

Moral Tribes, una mirada naturalista sobre la obra de Joshua Greene

Moral Tribes, a naturalistic look at the works of Joshua Greene

Miguel Ángel Castro Nogueira*; Laureano Castro Nogueira**;

Miguel Ángel Toro Ibañez ***

* Universidad Internacional de La Rioja

miguelangel.castro@unir.net

<https://orcid.org/0009-0002-6241-4543>

**Universidad Nacional de Educación a Distancia

laureanocastronogueira@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2394-3648>

*** Universidad Politécnica de Madrid

miguel.toro@upm.es

<https://orcid.org/0000-0001-7460-2483>

Resumen

La investigación realizada por Joshua Greene sobre los procesos cognitivos de carácter moral, cuyos principales hallazgos fueron presentados al gran público en su libro *Moral Tribes*, forma parte indispensable de una nueva manera de entender la reflexión ética. Greene sostiene que la moralidad ha surgido de un conjunto de adaptaciones psicológicas que promueven la cooperación dentro de grupo, pero que, al tiempo, suscitan un problema de competencia inter tribal. Su teoría del *proceso dual del juicio moral* y su defensa de una versión refinada del utilitarismo como guía metaética para la resolución de conflictos son elementos esenciales de su ambiciosa propuesta teórica. Aquí, reivindicamos el valor de estas ideas y discutimos algunos aspectos de su teoría.

Palabras clave: enseñanza assessor, utilitarismo, pragmatismo profundo, cooperación, moralidad.

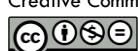


Received: 04/12/2023. Final version: 18/12/2023

eISSN 0719-4242 – © 2025 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License



CC BY-NC-ND

Abstract

Joshua Greene's research on moral cognitive processes, the main findings of which were presented to the general public in his book *Moral Tribes*, forms an indispensable part of a new understanding of ethical reflection. Greene argues that morality has arisen from a set of psychological adaptations that promote in-group cooperation, but at the same time raise a problem of inter-tribal competition. His theory of the dual process of moral judgement and his advocacy of a refined version of utilitarianism as a meta-ethical guide to conflict resolution are essential elements of his ambitious theoretical proposal. Here, we vindicate the value of these ideas and discuss some aspects of his theory.

Keywords: assessor teaching; utilitarianism, deep pragmatism, cooperation, morality.

1. Introducción.

Han transcurrido diez años desde la publicación del ensayo *Moral Tribes*, escrito por Joshua D. Greene (2013). Aunque sus inicios como doctorando estuvieron ligados a la filosofía, Greene ha ido transitando hacia una investigación empírica situada en la intersección entre la psicología, las neurociencias y los avances de la teoría evolutiva como marco interpretativo de la naturaleza humana y de la cultura. El trabajo de Greene representa una aplicación de estas áreas de conocimiento al análisis de los problemas morales que cohesionan y, al mismo tiempo, dividen a los seres humanos, es decir, de la joven disciplina denominada 'Neuroética', en un ambicioso intento de contribuir a resolverlos.

Desde 2001, Greene ha acumulado una abundante evidencia empírica relativa al funcionamiento selectivo de ciertas áreas del cerebro mediante el escaneo de la función cerebral de personas que se enfrentan a la toma de decisiones morales y no morales en diferentes escenarios, incluidos dilemas inspirados en el problema del tranvía (Thomson 1985). En sus experimentos, Greene y colaboradores (2004; 2009) observaron cómo las áreas del cerebro que se activan en el procesamiento de la información y el tiempo de reacción de los sujetos al adoptar una decisión presentaban diferencias sistemáticas según que el tipo de dilema que afrontaban fuesen personales o impersonales. Planteó como hipótesis que las interferencias emocionales desempeñaban un papel clave a la hora de explicar los diferentes tiempos de reacción implicados en los juicios de permisibilidad en el caso del puente peatonal.

Los trabajos de Greene han conducido a una propuesta de gran calado teórico, a la vez ambiciosa y polémica, que conocemos como 'Teoría del proceso dual del juicio moral' (*Dual-*

process Theory of Moral Judgment). Este modelo afirma que las respuestas a los dilemas morales -y, por ende, nuestros juicios morales en general- son el resultado de dos tipos de procesos cerebrales en los que las reacciones basadas en la emoción, relativamente automáticas, y el control cognitivo de alto nivel determinan conjuntamente las respuestas. La ‘Teoría del proceso dual del juicio moral’ es deudora de una más amplia concepción de los procesos cognitivos que podemos denominar teorías del proceso dual de la cognición superior, ampliamente difundida por D. Kahneman (2011).

1.1 El modelado evolutivo de la cooperación y la tragedia de la moralidad del sentido común.

En *Moral Tribes*, Greene afirma que los impulsos y las inclinaciones que moldean la moralidad son legados de la selección natural y están enraizados en nuestros genes. La moralidad surge de un conjunto de adaptaciones psicológicas que facilitan que individuos potencialmente egoístas cooperen para obtener juntos un beneficio mayor que por separado. La moral trata de resolver los problemas que surgen de la colisión entre los intereses individuales del ‘Yo’ y los colectivos del ‘Nosotros’, un dilema que se conoce en la literatura como ‘la tragedia de los comunes’.

La solución evolutiva al problema de la cooperación está vinculada a escenarios protagonizados por individuos que viven en pequeños grupos culturalmente homogéneos. Greene sostiene que la maquinaria cerebral que permite resolver la cooperación intragrupo ha creado un problema nuevo de competencia entre grupos, es decir, inter-tribal, al que denomina ‘la tragedia de la moralidad del sentido común’. El instinto tribal que facilita la integración cooperativa de los individuos en su grupo puede favorecer, a su vez, la aparición de diferencias intergrupales que generen un conflicto entre la visión de ‘Nosotros’ y la de ‘Ellos’ a la hora de conciliar los intereses de una tribu moral con los de las otras. Para Greene, estamos ante un problema de difícil solución que se ha agravado con la globalización y la interacción de grupos humanos con valores muy diferentes.

1.2 La evidencia empírica.

La investigación de Greene se apoya en una abundante evidencia empírica obtenida mediante neuroimágenes de la actividad funcional del cerebro. Los experimentos consisten en enfrentar a los individuos a dilemas morales y analizar qué parte del cerebro se activa en función de la solución por la que opten.

Greene propone una teoría de los juicios morales en la que están implicados dos dispositivos cognitivos diferentes en función de las regiones cerebrales implicadas: uno que actúa de forma ‘automática’ y otro de manera ‘manual’, reflexiva. Cuando entran en juego las emociones, las decisiones son rápidas, automáticas, inconscientes. Por el contrario, en el modo

‘manual’ las decisiones son lentas, deliberadas, conscientes y racionales. El primer sistema es más eficiente que el segundo, pero también menos flexible.

