfield (1986, p. 28), por ejemplo, tratando de explicar las causas que condujeron a la llamada «Ley seca» en los Estados Unidos, afirma que beber y no beber eran señales cruciales para diferenciar la pertenencia a distintas clases sociales, y añade:

«Cuando rompen con las iglesias establecidas, las nuevas sectas a menudo reaccionan contra sus costumbres, además de contra su teología. Los lollardistas del s. XVI en Inglaterra prohibieron las bebidas alcohólicas, las apuestas y los deportes: las apreciadas actividades de ocio de los católicos de clase alta contra los que se rebelaron. Los pentecostales de Gastonia, en Carolina del Norte, expresaron su rebelión contra las iglesias organizadas de los años 1920 mediante un conjunto estricto de restricciones sobre los bailes, la bebida y las películas. Gregory Stone y William Form han mostrado que beber y no beber han llegado a ser marcas destacadas de los estilos de ocio de las «viejas» y «nuevas» clases medias en una ciudad estadounidense. La «multitud bebedora» y la «gente con templanza» eran criterios claros y significativos para diferenciar grupos sociales en Vansburg».

El consumo de ciertas sustancias peligrosas para sus consumidores es a menudo inmoral e ilegal, mientras que consumir otras sustancias peligrosas y practicar deportes peligrosos no lo son. Se ha sugerido que la prohibición del consumo de las sustancias llamadas «drogas» puede ser explicada en parte por su correlación con una estrategia reproductiva no restringida (Kurzban y otros, 2010 ; Quintelier y otros, 2013) o con algunas formas de delincuencia (Pinker, 2012, pp. 178-179). En palabras de Pinker (2012, pp. 178-179): «Un sistema que rastrea en busca de consumidores de droga y otros delincuentes menores pescará de manera incidental cierto número de personas violentas, lo que hará menguar aún más los elementos problemáticos que permanecen en las calles».

Una propuesta de reforma del Código Penal español acordada por los dos principales partidos políticos españoles puede ser entendida del mismo modo. El texto propuesto por estos partidos prohíbe la consulta habitual de sitios web cuyos contenidos sean idóneos para «incitar» a las personas a incorporarse a una organización terrorista («El PSOE», 2015). Si ocurre que buscar cierta información en internet correlaciona con ser violento, entonces ocurre también que, utilizando las palabras de Pinker, un sistema que rastrea en busca de buscadores de cierta información pescará de manera incidental cierto número de personas violentas, lo que hará menguar aún más los elementos problemáticos que permanecen en las calles (y al mismo tiempo meterá en la cárcel a algunas personas no tan violentas, por supuesto).

Evidentemente, las prohibiciones relacionadas con las señas de identidad de grupos, como banderas y nombres o representaciones de los dioses, son muy apropiadas para dirigir los favores y agresiones preferentemente a ciertas clases de personas. Por ejemplo, el Código Penal de Pakistán («Pakistan Penal Code», 2015) establece la cadena perpetua para quien «intencionadamente ensucie, dañe o profane una copia del santo Corán» (art. 295-B), pero no dice nada explícitamente de quien ensucie, dañe o profane una copia de la Biblia, por ejemplo. Según Preston (2011), en 1932, cuatro años antes de la Guerra Civil Española, en España había muchas prohibiciones locales de conductas típicas de personas religiosas católicas, como la de hacer sonar las campanas de las iglesias. Según el mismo historiador (2011, p. 51) el alcalde de Talavera de la Reina (Toledo) multaba a las mujeres que llevaban crucifijos. Llevar un crucifijo es una conducta inocua e informativa que sería absurdo desincentivar. Pero, en esos años, esas conductas eran indicios de orientación política rival a la de las autoridades que las prohibieron.

Otras limitaciones a la libertad de expresión pueden tener una utilidad parecida. El art. 578 del Código Penal Español («Ley Orgánica 10/1995» [2015]) puede ser muy revelador. Este pequeño artículo de un solo párrafo prohíbe *dos conductas distintas*, y establece para ellas el mismo castigo de hasta dos años de prisión. La primera es la apología del terrorismo. La segunda es la falta de respeto a las víctimas de terrorismo. Las supuestas justificaciones para estas dos prohibiciones son distintas. En el primer caso, los defensores de castigarla podrían argumentar que la apología del terrorismo puede animar a hacerse terroristas a otras personas, que pueden después ejecutar más actos terroristas. En cuanto a la segunda, las faltas de respeto están relacionadas con amenazas al estatus en jerarquías sociales (Cortizo Amaro, 2014, caps. 6 y 7; 2015). ¿Por qué dos conductas diferentes, con distintos supuestos daños, están prohibidas por el mismo pequeño artículo? Mi hipótesis es que lo que tienen en común es el tipo de persona que es más probable que realice cualquiera de esas dos conductas: personas que simpaticen con el terrorismo vasco y nacionalistas vascos, ya que durante muchos años la mayor parte del terrorismo en España fue ejecutado por el grupo nacionalista vasco ETA.

