

# CONCIENCIA MORAL Y REPUTACIÓN. UNA PERSPECTIVA NUEROÉTICA

Por la Académica de Número  
Excma.Sra.D<sup>a</sup> Adela Cortina Orts\*

## 1. CONCIENCIA MORAL Y REPUTACIÓN EN UN MUNDO DE REDES SOCIALES<sup>1</sup>

Al comienzo de su excelente novela *Las buenas conciencias* el escritor mejicano Carlos Fuentes recoge una frase que en el libro él atribuye a Emmanuel Mounier<sup>2</sup>. Aunque lo bien cierto es que la frase es originariamente de Nietzsche, no es en esta discusión en la que queremos entrar en lo que sigue, sino en el contenido de ese breve texto, que Fuentes escribe en francés y que no puede ser más significativo: “On s’arrange mieux de sa mauvaise conscience que de sa mauvaise réputation”<sup>3</sup>. “Nos las arreglamos mejor con nuestra mala conciencia que con nuestra mala reputación”. El desarrollo de la obra confirma sobradamente estas palabras.

Con ellas el autor se refiere, obviamente, a dos dimensiones del mundo humano, que en principio podrían considerarse interna y externa, respectivamente. La conciencia representaría el mundo interior; la reputación haría referencia a la valoración que la sociedad hace de las actuaciones de una persona. Un cierto tipo de conciencia y de reputación merecerían el calificativo de “morales”, y de ellas es de las que quiero ocuparme en esta intervención, preguntando desde el comienzo si no podría darse el caso de que coincidieran y

---

\* Sesión del día 17 de marzo de 2015

<sup>1</sup> Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

<sup>2</sup> Carlos Fuentes, *Las buenas conciencias*, Alfaguara, México, 2003, p. 10.

<sup>3</sup> “Man wird mit seinem schlechten Gewissen leichter fertig als mit seinem schlechten Rufe”, Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Kritische Studien Ausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. III, De Gruyter, Berlin, 1999, parágrafo 52, p. 416.

de que no hubiera tal distinción “interno-externo”. En ese caso, la conciencia moral no sería sino la internalización que cada sujeto hace de las reglas de la propia sociedad, o de una sociedad en la que se inscribe idealmente y en la que querría ser bien acogido.

No tendría sentido entonces la célebre leyenda del anillo de Giges, que Platón cuenta en el II Libro de *La República*, porque cada persona viviría, a fin de cuentas, de la pura exterioridad. El contexto en el que se relata la leyenda es el del diálogo sobre qué es la justicia, en el que intervienen Glaucón, Adimanto, Trasímaco y Sócrates. Es Glaucón quien cuenta la leyenda del pastor que encuentra un anillo que hace invisible a quien lo lleva solamente con girarlo. Sirviéndose de él seduce a la reina de Lidia, mata al rey y se apodera del reino. La cuestión que Glaucón plantea es clara: si hubiera dos anillos como el de Giges y diéramos uno al hombre justo y otro al injusto, en nada diferirían el comportamiento de uno y otro, ya que “nadie es justo de grado, sino por fuerza (...), puesto que en cuanto uno cree que la injusticia resulta mucho más ventajosa personalmente, la comete”<sup>4</sup>. Lo justo se acepta no porque sea bueno en sí, sino porque se carece del poder suficiente como para cometer la injusticia.

Ciertamente, en el contexto del diálogo Glaucón está oficiando de abogado del diablo. Él está convencido de que la justicia es buena en sí, y no por las consecuencias que pueda reportar, y de que la injusticia es rechazable en sí misma, pero pretende con su relato incitar a Sócrates para que dé razones decisivas a favor de la justicia. A juicio de Glaucón, la gente vulgar opina que la injusticia es personalmente más rentable que la justicia, pero, a la vez, que es aconsejable aparentar que se actúa con justicia por miedo a la pérdida de reputación y a otras formas de castigo social. Glaucón espera de Sócrates argumentos contundentes para desbaratar esta opinión que no sería sino la de la gente vulgar.

Pero, dejando a un lado el texto de Platón, ¿qué sucedería si fuera el vulgo quien llevara la razón?, ¿qué sucedería si lo que se ha dado en llamar “conciencia moral”, de la que debería formar parte la idea de justicia, fuera sólo un cálculo prudencial de hasta dónde se puede llegar en la búsqueda del beneficio propio sin provocar el rechazo del cuerpo social?