1.3 La reivindicación del utilitarismo como metamoral.

Greene se pregunta cuál podría ser la solución para los conflictos que surgen entre tribus que comparten valores morales diferentes, tratando de establecer un puente que permita salvar el abismo entre el ‘Nosotros’ y el ‘Ellos’. Greene piensa que la solución exige la construcción de un discurso metamoral que sirva de guía y ayude a resolver las disputas entre las distintas tribus morales. Greene defiende el empleo de la razón para construir esa metamoralidad que atenúa los conflictos tribales y acude a una filosofía moral basada en lo que denomina «pragmatismo profundo» (*deep pragmatism*). Este pragmatismo profundo, una adaptación actualizada del utilitarismo de J. Bentham y J. S. Mill, nos incita a intentar maximizar de manera imparcial la felicidad de todos, entendida como calidad de la experiencia individual, como medio para resolver los conflictos. Greene no afirma que el utilitarismo sea la verdad moral, ni pretende que pueda dar cuenta y contrapesar todos los valores humanos. Su idea es que constituye un buen instrumento para resolver los desacuerdos morales entre grupos humanos.

En opinión de Greene, la metamoralidad utilitarista es un instrumento útil y, en contra de los tópicos que se blanden contra el consecuencialismo, permite hacer una defensa racional y convincente de los derechos que las sociedades liberales asumen como propios -como, por ejemplo, el respeto a las preferencias homo o hetero sexuales o la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Greene ofrece un conjunto de reglas que debería seguir cualquiera que adopte el utilitarismo como metamoralidad y nos invita a usar la razón en los conflictos morales, a no utilizar los derechos como argumentos, a centrarnos en los hechos y procurar que los otros también lo hagan, a ser justos procurando evitar los sesgos, a menudo inconscientes, que nos hacen favorecer a nuestro grupo, a usar una ‘moneda común’ en el campo de los valores, y a ser generosos a la hora de llegar a acuerdos.

2. Un primer balance.

2.1 El lugar de la investigación científica en la reflexión ética.

La neuroética se centra en iluminar las cuestiones éticas a la luz de nuestra mejor comprensión del cerebro y, por consiguiente, de nuestra capacidad para controlar la manera en que nuestro cerebro procesa la información. Sin embargo, a pesar de su contribución al nacimiento de la neuroética, Greene no alberga grandes expectativas para la neurociencia de la moral, o no al menos tantas como había hace veinte años. Entonces se concibió la posibilidad de identificar una especie de órgano o sentido moral específico en nuestro cerebro (Hauser 2006) o, cuando menos, una singularidad modular funcional especializada en ese órgano para

tratar asuntos de naturaleza moral (Cosmides y Tooby 2005). Por el contrario, Greene sostiene la inexistencia de un área neuronal especializada o de una base modular de dominio específico. Esto último le distancia de otros enfoques como el defendido por los psicólogos evolucionistas o por J. Haidt (2019), otro de los contribuyentes más reconocidos en la investigación neuroética, favorable a un intuicionismo moral sobre la base de fundamentos innatos. Greene discrepa de este punto de vista para defender una tesis muy distinta según la cual la moralidad está unificada en el nivel funcional, pero no en el nivel cognitivo. La moralidad surge de un conjunto de mecanismos cognitivos que permiten que individuos provistos de tendencias egoístas cosechen los beneficios de la cooperación. El ‘cerebro moral’ no es más que todo el cerebro aplicando sus poderes computacionales a problemas que, por razones no neurocientíficas, clasificamos como ‘morales’ (Greene 2015).

Con independencia del éxito último que alcancen sus propuestas, debemos reconocer a Greene el haber contribuido a llevar el debate moral al ámbito de la investigación empírica y a situarlo en el marco de una investigación científica sobre las bases evolutivas y psicobiológicas del comportamiento humano. Esta contribución es muy necesaria para alejar la reflexión ética de las oscuridades en que a menudo cae el discurso filosófico continental o de las discusiones escolásticas tan típicas en la filosofía anglosajona. El recurso a la investigación experimental se está extendiendo como estrategia para el abordaje de viejos temas humanísticos, entre ellos los debates morales, y no puede ser de otro modo si queremos confrontar las doctrinas éticas con nuestro conocimiento actualizado sobre la naturaleza humana (Knobe *et al.* 2012).

Se ha señalado, no sin razón, que esta investigación empírica tiene limitaciones importantes. ¿Son los dilemas morales un instrumento adecuado para acceder a la mente moral?, ¿puede representar un dilema la complejidad de las circunstancias y razones morales que determinan nuestro comportamiento?, ¿son las imágenes obtenidas mediante escáneres evidencias suficientes para identificar el tipo de mecanismo cognitivo responsable de nuestro comportamiento moral?

Es posible que la evidencia empírica recogida por J. Greene, J. Haidt, o M. Hauser, entre otros, sea solo una pálida representación del comportamiento humano, como lo son los modelos económicos respecto del comportamiento de los actores de carne y hueso, pero en sus modelos encontramos una parte de un fenómeno que debe ser integrada en la teoría. Dicho de otra manera, la teorización ética no se agota en estos datos, pero ninguna teoría ética puede prescindir de ellos o no disponer de una explicación razonable y coherente capaz de integrarlos.

La apelación a la evidencia empírica, al conocimiento científico de la naturaleza humana y a la teoría evolutiva como marco de interpretación de los orígenes de la maquinaria cognitiva moral nada tienen que ver con la famosa falacia naturalista. Las presiones de selección

que favorecieron una arquitectura cognitiva propiciadora de disposiciones cooperativas en nuestra especie en absoluto invitan a situar la cooperación como una verdad moral superior, y si alguien lo pretende sólo podrá hacerlo como *un a priori* moral en sí mismo. Ni siquiera son suficientes para defender la maximización de la utilidad -entendida como ‘felicidad’ o ‘calidad de la experiencia’. También estas recomendaciones tienen una naturaleza que excede lo que la evidencia científica puede ofrecernos. En otras palabras, el principio utilitarista está fuera de los hechos y pertenece a la esfera de las preferencias morales. Solo las versiones más burdas y dañinas del darwinismo utilizaron -y utilizan- estos deslizamientos entre el plano de los hechos y el plano normativo para promover sus propios intereses.