Durante el régimen de los jemeres rojos en Camboya (entre 1975 y 1979), se ejecutaron «camboyanos que llevaban gafas porque eso demostraba su condición de intelectuales y, por tanto, de enemigos de clase» (Pinker, 2012, p. 727). Es improbable que esas ejecuciones fueran legales: las justificaciones increíbles no son útiles. Pero este caso muestra claramente cómo una conducta puede ser castigada con el fin de dañar a cierta

clase de personas. Cuando Anatole France (1989, «La azucena roja», cap. 7) escribió que los pobres «han de trabajar ante la majestuosa equidad de las leyes que prohíben, al rico como al pobre, acostarse bajo los puentes, mendigar en las calles y robar pan» mostró que una aplicación perfectamente igualitaria de las leyes no es incompatible con que las leyes favorezcan a las personas poderosas que es muy improbable que duerman bajo los puentes. Según Welch y Fuller (2015, p. 4): «Los tribunales son esenciales para mantener el estado de derecho que gobierna a las personas y organizaciones con justicia e igualdad. Ningún individuo o grupo debería estar sujeto al poder arbitrario del gobierno, y ninguna persona está por encima de la ley». Incluso si el estado de derecho imperase, ello no sería suficiente para evitar que los individuos poco poderosos estuviesen sujetos al poder arbitrario de los legisladores. La comprensión de este y otros importantes hechos resulta dificultada por la afirmación de que las normas morales tienen como fin desincentivar conductas dañinas o beneficiar «al grupo».

Referencias

- Alexander, Richard D. 2007. *The biology of moral systems* (1ª reimpresión). AldineTransaction, New Brunswick y Londres.
- Alicke, Mark D. 1992. «Culpable causation». *Journal of Personality and Social Psychology*, 63(3):368-378.
- Amnistía Internacional. 2013. Por ser quien soy. Homofobia, transfobia y crímenes de odio en Europa. Descargado el 8-3-2015 de <https://www.amnesty.org/en/documents/EUR01/014/2013/en/>
- Bloom, Paul. 2012. «Religion, morality, evolution». *Annual Review of Psychology*, 63:179-199.
- Bouchard, Thomas J., Jr. 2004. «Genetic influence on human psychological traits». *Current Directions in Psychological Science*, 13(4):148-151.
- Cesarini, David, Christopher T. Dawes, James H. Fowler, Magnus Johannesson, Paul Lichtenstein, y Björn Wallace. 2008. «Heritability of cooperative behavior in the trust game». *PNAS*, 105(10):3721-3726.
- Cortizo Amaro, José Luis. 2014. *Violencia humana: causas y justificación*. Editado por José Luis Cortizo, Vigo (España).
- Cortizo Amaro, José Luis. 2015. «Castigo de las faltas de respeto, dolor psíquico y justificación de la violencia». Publicado en www.jlcortizoamaro.es el 6-4-2015.
- Cushman, Fiery. 2013. «Action, outcome, and value: a dual-system framework for morality». *Personality and Social Psychology Review*, 17(3):273-292.
- Cushman, Fiery, Liane Young y Marc Hauser. 2006. «The role of conscious reasoning and intuition in moral judgment: testing three principles of harm». *Psychological Science*, 17(12):1082-1089.
- Danziger, Shai, Jonathan Levav y Liora Avnaim-Pesso. 2011. «Extraneous factors in judicial decisions». *PNAS*, 108(17):6889-6892.
- Dhmi, Mandeep K. 2003. «Psychological models of professional decision making». *Psychological Science*, 14(2):175-80.