La pregunta por la naturaleza de la conciencia moral ha venido planteándose en la filosofía occidental al menos desde los pitagóricos, Sócrates y los sofistas, y en nuestro siglo XXI continúa siendo un tema de reflexión. Pero el triunfo del naturalismo como método adecuado para aproximarse a la reali-

---

<sup>4</sup> Platón, *La República*, Libro II, 360c.

dad de la naturaleza y conducta humanas abona cada vez más entender esa conciencia, no como una voz interior, no como un *daímon* interior al estilo socrático, sino como un *cálculo prudencial ligado a la reputación*.

La cuestión no puede tener mayor trascendencia y actualidad. ¿De qué se habla a fin de cuentas al defender la libertad de conciencia?, ¿qué hay detrás de esa expresión, estandarte del mundo occidental?, ¿tiene la conciencia alguna entidad en un mundo de redes sociales, en las que la reputación personal está en manos de una trama de relaciones anónimas?, ¿cómo criticar la corrupción, el engaño o la hipocresía si sólo el miedo a perder la reputación constituye la conciencia?, ¿cómo educar sujetos morales, que deberían ser la sustancia de una sociedad democrática, si carece de sentido intentar formar su conciencia? Y por último, aunque en modo alguno en último lugar, ¿en qué consistiría ese mundo moral que, aunque profundamente entreverado con el derecho, la religión y la economía, pugna por mantener su ineliminable especificidad?

Si es verdad que en el Siglo de las Luces los filósofos se vieron enfrentados al reto de delinear los trazos de esa dimensión moral, tan ligada a las demás dimensiones prácticas de la conducta humana, en el siglo XXI la pregunta por el ámbito, el origen y el fundamento de la moralidad se plantea de nuevo, y no sólo porque las respuestas filosóficas anteriores presenten insuficiencias inevitables, sino sobre todo porque contamos con un nuevo bagaje: la *teoría evolucionista* de Darwin, que desde *El origen del hombre* de 1871 ofrece una explicación naturalista del origen de la moralidad que parece refrendar en buena parte la descripción de Hume; la genética, por su parte, nos informa sobre predisposiciones innatas a actuar en un sentido u otro de los que merece calificación moral; y el avance de las neurociencias hace posible, con enormes cautelas, establecer ciertas correlaciones entre la formulación de juicios morales y determinadas áreas del cerebro, sacando a la luz las bases neuronales de la moralidad. Y digo “con enormes cautelas” porque la lectura de imágenes cerebrales, que en algún momento pareció asegurar un enorme avance para conocer qué zonas del cerebro se activan al ponerse en marcha determinadas conductas, está mostrando enormes limitaciones. Es necesaria una gran dosis de interpretación para sacar conclusiones a partir de las imágenes cerebrales<sup>5</sup>.

Es tal vez este gran avance de las ciencias empíricas en el intento de explicar las bases biológicas de la moralidad el que está favoreciendo el triunfo de las explicaciones naturalistas, en la línea de Hume y Darwin, hasta el punto de que en los planteamientos sobre el tema el naturalismo de la línea

---

<sup>5</sup> Michele di Francesco, “Neurofilosofía, naturalismo e statuto dei giudizi morali”, *Etica & Politica/ Ethics & Politics*, IX (2007), 2, pp. 126-143; A. Lavaza y M. De Caro, “Not so fast. On Some Bold Neuroscientific Claims Concerning Human Agency”, *Neuroethics*, n. 3 (2010), pp. 23-41; Adela Cortina, *Neuroética y neuropolítica*, Tecnos, Madrid, 2011; ¿*Para qué sirve realmente la ética?*, Paidós, Barcelona, 2013, cap. 4; Adela Cortina (coord.), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, Comares, Granada, 2012.

Hume/Darwin representa la ortodoxia. El mismo Habermas, sin duda más próximo a Kant que a Hume, se reclama de un “naturalismo blando” de difícil comprensión<sup>6</sup>.