Sin embargo, como veremos enseguida, queda por dirimir si los propios datos empíricos acumulados por Greene y los argumentos construidos sobre ellos no pecan de cierta ingenuidad filosófica pues, al socavar las aspiraciones de toda teorización moral como dependiente en último término de la intuición, está ofreciendo argumentos en contra de la superioridad metaética del consecuencialismo utilitarista y desvaneciendo las expectativas que él mismo ha creado.

2.2 La moral y las emociones.

Greene ha contribuido también a destacar el papel de las emociones en el corazón de la moralidad humana. Esta interpretación del juicio moral como algo fuertemente dependiente de las emociones no es nueva, como mostraron D. Hume o A. Smith, pero sí controvertida. En el marco de la filosofía moral occidental, las emociones quedaron en un segundo plano como resultado del triunfo de un programa racionalista, heredero de los planteamientos kantianos, del giro lingüístico y de las teorías de la justicia más recientes. Algo parecido a lo que sucedió durante mucho tiempo con la psicología moral, donde las ideas de L. Kohlberg (1984), marcadamente racionalistas, han dominado la escena.

A pesar de ello, durante las últimas décadas, las emociones han ido ganando posiciones en el teorizar acerca del comportamiento humano, y lo han hecho en todos los ámbitos: teoría económica (Thaler 2015), teoría política (Goodwin *et al.* 2001) o filosofía moral (Greene 2013). Esta transformación del marco interpretativo del comportamiento humano ha sido impulsada por diferentes factores. A veces, por la pura fuerza de los datos empíricos recogidos por las ciencias del comportamiento, cuya presencia resultaba *anómala*, en el sentido kuhniano, con relación al paradigma racionalista. Otras veces por la recuperación de una investigación psicológica más abierta y no tan dependiente del paradigma cognitivista que marginó al conductismo en la segunda mitad del siglo XX. Pero también por una rehabilitación de la mirada naturalista y de la heurística propia del evolucionismo darwinista al tratar de descifrar la naturaleza humana. Comprender mejor cómo se produce el razonamiento moral o cuáles son sus fundamentos naturales, como señala A. Cortina (2007), no es otra

cosa que atender al imperativo socrático “conócete a ti mismo”. Cosa distinta será juzgar si sus propuestas son suficientes.

Greene cree que la toma de decisiones morales involucra una gran cantidad de sistemas en el cerebro que no están específicamente dedicados a esa tarea únicamente y confían hasta cierto punto en las emociones como guía. La racionalidad no puede funcionar independientemente de la emoción, ni siquiera en los procesos más reflexivos guiados por personas que tienden a ser más racionales o utilitarias a la hora de tomar decisiones (como parecen mostrar los experimentos que comparan las decisiones de gente común con las tomadas por filósofos y expertos en ética). La razón por sí misma no tiene fines ni metas, dice Greene. Puede decirte qué sucederá si haces esto o aquello, y si dos creencias son o no consistentes entre sí. Pero no puede tomar la decisión por ti. Sin embargo, a pesar de que las emociones probablemente siempre afectarán las decisiones de las personas, Greene cree que su aportación puede, y debe, minimizarse en ciertos escenarios. Al aprender más sobre los mecanismos neurológicos de la toma de decisiones morales, afirma el autor, comprendemos la necesidad de reducir en ciertas circunstancias la dependencia emocional de nuestros juicios morales. Volveremos sobre el papel de las emociones más adelante.

2.3 A favor del consecuencialismo

Otra de las aportaciones más personales del trabajo de Greene consiste en su defensa del utilitarismo mediante una respuesta actualizada e inteligente a las tradicionales objeciones que se le presentan. También aquí su aportación puede ser discutida, pero no por ello es carente de valor. A partir de la distinción entre los dos tipos de procesos cognitivos implicados en el juicio moral, Greene (2008) propone que desconfiemos de los ajustes automáticos y que confiemos más en el modo manual -consciente y reflexivo- siempre que tengamos desacuerdos morales prácticos basados en disposiciones morales que percibimos como respuestas intuitivas. Esta actitud favorece los enfoques consecuencialistas de la resolución de problemas morales, en lugar de los enfoques deontológicos. Estos se orientan a averiguar quién tiene qué derechos y deberes y en qué casos tales derechos pueden considerarse obstáculos para alcanzar las mejores consecuencias.

Preferir el consecuencialismo no es tanto el resultado de atribuir a éste una superioridad moral sobre otras teorías cuanto de identificar en el deontologismo -y en otras tradiciones morales normativas- un grave defecto. Greene está convencido de que tanto el deontologismo como las éticas de la virtud -tradiciones bien distintas entre sí, por otra parte- dedican realmente el razonamiento moral a justificar y organizar sus conclusiones intuitivas preexistentes sobre lo que está bien o mal. En otras palabras, lo que parece racionalismo moral es en realidad racionalización moral. Greene ha recibido duras críticas por tales afirmaciones y es razonable rechazar el uso que hace del término “deontologismo” como cajón de sastre (Nagel 2013; Gracia 2018). No hacerlo sería una falta de rigor y de respeto a la propia historia

de los conceptos filosóficos. Por ello resulta más apropiado distinguir entre juicios consecuencialistas y no consecuencialistas.

Sin embargo, algo de verdad parece entreverse en su crítica a las tradiciones filosóficas, más allá de lo apropiado de la expresión elegida por el autor. Resulta verosímil que cada tradición moral transparente en sus argumentos éticos un trasfondo cultural previo y que lo haga presentando como resultados teóricos de la razón práctica lo que no son, si no, sus propias preferencias, prejuicios o peticiones de principio, es decir, el ‘lugar’ desde el que se piensa. Compartimos esa opinión. A. MacIntyre (1984) ha mostrado, por ejemplo, cómo la noción de virtud es deudora de un *ethos* particular que se ha descompuesto con la modernidad, reflejando un hecho difícil de negar, a saber, que la moral vivida es anterior a la moral pensada.

No hay tradición cultural que no haya dedicado un extraordinario esfuerzo a transmitir y legitimar un cierto orden normativo o bien a combatir otros. Sin embargo, en ese trabajo intelectual, llevado a cabo por poetas, religiosos y filósofos, la moral vivida ha precedido siempre inconscientemente a la reflexión ética, es decir, a la racionalización tendente a dar sentido y validez al orden social, a sus costumbres, tradiciones e instituciones. Esta idea late en la crítica de Greene al deontologismo, el gran enemigo del consecuencialismo, que el autor había planteado en su polémico artículo *The Secret Joke of Kant's Soul*. En este texto intentó demostrar que el epítome del formalismo deontológico, I. Kant, situó el carro delante de los bueyes y que, engañosamente, utilizó la racionalidad moral para legitimar las intuiciones que surgen de manera automática de los mecanismos cognitivos que promueven la cooperación, así como otras creencias propias de su época y cultura religiosa que eran percibidas como verdades objetivas -por ejemplo, el rechazo de la masturbación.