- «El PSOE tolera la cadena perpetua para salvar el pacto antiterrorista». 2015. Retrieved on March 11, 2015, from http://politica.elpais.com/politica/2015/01/29/actualidad/1422558115_242460.html
- Englich, Birte, Thomas Mussweiler y Fritz Strack. 2006. «Playing dice with criminal sentences: the influence of irrelevant anchors on experts' judicial decision making». *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33(2):188-200.
- Fessler, Daniel M. T., y C. David Navarrete. 2004. «Third-party attitudes toward sibling incest. Evidence for Westermarck's hypotheses». *Evolution and Human Behavior*, 25:277-294.
- Fiske, Alan Page, y Taje Shakti Rai. 2015. *Virtuous violence: Hurting and killing to create, sustain, end and honor social relationships*. Cambridge University Press, Cambridge (RU).
- France, Anatole. 1989 *Obras escogidas. La azucena roja. La isla de los pingüinos*. S. A. de Promoción y Ediciones, Madrid.
- Gigerenzer, Gerd. 2008. «Moral intuition = fast and frugal heuristics?» En: Walter Sinnott-Armstrong, editor. *Moral Psychology, Volume 2: The cognitive science of morality: intuition and diversity*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Glenn, Andrea L., Robert Kurzban y Adrian Raine. 2011. «Evolutionary theory and psychopathy». *Aggression and Violent Behavior*, 16:371-380.
- Gray, Kurt, Chelsea Schein y Adrian F. Ward. 2014. «The myth of harmless wrongs in moral cognition: automatic dyadic completion from sin to suffering». *Journal of Experimental Psychology: General*, 143(4):1600-1615.
- Gray, Kurt, Liane Young y Adam Waytz. 2012. «Mind perception is the essence of morality». *Psychological Inquiry*, 23, 101-124.
- Gusfield, Joseph R. 1986. *Symbolic crusade: status politics and the American Temperance Movement* (2ª ed.). University of Illinois Press, Illinois.
- Haidt, Jonathan. 2007. «The new synthesis in moral psychology». *Science*, 316:998-1002.
- Haidt, Jonathan, y Matthew A. Hersh. 2001. «Sexual morality: The cultures and emotions of conservatives and liberals». *Journal of Applied Social Psychology*, 31(1):191-221.
- Haidt, Jonathan, Silvia Helena Koller y Maria G. Dias. 1993. «Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? » *Journal of Personality and Social Psychology*, 65(4):613-628.
- Hall, Lars, Petter Johansson y Thomas Standberg. 2012. «Lifting the veil of morality: Choice blindness and attitude reversals on a self-transforming survey». *PLoS ONE* 7(9):e45457. doi:10.1371/journal.pone.0045457
- Horberg, E. J., Christopher Oveis, Dacher Keltner y Adam B. Cohen. 2009. «Disgust and the moralization of purity». *Journal of Personality and Social Psychology*, 97(6):963-976.
- Inbar, Yoel, David A. Pizarro y Fiery Cushman. 2012. «Benefiting from misfortune: when harmless actions are judged to be morally blameworthy». *Personality and Social Psychology Bulletin*, 38(1):52-62.
- Inbar, Yoel, David A. Pizarro, Joshua Knobe y Paul Bloom. 2009. «Disgust sensitivity predicts disapproval of gays». *Emotion*, 9(3):435-439.