Obviamente, no pretendemos en esta intervención responder a la cuestión del naturalismo a la hora de precisar el ámbito y fundamento de la moral y el método de la ética, sino referirnos a una sola dimensión: la *conciencia moral*. Sobre ella han tratado las figuras más relevantes de la filosofía occidental, desde los pitagóricos, Sócrates, los sofistas, Platón y Aristóteles, los estoicos, los epicúreos y el mundo medieval, pasando por los místicos, los pensadores de la Reforma protestante, los ilustrados y Hegel, hasta llegar a las filosofías de la sospecha que pusieron en cuestión la centralidad de la conciencia, o a Heidegger, Levinas, Jonas o Arendt, que la llevaron de nuevo al tapete de la discusión<sup>7</sup>. Aquí nos limitaremos a preguntar en qué consiste la voz de la conciencia moral en algunas de las propuestas naturalistas de nuestro tiempo de cuño darwinista y si esa voz se disuelve en el afán de reputación y en el temor al castigo social; o si, por el contrario, esa voz interior presenta una peculiar especificidad, inaccesible a métodos empíricos.

## 2. LA SUPERVIVENCIA DE LOS ALTRUISTAS

Considerar la conciencia moral como una internalización de las reglas de los grupos a los que los individuos pertenecen es un lugar común al menos desde Durkheim y Parsons<sup>8</sup>. Los grupos humanos necesitan cohesión interna para sobrevivir y las reglas que les unen internamente son la fuente de esa cohesión, sin la cual perecerían frente a otros grupos y frente al entorno natural. Esta constatación sociológica tiene un refrendo biológico en la teoría evolucionista de cuño darwiniano, aunque para ello se hizo necesario en principio transitar de la selección individual a la selección de grupos.

En efecto, en principio a Darwin le resultó difícil explicar desde la hipótesis de la selección natural el hecho de que no sean los egoístas los que triunfan en la lucha por la vida, sino también los altruistas, los que invierten parte de sus energías en la adaptación de otros. Por ejemplo, desde el punto de vista de la selección natural, deberían reproducirse los individuos que no van a la guerra y se aprovechan de que los demás sí vayan, y no deberían reproducirse los que mueren en la guerra por defender al grupo. ¿Cómo se

---

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 161.

<sup>7</sup> Para un esclarecedor recorrido histórico sobre la noción de conciencia ver Carlos Gómez, “Conciencia”, en Adela Cortina (coord.), *Diez palabras clave en ética*, Verbo Divino, Estella, 1998, 17-71; Mika Ojakangas, *The Voice of Conscience*, Bloomsbury, New York, 2013. Y también, con una especial atención a Zubiri, Jesús Conill, “La voz de la conciencia’. La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri”, *Isegoría*, 40 (2009), pp. 115-134;

<sup>8</sup> Émile Durkheim, *La división social del trabajo*, Akal, Madrid, 1987; Talcott Parsons y E. Shils (eds.), *Hacia una teoría general de la acción*, Kapelusz, Buenos Aires, 1968.

explica desde esta perspectiva que no desaparezcan los altruistas<sup>9</sup>. Resolver lo que más tarde se llamó “la paradoja del altruismo” es una de las dificultades con las que se encontró Darwin, que pudo llevarle a retrasar la publicación de *El origen del hombre*<sup>10</sup>.

Las respuestas que han venido dándose al misterio del altruismo biológico son diversas, desde la idea del gen egoísta, que popularizó Dawkins, pasando por el altruismo genético del que habló Hamilton y llegando a las distintas versiones de la idea de reciprocidad<sup>11</sup>. Darwin, por su parte, se refirió, como hemos comentado, a la selección de grupos. La conducta altruista no proporcionaría ventajas a los individuos dentro de un grupo, pero sí permitiría la selección entre los grupos<sup>12</sup>. Así lo hace entender en el siguiente texto que se ha hecho célebre:

“No puede olvidarse que, aunque un grado muy elevado de moralidad no da a cada individuo y a sus hijos sino pocas o nulas ventajas sobre los demás hombres de la misma tribu, todo progreso aportado al nivel medio de moralidad y un aumento en el número de los individuos bien dotados bajo este aspecto procurarían positivamente a esta tribu una ventaja sobre otra cualquiera. No cabe duda de que una tribu con muchos miembros llenos de un gran espíritu de patriotismo, fidelidad, obediencia, valor y simpatía, prestos a ayudarse mutuamente y a sacrificarse al bien común, triunfará sobre la gran mayoría de las demás, realizándose una selección natural”<sup>13</sup>.