Ahora bien, esta misma crítica se puede hacer, de manera simétrica, al utilitarismo. También el pensamiento de Bentham y Mill, como el de Hume o Smith, son inseparables de una cosmovisión enraizada en su tiempo. Los utilitaristas clásicos aspiraban a cambiar las leyes y prácticas sociales inútiles y corruptas de su tiempo. Para lograr este objetivo elaboraron una teoría ética normativa capaz de mostrar que tales prácticas y leyes estaban equivocadas y eran repugnantes. Bentham propuso que lo que deslegitimaba esas prácticas era su falta de ‘utilidad’, su tendencia a conducir a la infelicidad y la miseria sin ninguna felicidad compensatoria. Al mismo tiempo, la visión de los utilitaristas es inseparable del marco cultural que emerge en los siglos XVII y XVIII en el que el rendimiento y la productividad, de una parte, y el individuo como átomo social y sujeto de derechos, por otra, estaban en proceso de arrebatar el protagonismo al viejo y estático orden social premoderno.

Greene es consciente de la insuficiencia que se oculta tras el utilitarismo y de que todo sistema normativo es deudor, en último término, de una decisión que no puede fundarse racionalmente a sí misma. Por eso, Greene (2013) viene a aceptar la crítica de T. F. Sedgwick

según la cual el utilitarismo -el consecuencialismo, en general- depende en última instancia de la "intuición", es decir, de una premisa evaluativa de base afectiva. Ahora bien, argumenta Greene, el elemento intuitivo y afectivo entra en juego, en este caso, a un nivel de abstracción superior, 'filosófico' y no al nivel 'perceptivo' o 'dogmático' como en otras tradiciones. Podemos abandonar la esperanza de encontrar un marco moral definitivo, consistente y cerrado. Antes o después, toda moral se encuentra con la intuición, pero cuanto más tarde recurra a ella, mejor. Este sería el caso del consecuencialismo, en opinión del autor, al establecer el significado último de la utilidad -la búsqueda de la felicidad para el mayor número sin distinciones entre unos y otros individuos. La victoria del consecuencialismo, viene a decir Greene, es a los puntos, no por K.O, y de ahí su apelación al 'pragmatismo profundo' como intuición compartida pero cualitativamente superior al resto de teorías éticas.

Aceptar este hecho constituye un gesto de honestidad intelectual que merece ser valorado. Cuestión diferente es la sutil distinción entre distintos tipos de intuiciones y su calidad o mérito. Es indudable que en nuestra cultura WEIRD la expansión del círculo moral a toda la humanidad y la defensa del bienestar para el mayor número constituyen creencias ampliamente extendidas (Henrich 2015). Sin embargo, difícilmente puede argumentarse que, en sí mismas, esas creencias constituyen un tipo de intuición cualitativamente superior a la que poseen otras más enraizadas en nuestra psicobiología -las de tipo automático. Las intuiciones, como señala el mismo Greene, solo pueden proceder de tres fuentes: las disposiciones genéticas de nuestra naturaleza, el aprendizaje social compartido o los aprendizajes individuales idiosincráticos e íntimos. No parece posible establecer una superioridad moral entre estas tres fuentes si no es a partir de una preferencia que habrá de proceder, a su vez, de una de ellas. Y no cabe duda, en nuestra opinión, de que esa fuente que se usa como guía principal es nuestro aprendizaje cultural previo, origen de preferencias y seguridades normativas. El círculo siempre se cierra sobre sí mismo.

3. Todo lo moral es tribal, pero no todo lo tribal es moral.

Si aceptamos los argumentos anteriores, podemos decir que las creencias morales están conectadas con un componente intuitivo-afectivo, evolucionado para favorecer la cooperación, y que estas intuiciones se encarnan y expresan en individuos fuertemente dependientes de aprendizajes sociales que tienen lugar en marcos culturales diversos. Esos marcos culturales que alimentan el saber y las prácticas de los individuos permean las psiques individuales haciendo uso de mecanismos emocionales como la aprobación, la reprobación y el reconocimiento. En la sección 4 intentaremos explicar con mayor detalle nuestro punto de vista a este respecto y en qué coincide o se separa de las tesis de Greene. De momento, permítasenos simplificar afirmando que todo lo moral es, en algún sentido, tribal pues depende, en cierta medida, de la sociedad concreta que consideremos.

Por el contrario, no sería correcto afirmar que todos los problemas de carácter tribal son de naturaleza moral. Nos apresuramos a señalar que no afirmamos que esta sea la opinión

de Greene. Nada hace pensar que Greene reduzca el tribalismo a las diferencias morales, pero, aunque no lo haga, la apuesta de Greene por el consecuencialismo utilitarista como marco metaético capaz de resolver conflictos entre ‘Nosotros’ y ‘Ellos’ queda en entredicho por la naturaleza compleja, no exclusivamente moral, del tribalismo y los problemas que esto ocasiona.

3.1 ¿Qué significa ‘tribalismo’?

Los estudios sobre psicología social sugieren que los seres humanos tienen una marcada psicología tribal que comprende tendencias a distinguir rápidamente entre los miembros de un grupo y los de otro y a preferir a los miembros del grupo al que se pertenece, a establecer interacciones habituales y relaciones afectivas intensas dentro de grupo, a sentir aversión por los miembros desleales del grupo y a discriminar activamente y competir con los miembros de otros grupos. La psicología tribal no impide las relaciones intergrupales, pero las complica, limita y, a menudo, restringe sus contenidos (Van Vugt y Park 2010).

No existe una única explicación evolutiva para el origen de esta psicología tribal. P. Richerson y R. Boyd (2001) sugieren que el tribalismo es el resultado de la coevolución gen-cultura. La tesis que defienden, denominada ‘hipótesis de los instintos tribales’, propone que las predisposiciones humanas innatas a comprometerse con los grupos a los que pertenecen los individuos coevolucionaron con las instituciones culturales desarrolladas por cada grupo. Estos autores afirman que surgió un proceso de selección cultural entre grupos. Los grupos difieren en sus tradiciones culturales, de forma que aquellos que establecen valores, normas e instituciones que premian la fidelidad al grupo, permanecen en promedio más cohesionados y tienen más éxito, incrementando su tamaño y desplazando a los otros.