- Janoff-Bulman, Ronnie, y Nate C. Carnes. 2013. «Surveying the Moral Landscape: Moral Motives and Group-Based Moralities». *Personality and Social Psychology Review*, 17(3):219-236.
- Kahane, Guy, Jim A. C. Everett, Brian D. Earp, Miguel Farias y Julian Savulescu. 2015. «“Utilitarian” judgments in sacrificial moral dilemmas do not reflect impartial concern for the greater good». *Cognition*, 134:193-209.
- Knobe, Joshua. 2006. «The concept of intentional action: a case study in the uses of folk psychology». *Philosophical Studies*, 130:203-231.
- Krebs, Dennis. 2005. «The evolution of morality». In: David M. Buss, editor, *The Handbook of Evolutionary Psychology*. John Wiley & Sons, Inc., Hoboken, New Jersey, 2005.
- Kurzban, Robert, Amber Dukes y Jason Weeden. 2010. «Sex, drugs and moral goals: reproductive strategies and views about recreational drugs». *Proceedings of The Royal Society B*, doi:10.1098/rspb.2010.0608
- Lahti, David C., y Bret S. Weinstein. 2005. «The better angels of our nature: group stability and the evolution of moral tension». *Evolution and Human Behavior*, 26:47-63.
- Leslie, A. M., Knobe, J., y Cohen, A. 2006. «Acting intentionally and the side-effect effect: Theory of mind and moral judgment». *Psychological Science*, 17(5):421-427.
- «Ley Orgánica 10/1995». 2015. Descargado el 11-3-15 de <http://www.boe.es/buscar/pdf/1995/BOE-A-1995-25444-consolidado.pdf>
- Lieberman, Debra. 2007. «The effect of social category on third party punishment». *Evolutionary Psychology*, 5(2):289-305.
- Lieberman, Debra, John Tooby y Leda Cosmides. 2003. «Does morality have a biological basis? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest». *Proceedings of The Royal Society B*, 270:819-826.
- Miller, Ryan M., Ivar A. Hannikainen y Fiery A. Cushman. 2014. «Bad actions or bad outcomes? Differentiating affective contributions to the moral condemnation of harm». *Emotion*, 14(3):573-587
- Neitzel, Sönke, y Harald Welzer. 2012. *Soldados del Tercer Reich: Testimonios de lucha, muerte y crimen*. Crítica, Barcelona.
- Nisbett, Richard E., y Timothy DeCamp Wilson. 1977a. «Telling more than we can know: verbal reports on mental processes». *Psychological Review*, 84(3):231-259.
- Nisbett, Richard E., y Timothy DeCamp Wilson. 1977b. «The halo effect: evidence of unconscious alteration of judgements». *Journal of Personality and Social Psychology*, 35(4):250-256.
- «Pakistan Penal Code». 2015. Descargado el 8 de marzo de 2015 de: <http://www.oecd.org/site/adboecdanti-corruptioninitiative/46816797.pdf>
- Petrinovich, Lewis, y Patricia O’Neill. 1996. «Influence of wording and framing effects on moral intuitions». *Ethology and Sociobiology*, 17:145-171.
- Pinker, Steven. 2012. *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*. Paidós, Barcelona.
- Preston, Paul. 2011. *El holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra Civil y después*. Debate, Barcelona.

- Quintelier, Katinka J. P., Keiko Ishii, Jason Weeden, Robert Kurzban y Johan Braeckman. 2013. «Individual differences in reproductive strategy are related to views about recreational drug use in Belgium, The Netherlands, and Japan». *Human Nature*, DOI 10.1007/s12110-013-9165-0.
- Ranke-Heinemann, Uta. 1994. Eunucos por el reino de los cielos. La Iglesia católica y la sexualidad. Ed. Trotta, Madrid.
- Renfrew, John W. 2005. La agresión y sus causas. Editorial Trillas, México D. F., y Editorial MAD, Sevilla.
- Russell, Bertrand. 2002. Sociedad humana: ética y política, 5ª edición. Cátedra, Madrid.
- Russell, Bertrand. 2003. Ensayos impopulares. Edhasa, Barcelona.
- Sell, Aaron N. 2013. «Revenge can be more fully understood by making distinctions between anger and hatred». *Behavioral and Brain Sciences*, 36(1):36-37.
- Uhlmann, Eric Luis, David A. Pizarro, David Tannenbaum y Peter H. Ditto. 2009. «The motivated use of moral principles». *Judgement and Decision Making*, 4(6):479-491.
- Uhlmann, Eric Luis, Luke [Lei] Zhu y Daniel Diermeier. 2014. «When actions speak volumes: the role of inferences about moral character in outrage over racial bigotry». *European Journal of Social Psychology*, 44:23-29.
- Valdesolo, Piercarlo, y David DeSteno. 2006. «Manipulations of emotional context shape moral judgement». *Psychological Science*, 17(6):476-477.
- Valdesolo, Piercarlo, y David DeSteno. 2007. «Moral hypocrisy. Social groups and the flexibility of virtue». *Psychological Science*, 18(8):689-690.
- Wallace, Björn, David Cesarini, Paul Lichtenstein y Magnus Johannesson. 2007. «Heritability of ultimatum game responder behavior». *PNAS*, 104(40):15631-15634.
- Welch, Casey, y John Randolph Fuller. 2015. American criminal courts: Legal process and social context. Routledge, Abingdon (RU) y Nueva York.
- Zajonc, R. B. 1980. «Feeling and thinking. Preferences need no inferences». *American Psychologist*, 35(2):151-175.