La explicación de Darwin ha resultado atractiva para entender que los individuos altruistas lo sean por la presión del grupo que intenta sobrevivir. Sin embargo, no explica el altruismo individual, porque en los grupos abundan los polizones dispuestos a viajar a costa de los demás, calculando cómo hacerlo para no salir perjudicados. ¿Cómo se explica entonces el altruismo individual? En la respuesta a esta pregunta tiene un lugar importante la aparición de la conciencia moral.

---

<sup>9</sup> Charles R. Darwin, *El origen del hombre*, Prometeo, Valencia, s.f., p. 136.

<sup>10</sup> Camilo J. Cela y Francisco J. Ayala, *Senderos de la evolución humana*, Alianza, Madrid, 2001, cap. 11.

<sup>11</sup> Para todo ello ver Ernst Fehr & Urs Fischbacher, “The nature of human altruism”, *Nature*, vol. 425 (2003), 785-791; Marc D. Hauser, op. cit.; Adela Cortina, *Neuroética y neuropolítica*, cap. 4; Oren Harman, “A history of the altruism-morality debate in biology”, en Frans B.M. de Waal et alii, *Evolved morality. The Biology and Philosophy of Human Conscience*, Brill, Leiden.Boston, 2014, 73-92.

<sup>12</sup> Donald T. Campbell, “On the conflicts between biological and social evolution and between psychology and moral tradition”, *American Psychologist*, 30 (1975), 1103-1126; Richard D. Alexander, “The evolution of social behavior”, *Annual Review of Ecology and Systematics*, 5 (1974), 325-384; Edward O. Wilson, *Sociobiology: The new synthesis*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975.

<sup>13</sup> Charles R. Darwin, op.cit., pp. 138 y 139.

### 3. CONCIENCIA MORAL Y REPUTACIÓN

La respuesta más convincente es que a lo largo de la evolución los grupos se protegen castigando a los polizones de diversas formas: eliminándolos físicamente, condenándoles al ostracismo, o haciéndoles sufrir la vergüenza de privarles de su reputación. Es lo que se ha llamado la selección social.

Ya en 1971 Robert Trivers identificó la “agresión moralista” como una fuerza selectiva en el incumplimiento de normas de los cazadores-recolectores<sup>14</sup> Por eso los polizones quedan arrumbados y tienen pocas opciones de reproducirse, mientras que los altruistas son más apreciados por la colectividad y tienen mayores posibilidades de reproducirse<sup>15</sup>. Pero para que este mecanismo funcionara se hizo necesario que los individuos adquirieran un conjunto de capacidades, que han sido decisivas para componer la biología de la conciencia moral. Un conjunto de esas capacidades componen lo que Alexander llamó “reciprocidad indirecta”, y son la capacidad de presumir intenciones ajenas y, por lo tanto, detectar a quienes violan las normas del grupo intencionadamente, la capacidad de castigar a los infractores, aunque propinar el castigo resulte doloroso para quien lo hace, y la capacidad de aplazar la gratificación<sup>16</sup>.

Pero para el surgimiento de la conciencia moral es esencial *la conciencia de que existen las leyes del grupo, de que violarlas va a reportar castigos físicos o espirituales, y, en cualquier caso, el desprecio de los compañeros*, y muy especialmente, el sentimiento de vergüenza que se experimenta al perder la *reputación* en el seno del grupo, siendo así que la reputación es esencial para sobrevivir. No es extraño que Darwin escribiera a los administradores coloniales y a los misioneros preguntando si los indígenas de Asia y África enrojecían de vergüenza, y llegó a la conclusión de que toda la especie humana enrojece, que tener un color facial por razones sociales es único en la especie humana; con lo cual parece ser que las reacciones de vergüenza tienen una base innata, que no es una cuestión cultural<sup>17</sup>.

*Sentimiento de vergüenza y afán de reputación* serían indispensables para la supervivencia, no sólo de los grupos, *sino también de los individuos*, y con su aparición se daría el paso esencial en la evolución moral humana.

Cómo se llegó a este punto es del mayor interés, porque la hipótesis del *chismorre* cobra cada vez más fuerza. Supuestamente, los individuos de

---

<sup>14</sup> Robert L. Trivers, “The evolution of reciprocal altruism” *Q. Rev. Biol.*, 46 (1971), pp. 35-57.