Esta fuerza selectiva, actuando sobre variaciones culturales durante los últimos miles de años, ha propiciado la evolución de instituciones que integran el compromiso subjetivo tribal con sistemas sociales mucho más grandes y muy diferentes de la tribu, tal como los antropólogos entienden este concepto. Los grupos humanos más grandes que cooperan suelen estar explícitamente definidos y marcados por límites simbólicos. Algunos de estos marcadores son insignias relativamente simples, como estilos de ornamentación corporal, rasgos físicos como el color de la piel u otras características de tipo racial, lenguas o dialectos. Otros son complejos sistemas rituales acompañados de elaborados sistemas de creencias. Dichos sistemas suelen contener mandatos éticos y tabúes. El ritual y la creencia suelen actuar como vehículos para inducir el compromiso subjetivo con las metas del grupo.

3.2 No todos los conflictos ‘tribales’ son de naturaleza moral.

El tribalismo remite, pues, a la incapacidad de reconocer al ‘otro’ como un ‘yo’ por el hecho de ser diferente en algún sentido identitario, alejándolo del alcance de nuestras dispo-

siciones prosociales. Las diferencias morales son solo un detonante entre otros de las actitudes tribales, sin duda relevante, pero que no agota en absoluto el fenómeno. No son pocos los ejemplos en los que la moralidad no es el único, ni siquiera el principal, problema. En tal caso, nuestro argumento es el siguiente: la (presunta) resolución de los enfrentamientos morales entre tribus gracias a un marco metaético de alguna clase -por ejemplo, el utilitarista- sería una contribución significativa, sin duda, pero completamente insuficiente para resolver los enfrentamientos tribales, pues muchos de esos enfrentamientos no son conflictos genuinamente morales.

3.3 La lógica del reconocimiento.

La manifestación pública -inevitable- de los marcadores identitarios que activan nuestra psique tribal en sociedades multiculturales actúa hacia dentro de los grupos como un cemento social y entre grupos como catalizadora de sentimientos de aceptación o rechazo, cercanía o recelo, simpatía o resentimiento. Estos sentimientos de solidaridad o de rechazo se acentúan cuando las identidades se ven asociados a problemas materiales de desigualdad, competencia en el acceso a los recursos, inestabilidad social u otros problemas de naturaleza socioeconómica y política.

La búsqueda del reconocimiento identitario, tan característica de la naturaleza humana, es amplia y diversa en sus manifestaciones. Desde las identidades nacionales, todavía muy vivas y presentes en la actualidad española, europea y global, hasta las otras identidades transversales que agrupan a individuos que comparten algún rasgo o condición diferencial. Desde las históricas luchas por los derechos civiles en la década de los sesenta del pasado siglo, la reivindicación identitaria crece y se segmenta constantemente (Fukuyama 2018).

En el mundo moderno y globalizado, el centro de la preocupación de Greene, atravesado por la lógica del reconocimiento, los conflictos raramente son genuinos conflictos morales. Hay dos buenas razones para argumentar esto. Por una parte, algunas comunidades humanas experimentan graves conflictos identitarios a pesar de ser moralmente homogéneas; de otra parte, las diferencias morales se instrumentalizan estratégicamente, exacerbándose, con el propósito de satisfacer intereses que poco tienen que ver con lo moral sino con otros intereses simbólicos o materiales.

Los conflictos identitarios políticos entre nacionalistas de uno u otro signo -conflictos tribales- se producen a menudo entre comunidades que comparten tradiciones morales muy similares. Así ocurre en el Estado español, donde las diferencias morales entre catalanes, vascos, gallegos y madrileños, por ejemplo, difícilmente justificarían un enfrentamiento tan virulento como se percibe. En estos casos, parecen ser otros los detonantes: la diferenciación cultural alimentada por la existencia de una lengua propia, la reivindicación del reconocimiento político nacional y la narrativa de una comunidad imaginada, la exigencia de mejoras

materiales -infraestructuras, recursos económicos, fiscalidad, etc.-, la interpretación interesada de los hechos históricos por las partes o los intereses de las élites políticas locales por acaparar el poder. Cualquiera de estos factores es mucho más determinante que la existencia de una cosmovisión moral diferenciada.

El otro fenómeno implicado en una falsa identificación de lo tribal con lo moral es el uso estratégico de las diferencias morales para incrementar la intensidad de los conflictos entre grupos. Aunque el recurso es tan viejo como la humanidad, asistimos en las últimas décadas a su aplicación sistemática en la confrontación política y en la acción colectiva protagonizada por diferentes movimientos sociales. De hecho, este fenómeno está convirtiendo la moralidad en un problema. La historia de occidente durante los dos últimos siglos puede interpretarse, al menos parcialmente, como un proceso de secularización y amoralización, legado de la Ilustración. La amoralización sería el proceso por el que ciertos objetos o conductas salen del campo de la moral y se liberaban de su significación moral negativa -como la masturbación, el sexo prematrimonial o las relaciones homosexuales. La moralización, por el contrario, es el proceso por el que una actividad que previamente se consideraba fuera del campo moral entra dentro de él como ha ocurrido en las últimas décadas con el consumo de carne -criticado desde posiciones conservacionistas-, con el consumo de tabaco -cuestionado por su impacto sobre la salud individual y colectiva- o con el cuidado de los animales -desde posiciones animalistas.

En esos casos, la diferencia moral, convenientemente manipulada, se convierte en instrumento para calentar el conflicto, demonizar al adversario, inflamar la convivencia y ganar una ventaja estratégica y discursiva, es decir, dominar el relato e imponer un marco. No se trata de genuinos problemas morales sino de problemas morales puestos al servicio de intereses políticos y luchas de poder.

Por ejemplo, el discurso de rechazo a la inmigración suele contener juicios de naturaleza moral: los inmigrantes son personas aprovechadas que parasitan nuestro estado de bienestar o personas peligrosas capaces de cualquier cosa por sobrevivir. En el debate político, los discursos populistas lanzan acusaciones morales con el fin de conseguir otros objetivos -recordemos a D. Trump y sus invectivas contra los inmigrantes: delincuentes, violadores, etc. Por su parte, las fuerzas progresistas, al tiempo que defienden acertadamente la igualdad de derechos para los inmigrantes, tratando de evitar su explotación o su marginación, obvian que esa generalización de derechos debe ir acompañada de una regularización de los flujos migratorios sin la cual la consideración de los inmigrantes como sujetos de derechos sin restricción supondría una legalidad imposible de satisfacer. Además, ocultan, de manera estratégica, cualquier información que pudiera apuntalar el estigma moral de la inmigración, mientras pintan a los más reacios a la recepción de migrantes como ultranacionalistas, supremacistas, racistas e inhumanos.

El debate migratorio no es solo una cuestión moral. Resulta imposible separarlo de otros aspectos como la competencia por el trabajo en ciertos sectores económicos y en ciertas zonas, los problemas sociales derivados de la marginalidad de parte de la inmigración ilegal o el recelo que suscita, con más o menos razón de ser, la falta de integración cultural de ciertos grupos concretos, la necesidad de población joven por la baja natalidad de las sociedades desarrolladas. Todos estos asuntos son de naturaleza social, económica y política y exigen un análisis técnico que la agitación moral imposibilita. ¿Resultaría suficiente una estrategia utilitarista para deshacer el embrollo? Mucho nos tememos que no.

El *wokismo* nos ofrece otro ejemplo de lo que intentamos decir. Del término inglés “woke”, despertar, hace referencia a la necesidad de tomar conciencia de la injusticia que soportan determinados colectivos. El *wokismo* tiene algunos rasgos comunes con una actitud religiosa secular de izquierdas que algunos ven en el movimiento #MeToo o el #BlackLivesMatters. En estos movimientos la izquierda estaría exigiendo de manera coercitiva a los demás un cambio de actitud y reclamando para sí la pureza moral (Malo 2021). La izquierda radical actúa a través de ellos como si se encontrara en posesión de la verdad moral lo que confiere superioridad a su discurso y justifica su actitud punitiva. La vida se presenta como un enfrentamiento entre el bien y el mal, entre discursos dominantes -el del hombre blanco heterosexual, chivo expiatorio y culpable genérico de todos los males- y discursos e identidades excluidas. Una vez más, sin embargo, percibimos en estos movimientos la pulsión de presentar como problema moral la reivindicación de cambios en el estatus y las condiciones de vida materiales y simbólicas de ciertos colectivos -mujeres, población negra, homosexuales, etc.

También en España vivimos fenómenos parecidos. Desde los años noventa, las campañas electorales y los mensajes políticos se han moralizado. Los debates parlamentarios y mediáticos no se articulan tanto sobre propuestas políticas alternativas cuanto sobre imputaciones morales dirigidas a los actores individuales y colectivos. Para dañar las figuras de los candidatos se construyen marcos en los que se les representa como traidores, gobernantes ilegítimos, terroristas, ladrones, comunistas, nazis, fascistas, sectarios, etc. Las líneas rojas cargadas de rechazo moral se han multiplicado. Vivimos una peligrosa hipermoralización que exacerbaba los extremismos, polariza las diferencias políticas y culturales y contamina las luchas identitarias con el tono épico y agónico de la pugna entre el bien y el mal.

En nuestra opinión, existe un profundo *gap* entre las situaciones genuinamente morales planteadas por los dilemas y los marcos sociales de interacción simbólica y estratégica de la vida real. En estos, el tribalismo desborda completamente la dimensión moral de la disputa activando otras pulsiones de aceptación y rechazo. La complejidad de las luchas tribales -en el sentido amplio que estamos usando- no se resuelven solo mediante estrategias de discusión racional, lamentablemente, aunque sean necesarias. Ni el utilitarismo defendido por Greene ni el deontologismo de raíz kantiana tienen la solución al problema porque el problema carece de solución, al menos de una solución única y concreta.

En el siguiente epígrafe intentaremos mostrar por qué las distintas soluciones que se ofrecen para resolver los problemas cooperativos -aquellos que Greene pone en el centro de la evolución de la moralidad humana- no son suficientes para desatascar estos debates.

4. ¿Por qué es tan sencillo moralizar la identidad tribal y, al mismo tiempo, ‘tribalizar’ la diferencia moral?

En esta sección intentaremos mostrar la necesidad de llevar los orígenes de la mente moral más allá de la cooperación para comprender correctamente su origen y, de este modo, iluminar los vínculos entre moralidad y tribalismo. Este recorrido permitirá comprender por qué el juicio moral es tan resistente a la racionalidad utilitarista o a cualquier otra, más allá de las diferencias neurológicas captadas por Greene en sus investigaciones.

En nuestra opinión, la maquinaria cognitiva y emocional que está en el origen evolutivo de la moralidad tiene sus raíces en nuestra condición de seres culturales y en la optimización del aprendizaje social por imitación y enseñanza. Los lazos entre moralidad y cooperación son muy reales, pero aparecieron en un cerebro que ya había evolucionado para generar una comprensión valorativa del mundo y, en particular, del comportamiento ajeno como condición para orientar la conducta durante el aprendizaje a través de la enseñanza de cómo se deben hacer las cosas y de qué cosas se deben hacer. Comenzamos a ser morales cuando el comportamiento de otros nos pareció inadecuado y necesitado de orientación.

Este mecanismo ancestral sigue operando en nuestra mente. Nuestra percepción asimétrica del mundo no se nutre solo de las emociones que alimentan el sistema intuitivo del que habla Greene, sino de múltiples aprendizajes sociales que se convierten en un nuevo tipo de intuiciones para cada uno de nosotros. Por ello, las razones utilitaristas para optimizar la cooperación se enfrentan constantemente al vigor de los aprendizajes morales forjados en los vínculos emocionales entre el individuo y su grupo.

4.1 Moralidad, algo más que el sustrato sicológico de la cooperación.

La conexión entre moralidad y cooperación y, en la práctica, la reducción de la primera a la segunda está presente en la mayoría de las aproximaciones teóricas al problema de la evolución de la moralidad posteriores a la propuesta sociobiológica. Greene, al describir la maquinaria psicológica evolucionada para favorecer la cooperación, se hace eco de una larga tradición que arranca en la Ilustración escocesa y británica, continúa en la obra de C. Darwin y llega a nuestros días de la mano de la investigación evolucionista más reciente:

La empatía, el amor familiar, la ira, el asco social, la amistad, la decencia mínima, la gratitud, la venganza, el amor romántico, el honor, la culpa, la lealtad, la humildad, el asombro, el enjuiciamiento, el cotilleo, la autoconciencia, el tribalismo y la justa indignación: Todos ellos son rasgos familiares de la naturaleza humana, y todos los seres humanos socialmente competentes tienen una comprensión práctica de lo que son y lo que hacen. Sin embargo, hasta hace poco no entendíamos cómo encajaban todas estas características aparentemente dispares de la psicología humana y por qué existían. Toda esta maquinaria psicológica está perfectamente diseñada para promover la cooperación entre individuos por lo demás egoístas, poniendo en práctica estrategias que pueden formalizarse en términos matemáticos abstractos. (Greene, 2013, p. 61).