<sup>15</sup> Esta convicción de que internalizamos las reglas sociales y de ahí la conducta altruista, es también compartida, entre otros, por Herbert Simon (“A mechanism for social selection and successful altruism”, *Science*, 250 (1990), pp. 1665-1668), Gintis (H. Gintis, “The hitchhiker’s guide to altruism: Gene-culture coevolution and the internalization of norms”, *Journal of Theoretical Biology*, 220 (2003), pp. 407-418) y Campbell (D.T. Campbell, op.cit.).

<sup>16</sup> Richard D. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter, Nueva York, 1987.

<sup>17</sup> Christophe Boehm, *Moral origins*, New York, Basic Books, 2012, p. 14.

las tribus de cazadores-recolectores murmuraban y criticaban a los violadores de las reglas del grupo. Por su parte, los miembros del grupo se comportaban de forma altruista para mantener la reputación. Según estas versiones, la preocupación por la alabanza y el reproche ajenos es el estímulo más importante para desarrollar las virtudes sociales, un estímulo anclado en el sentimiento de simpatía<sup>18</sup>.

Si así han sido las cosas, llevaba razón Hume al asegurar en su estudio de la naturaleza humana que el orgullo y el sentimiento de inferioridad (*humility*) son pasiones naturales y originales de los hombres, ligadas al sentimiento de simpatía. Los individuos se sienten orgullosos al contemplar su virtud, riqueza y poder, y esa impresión de orgullo es agradable, mientras que el sentimiento de inferioridad suscita la impresión opuesta. “Entiendo por *orgullo* —dirá Hume en el *Tratado de la Naturaleza humana*— esa impresión agradable que surge en la mente cuando la contemplación de nuestra virtud, belleza, riquezas o poder nos lleva a sentirnos satisfechos de nosotros mismos; y entiendo por sentimiento de inferioridad la sensación opuesta”<sup>19</sup>. Y todo ello abierto a los demás, de modo que el objeto placentero o doloroso sea muy evidente y discernible, no sólo para nosotros, sino también para ellos. Vivimos de la opinión ajena y por eso “creemos ser más felices, y también más virtuosos y bellos, cuando así se lo parecemos a los demás, y aun nos jactamos más de nuestras virtudes que de nuestros placeres”<sup>20</sup>. Si las sensaciones más básicas en los seres humanos son las de *lo agradable* y *lo desagradable*, el orgullo agrada y el sentimiento de inferioridad desagrada, y con ellos estaría muy ligada la vida moral.

Llegados a este punto es inevitable recordar el relato del libro del *Génesis*, cómo al violar el mandato divino, Adán y Eva tomaron conciencia de que estaban desnudos y sintieron vergüenza. Conciencia de ley y vergüenza por haberla infringido parecen encontrarse en los orígenes de la conciencia del bien y el mal morales. Se podría hablar, como de hecho se hace, de una versión bíblica y de una versión naturalista del Jardín del Edén; en la primera el mandato es divino, en la segunda, biológico<sup>21</sup>.

En lo que hace al relato del *Génesis*, la vergüenza por la propia desnudez podría interpretarse como una forma de expresar la conciencia de culpa en sociedades que dan una importancia extremada a las formas de relación sexual. Pero también puede referirse a la vergüenza por haber sido descubiertos violando la norma, por sentirse expuestos a la reprobación pública, perdiendo con ello la reputación. La expulsión del Jardín del Edén podía reportar

---

<sup>18</sup> Charles R. Darwin, op.cit., p. 137.

<sup>19</sup> David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editora Nacional, 1977, II, p. 472. Como bien precisa Félix Duque, la traducción más adecuada de “*humility*” sería “sentimiento de inferioridad”, no “humildad” entendida como virtud.

<sup>20</sup> David Hume, *ibid.*, p. 466.

<sup>21</sup> Christophe Boehm, op. cit., cap. VI.

la fatiga en el trabajo y los dolores del parto, pero también un sufrimiento espiritual profundo vendría de saberse descubiertos como infractores. Como también Caín fue castigado por su crimen y desterrado a la Tierra Perdida, al este del Edén<sup>22</sup>.