En nuestra opinión, esta visión deja de lado un aspecto decisivo de la moralidad: el ser humano posee una percepción valorativa del mundo, establece asimetrías de valor entre unos comportamientos y otros y experimenta tales diferencias dotadas de una *objetividad* y *verdad* que impregnán el juicio moral (Castro et al. 2016). Esta percepción fuertemente asimétrica no es puramente reactiva y egocéntrica, como en el comportamiento de otras especies íntimamente emparentadas con la nuestra, sino que se proyecta sobre el comportamiento ajeno incluso cuando este no afecta directamente al individuo que hace la valoración moral. Esta es una singularidad muy llamativa de la naturaleza humana.

La maquinaria psicológica evolucionada no solo apuntala emocionalmente el comportamiento cooperativo, sino que sostiene una ‘ilusión objetivista’ de las creencias morales. La percepción de lo ‘bueno’ y lo ‘malo’, lo ‘correcto’ y lo ‘incorrecto’, se presenta a la conciencia individual dotada de cierto tipo de facticidad. Los individuos interactúan y aprenden dentro de un mundo cultural convencional. Ese mundo incluye normas morales que se presentan al joven aprendiz con la misma objetividad que caracteriza a las propiedades materiales del mundo físico. Aunque tales convenciones pueden cambiar, muchas de ellas poseen para el individuo la fuerza epistémica que Ortega atribuía a las creencias. Quienes transmiten estas normas y convenciones adoptan a menudo una actitud acrítica e ‘inmediatista’ hacia ellas, contribuyendo a transmitir costumbres morales como se transmite cualquier hecho natural. Es decir, desde una perspectiva *folk*, muchas de las creencias morales se viven con inmediatez, certeza y espontaneidad Castro et al. 2021).

Los experimentos Greene confirman esta relación *folk* de cercanía con las creencias morales. El extenso conjunto de mecanismos emocionales y estratégicos que enumera en la cita transcrita más arriba actúan en favor de la cooperación entre individuos egoístas al margen de las razones conscientes y declaradas por ellos mismos. Son parte del bricolaje dispuesto por la selección natural a lo largo de nuestra historia evolutiva. Tales mecanismos actúan desde dentro sin que su presencia pueda ser detectada y dotan al rechazo que sentimos

cuando se nos pide causar daño gratuito a un tercero, incluso aunque sus consecuencias sean racionalmente positivas, del mismo grado de evidencia que experimentamos ante el agrado que nos proporciona calmar la sed bebiendo agua o al goce que produce un fruto dulce y fresco en nuestro paladar. Son cosas que no parecen necesitar más explicación.

Hay, sin embargo, una zona oscura entre la maquinaria emocional descrita por Greene y el ejercicio reflexivo de la razón que él mismo reclama cuando defiende el consecuencialismo utilitarista como metamoral. Nos referimos a todo aquello que se incorpora a nuestro sistema cognitivo a través del aprendizaje social hasta adquirir la inmediatez de las intuiciones morales instaladas por la selección natural y que, al mismo tiempo, es combustible para nuestra cognición reflexiva. Nos referimos a las creencias que alimentan simultáneamente los dos tipos de cognición que distingue la teoría del proceso dual del juicio moral.

4.2 El objetivismo de la percepción *folk* de la ‘verdad moral’ y nuestra condición de seres culturales: la naturaleza *suadens* de *Homo sapiens*.

Sorprende que, al tratar de la moral, las diferentes propuestas naturalistas no otorguen especial relevancia a ese rasgo tan singular al que nos referíamos anteriormente: los seres humanos somos capaces de, y no podemos evitar, categorizar la conducta propia y ajena en términos de valor y actuar en consecuencia. Esta capacidad introdujo en el aprendizaje social de nuestros antepasados homíninos un mecanismo de transmisión cultural nuevo, basado en la aprobación o reprobación parental de la conducta que aprenden los hijos. Se ha denominado ‘aprendizaje *assessor*’ a este fenómeno (Castro y Toro 2004). El aprendizaje *assessor* puede ser considerado una forma primaria de enseñanza que surgió entre padres e hijos y que requiere disponer, además de las extraordinarias habilidades imitativas y una teoría de la mente como la que dispone nuestra especie, de la capacidad para comparar la conducta ajena con la propia en una situación análoga a la que desempeña el individuo observado. Sin esta condición no seríamos capaces de corregir la conducta de otro individuo. Esta forma de aprendizaje es, en nuestra opinión, muy anterior al desarrollo de las estrategias cooperativas que la literatura vincula con el desarrollo de la moral y su evolución es consecuencia de su impacto sobre la transmisión cultural acumulativa.

Para que se dé genuino aprendizaje *assessor* necesitamos que el aprendiz, quien se beneficia del aprendizaje, sea capaz de desarrollar un impulso a favor de la adecuación de su conducta al consejo recibido que no proceda, sin más, del beneficio surgido de la implementación de la conducta. El pupilo debe experimentar un cierto refuerzo vicario en sus motivaciones no ligado a la experiencia directa de satisfacción o placer que proporciona la conducta *per se*, sino de la aceptación o reprobación social de esa conducta y de un sentimiento interior positivo de ajuste a las expectativas de los otros (Castro et al. 2022).

Las ventajas del aprendizaje *assessor* como instrumento de adaptación han promovido que nuestros antepasados hayan desarrollado mecanismos psicológicos que facilitan dicho aprendizaje, haciéndonos emocionalmente receptivos a la aprobación y a la censura ajena, de manera que asociemos lo apropiado o inapropiado de una conducta con las emociones de agrado o desagrado que genera su aceptación o rechazo en el entorno social más íntimo de cada individuo. Hemos denominado ‘psicología *suadens*’ a esta configuración cognitiva y emocional receptiva a este juego de refuerzos y castigos emocionales capaces de dotar de significado moral al comportamiento propio y ajeno (Castro et al 2019).

Nuestra naturaleza *suadens* hace del hombre un ser de creencias. La palabra ‘creencia’ designa aquí aquella parte del saber de un individuo que, adquirido mediante aprendizaje social, consigue su condición de saber y su valor epistémico o práctico –en tanto que saber acerca de lo verdadero, bueno y bello- como resultado del soporte y refuerzo social que recibe el individuo cuando es reconocido como practicante y aprobado por los otros significativos, y no de la evaluación directa del contenido de la representación o práctica, una tarea a menudo imposible o inútil. En la creencia –de acuerdo con esta definición-, el valor de verdad y bondad de una representación o práctica se adquiere vicariamente. El individuo atribuye verdad, belleza o bondad a sus prácticas y representaciones desde su experiencia emocional más íntima, pero dichos rasgos no están vinculados realmente al contenido material de la representación (y, en consecuencia, a su verdad, bondad o belleza objetiva, si tal cosa existe), sino al valor social que adquiere en el contacto con los otros individuos significativos con quienes comparte su marco cultural (Castro et al. 2010). Y lo hace hasta el punto de atribuir a la representación o práctica una verdad epistémica (solidez, consistencia y seguridad ontológica), que realmente nace como verdad emocional.