Ésta sería la fuerza de la vergüenza social, que hoy en día algunos intelectuales aprecian como mecanismo para acabar con la corrupción y las malas prácticas, y que, sin embargo, considero un arma peligrosa, porque la usa quien tiene poder para hacerlo, no quien tiene razón, y desde las normas del grupo social, que no siempre son racionalmente válidas. Pero ése es un tema que queda para otra ocasión.

#### 4. LA VOZ DE LA CONCIENCIA

Regresando al asunto de la conciencia moral, considerada desde el punto de vista evolutivo, al menos dos caracterizaciones parecen destacarse. Según una de ellas, puede entenderse como una voz estratégica que nos aconseja cómo alcanzar nuestros intereses de forma prudente, sin soliviantar al grupo que puede castigarnos. El ser humano es egoísta y para alcanzar sus objetivos tiene que calcular hasta dónde puede llegar sin perder su reputación y sus bienes. En este sentido, entiende Alexander que la conciencia moral es “la pequeña voz silenciosa que nos dice hasta dónde podemos llegar persiguiendo nuestros intereses sin correr riesgos intolerables”<sup>23</sup>. Sin embargo, también es posible entender con Boehm, entre otros, que “tener conciencia es identificarse con los valores de la comunidad, lo cual significa identificarse con las reglas del grupo. Hay que conectar con esas reglas emocionalmente, sentirse orgulloso cuando se cumplen y avergonzado cuando no”<sup>24</sup>.

Desde esta perspectiva, la realidad neurobiológica de la conciencia consistiría en el dolor que experimentamos al ser rechazados, en el placer de pertenecer a un grupo y en la imitación de aquellos a los que admiramos<sup>25</sup>. Las distintas áreas del cerebro habrían evolucionado para darnos nuestra facultad moral, que consistiría en el sentido de lo correcto y lo incorrecto, la capacidad de enrojecer y la vergüenza, el sentido de la empatía, el conocimiento de que se nos puede castigar, la conciencia de nuestra reputación, la conciencia de que podemos aprovecharnos de tener buena reputación y también la conciencia del límite en el que hay que detenerse. La conciencia nos ayuda a tomar

---

<sup>22</sup> *Génesis*, 4, 16.

<sup>23</sup> Richard D. Alexander, op.cit, p. 102.

<sup>24</sup> Christophe Boehm, op. cit., p. 113.

<sup>25</sup> Patricia S. Churchland, *Braintrust*, Princeton University Press, 2011, p. 192. Churchland asegura que “la moralidad es un fenómeno natural, constreñido por las fuerzas de la selección natural, enraizado en la neurobiología, configurado por la ecología local y modificado por los desarrollos culturales. No descansa en ideas metafísicas” (ibid.,p. 191).



decisiones para mantener nuestra reputación social y para parecer personas valiosas, porque es la forma que tenemos de llegar al autorrespeto<sup>26</sup>. Teniendo en cuenta que el autorrespeto o la autoestima es, según Rawls, uno de los bienes primarios a los que ningún individuo desearía renunciar<sup>27</sup>.

Pero, ¿y si el infractor no fuera descubierto, con lo cual no habría lugar para la pérdida de reputación ni tampoco para la vergüenza? Con esta pregunta regresamos a la leyenda del anillo de Gíges. El hombre que se hace invisible podría matar, robar o violar impunemente, porque el anillo anularía las condiciones de la debilidad que nos obligan a ser justos para sobrevivir. Girando el anillo el hombre justo y el injusto obrarían igual, porque, gozando ambos de impunidad, ninguno tendría razones para ser justo. Lo justo se acepta, no porque sea bueno, sino porque no se tiene el poder suficiente para cometer la injusticia. Aceptamos la justicia porque somos débiles, si no lo fuéramos, no tendríamos razones para ser justos. La respuesta de Sócrates “quien obra así no es el hombre justo” es sin duda emocionante, pero el relato que venimos haciendo de cómo nació la conciencia moral desde un punto de vista biológico parece restarle legitimidad porque según ese relato, *la razón que tienen los hombres para atender a su conciencia depende de que su conducta sea visible*. Y en este punto es en el que cobra una enorme fuerza el peso de la reputación.

## 5. LA FUERZA DE LA REPUTACIÓN

En su artículo “Shrewd Investments” los matemáticos evolutivos Nowak y Sigmund cuentan la historia de un viejo académico que asistía a los funerales de sus colegas, porque “si no —pensaba—, no irán al mío”<sup>28</sup>. Según aseguran los autores, esta anécdota revela un rasgo humano: hagamos lo que hagamos, esperamos algún tipo de retorno. La reciprocación es la base de la cooperación. El viejo profesor tenía razones para esperar que con el tiempo algunos de sus colegas asistirían a su funeral, porque confiaba en la reciprocidad indirecta, que consiste en esperar un retorno, pero no de los beneficiarios del acto altruista, sino de terceras partes. Es esta forma de actuar la que Richard Alexander considera como “la base de todos los sistemas de moralidad”<sup>29</sup>.

Sin embargo, para llevar a cabo ese acto de altruismo es necesario que la expectativa de recibir ganancias exceda al coste<sup>30</sup>, cosa que puede asegurarse con cierta probabilidad en la relación directa entre altruista y beneficiario, pero

---

<sup>26</sup> Christophe Boehm, op.cit., p. 32. Para las bases neuronales que subyacen a la toma de decisiones basada en la reputación, ver, entre otros, Keise Izuma, “The social neuroscience of reputation”, *Neuroscience Research*, 72 (2012), 283-288.

<sup>27</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1971, parágrafo 67.

<sup>28</sup> Martin A Nowak and Karl Sigmund, “Shrewd Investments”, *Science*, vol. 288 n. 5467 (2000), pp. 819-820; ver también 1998, 2005.

<sup>29</sup> Richard D. Alexander, op.cit.

<sup>30</sup> Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation*, Basic Books, New York, 1984.

con la reciprocidad indirecta este vínculo entre donante y receptor se rompe y el camino indirecto para lograr el retorno puede ser fácilmente traicionado por los polizones. Si la reciprocidad indirecta puede funcionar es gracias al mecanismo de la reputación y el estatus, extendido en las sociedades.

Desde esta perspectiva, entenderán Nowak y Sigmund que el símbolo de la presión moral es el ojo siempre vigilante en el cielo, y que la conciencia actúa como una internalización de nuestro modo de estar con otros. Éste sería el sentido último de la filantropía en el caso de los individuos y en el de las empresas, porque las donaciones son usualmente conocidas. A pesar del mandato evangélico de guardarlas en secreto, de que la mano izquierda no sepa lo que hace la derecha, acaba sabiéndolo y ya se esfuerza el departamento de marketing para que lo sepa.

En los últimos tiempos se multiplican los estudios empíricos que muestran cómo la conducta prosocial está ligada al afán de reputación<sup>31</sup>. Especialmente en los experimentos económicos se hace patente que los individuos tienden a conducirse de una manera egoísta cuando el anonimato está garantizado, mientras que exhiben tendencias prosociales en situaciones de menor anonimato. Incluso cuando no hay observadores reales, sino fotos o dibujos<sup>32</sup>. Se ha defendido que la presión selectiva causada por la reciprocidad indirecta puede haber llevado al desarrollo de aspectos de la cognición social, que son sólo humanos, como tener una “teoría de la mente”<sup>33</sup>.

## 6. EDUCAR PARA LA AUTONOMÍA

Los estudios que abonan la idea de que la selección social, en forma de presión sobre la reputación, tiene una fuerza innegable en la conducta individual y en el proceso evolutivo, arrojan conclusiones muy valiosas a la hora de orientar la acción, personal y compartida. Puede decirse que, incluso desde la perspectiva de una racionalidad utilitarista, la conducta altruista no representaría un despilfarro de energías, sino una inversión, porque quienes busquen compañeros de viaje, recurrirán a los altruistas, que resultan más fiables que los egoístas. Desde este punto de vista, la virtud sería rentable, personal y social-

---

<sup>31</sup> C. Wedekind and M. Milinski, “Cooperation through image scoring in humans”, *Science*, 288 (2000), pp. 850-852; I. Seinen and A. Schram, “Social status and group norms: indirect reciprocity in a repeated helping experiment”, *European Economic Review*, 50 (2006), pp. 581-602; D. Engelmann and U. Fischbacher, “Indirect reciprocity and strategic reputation building in an experimental helping game”, *Games and Economic Behavior*, 67 (2009), pp. 399-407; A. Ito, T. Fujii, A. Ueno, Y. Koseki, M. Tashiro, E. Mori, “Neural Basis of Pleasant and Unpleasant Emotions Induced by Social Reputation”, *CYRIC Annual Report (2010-2011)*, pp. 100-102; Keise Izuma, op. cit.

<sup>32</sup> Sin embargo, Ernst Fehr y Frédéric Schneider defienden una posición diferente en cuanto al poder de las señales de ojos para provocar conductas altruistas o prosociales. Ver “Eyes are on us, but nobody cares: are eye cues relevant for strong reciprocity?”, *Proceedings of the Royal Society*, 277 (2010), pp. 1315-1323.

<sup>33</sup> Martin A. Nowak & Karl Sigmund, “Evolution of Indirect Reciprocity”, *Nature*, vol. 437/27 (2005), pp. 1291-1298.

mente. Y es éste, un consejo, que —a mi juicio— no conviene desechar ni en el mundo educativo, ni en el empresarial ni en el político. Formularlo en forma de imperativo hipotético es bien sencillo: “si quieres generar capital social, compórtate de forma altruista”.

Sin embargo, ¿qué queda de la conciencia moral, entendida al modo socrático como esa voz interior que recuerda internamente qué es lo justo e insta a actuar con justicia, sean cuales fueren las consecuencias externas para el sujeto? Las normas vigentes en una sociedad no son siempre las racionalmente válidas, y quienes optan por las que consideran justas, aún a costa de perder reputación y estima, quienes apuestan por violar el mandato biológico y social del conformismo ante normas injustas, no pueden quedar descalificados moralmente.

Ciertamente, y por ir terminando esta intervención, recordaré que no pretendía con ella en modo alguno responder a la pregunta por la naturaleza de la conciencia moral, sino oficiar de abogado del diablo, como Glaucón, poniendo en este caso sobre el tapete la esencia de las doctrinas naturalistas sobre la conciencia moral para que algún Sócrates se esfuere por aclarar si de todos modos en la conciencia moral queda un *punto de obligación incondicionada* interna que no se deja naturalizar.

Por ir apuntando respuestas en este sentido, qué duda cabe de que la conciencia moral tiene unas bases biológicas, como todo lo humano, y que es necesario conocerlas en la medida de lo posible, pero es también preciso preguntar si no se reduce a esas bases y es menester recurrir a algo más. Así parecía entenderlo el mismo Darwin cuando afirmaba “lo que constituye en conjunto nuestro sentido moral o conciencia es un sentimiento complejo, que nace de los instintos sociales; está principalmente guiado por la aprobación de nuestros semejantes; lo reglamentan la razón, el autointerés y, en tiempos más recientes, los sentimientos religiosos profundos, y lo fortalecen la instrucción y el hábito”<sup>34</sup>.

Este componente de *obligación interna*, que no procede de la presión del grupo, ha sido explicado a lo largo de la historia por la presencia en la conciencia de una ley de la naturaleza, considerada metafísicamente, de la ley de Dios, de la ley de la propia humanidad, del imperativo “llega a ser el que eres”, en algunas de sus versiones. En todos los casos se trata de una fuerza interior, que no está ligada a la supervivencia, sino al deseo de vivir *bien*, de acuerdo con la propia conciencia. Es lo que los estoicos llamaron “vivir de acuerdo con la naturaleza”, las filosofías de cuño religioso, “vivir según la ley de Dios”, filoso-

---

<sup>34</sup> Charles R. Darwin, op.cit., p. 138.

fías como la kantiana, “vivir de acuerdo con la ley de la propia razón”, las éticas de la autenticidad, vivir de acuerdo con el fondo insobornable.

Sin esa obligación interna las personas quedan a merced de la presión social, en manos de las normas del grupo, que no siempre son racionalmente válidas, a expensas del juego de la reputación. Cosas que sin duda es preciso tener en cuenta para sobrevivir y para prosperar, pero para vivir una vida plenamente humana, resultan, a mi juicio, insuficientes. Educar para la autonomía, educar para forjarse una conciencia que se teje a través del diálogo y la argumentación y por eso mismo no se deja embaucar por la fuerza de la presión social en los casos en que esa presión es arbitraria, sigue siendo indispensable —a mi juicio— para que no se extinga la vida moral<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Immanuel Kant, *La fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1946; Adela Cortina, *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo, 2007; *Neuroética y neuropolítica; ¿Para qué sirve realmente la ética?*