Tales saberes crean los límites culturalmente establecidos, transmitidos y compartidos, de lo que debe ser pensado, deseado y permitido. Las culturas, como sabemos, contienen ingentes cantidades de información de esta naturaleza, que contribuye a potenciar la peculiaridad y la identidad de cada comunidad local y generar diversidad intergrupal. El carácter hipertrófico de la cultura, vinculado a nuestras capacidades cognitivas fabuladoras, y nuestra naturaleza social, fuertemente identitaria, se ha visto potenciado y alimentado incesantemente por este mecanismo.

En síntesis, los seres humanos no solo estamos diseñados para la cooperación sino también, y antes, para facilitar el aprendizaje social y la transmisión cultural acumulativa. Esta condición de aprendices sociales es muy antigua en el linaje evolutivo del que procedemos, mucho más que la mecánica que impulsa la cooperación, y hace de *Homo suadens* un ser de creencias que empapan toda representación y toda práctica hasta fundir la imagen de *mi/nuestro* mundo con la imagen *real del mundo*.

Creemos que nuestro punto de vista, al trasladar el origen y la naturaleza de la moral desde la cooperación al aprendizaje social y la transmisión cultural, permite explicar la tendencia de

toda cultura a racionalizar su moral vivida como un movimiento natural de la cognición, así como la prioridad de la moral vivida sobre la racionalidad ética. Es posible que Greene tenga razón al detectar este movimiento en la filosofía kantiana u otras teorías éticas. La explicación es fácil de establecer desde nuestra perspectiva: no es una estrategia consciente sino la necesidad del creyente de dar razón de la ‘objetividad’ de sus convicciones morales aprendidas.

Al mismo tiempo, nuestra comprensión del origen de la moralidad permite ampliar el rango de las intuiciones morales que detecta Greene a una parte de nuestros aprendizajes sociales cuya presencia se detecta no solo en el juicio intuitivo sino también en la preferencia por un tipo de razón utilitarista frente a la razón deontológica, o viceversa.

Por último, estamos en condiciones de comprender mejor por qué motivo la racionalidad moral, sea cual sea su modelo teórico, se encuentra con una fuerte resistencia emocional -intuitiva- y por qué estas resistencias cambian de unos grupos culturales a otros. Si la mecánica del aprendizaje social capaz de desarrollar una cultura acumulativa es decididamente local y dependiente del refuerzo social vicario, entonces estamos abocados como especie a producir identidades culturales no solo hipertrófiadas sino también altamente resistentes al mestizaje, sobre todo cuando se refiere a preferencias, prácticas o representaciones fuertemente arraigadas en la identidad colectiva.

La extrañeza y el rechazo moral se proyectan sobre comportamientos que no están tipificados evolutivamente, sino que son consecuencia de nuestra mecánica de aprendizaje social. Así, comportamientos o creencias que dificultan el diálogo y la aceptación entre grupos con identidades culturales diferenciadas causan un rechazo en los ‘Unos’ o los ‘Otros’, según el caso, tan inmediato e intuitivo como pueda serlo el que sienten los sujetos experimentales cuando se les ofrece lanzar a alguien desde un puente por útiles que sean las consecuencias de ese acto.

5. Para seguir pensando.

Decíamos unas páginas atrás que el problema que tratamos carece de solución. Ningún marco metaético permitirá dar respuesta a los embates del tribalismo moral pues este rebasa los límites de las disputas genuinamente morales y porque no existe ningún modelo ético que no parta de una petición de principio, de alguna axiomática. Los mayores progresos alcanzados hasta hoy en la resolución de conflictos están lejos de ser el resultado de alguna ingeniería social sino el resultado tentativo y contingente de la adopción de pactos, normas e instituciones coercitivas que beben tanto de la tradición deontológica defensora de la dignidad y los derechos humanos -de raíz judeocristiana y, más tarde, ilustrada- como de las éticas consecuencialistas. Como popularizó J. Elster (2002), a menudo, nada hay más provechoso que imitar a Ulises y atarse las manos al mástil del barco. En cierto modo, da igual cuál sea el origen de esas ligaduras siempre y cuando permitan mejorar la convivencia, proteger los derechos individuales, incentivar la cooperación, castigar los abusos de poder y exponer a la

opinión pública los méritos y deméritos de los distintos actores políticos. Evidentemente, este es ya un desiderátum moral de parte. Quizá debamos confiar también en los resultados del ‘poder blando’ (*soft power*) y la globalización cultural como estrategias capaces de reducir las diferencias y difuminar las fronteras culturales.

En fin, si alguien aspira a mediar entre tribus, lo más sensato sería crear una meta-tribu que las integre y que pueda activar esos recursos cognitivos evolucionados que permitieron alcanzar una solución a la *tragedia de los comunes*. Para ello, proyectos como el de la Unión Europea deben enfatizar los rasgos meta-tribales, sin que eso signifique necesariamente homogenizar o anular lo que es diverso. Se trata de crear estructuras compartidas, un parlamento y un gobierno común, un sistema jurídico, una moneda, idealmente un idioma, que favorezcan el sentido de pertenencia a un grupo común y en el que todas las personas sean iguales en deberes y derechos.

Mientras tanto, todo aquello que mejore nuestra comprensión empírica del funcionamiento de la mente moral será bienvenido y fortalecerá el alcance de la reflexión filosófica y la práctica política.

Referencias bibliográficas

- Castro, L., Castro-Nogueira, L., & Castro-Nogueira, M. A. (2016). *¿Quién teme a la naturaleza humana? Homo suadens y el bienestar en la cultura: biología evolutiva, metafísica y ciencias sociales*. (2^a ed.) Tecnos.
- Castro L., Castro-Nogueira L., Castro-Nogueira, M. A., & Toro, M. A. (2010). Cultural transmission and social control of human behavior. *Biology and Philosophy*, 25, 347-360. DOI: [10.1007/s10539-010-9201-y](https://doi.org/10.1007/s10539-010-9201-y)
- Castro, L., Castro-Nogueira, M.A., Villarroel, M., & Toro, M.A. (2019). The role of assessor teaching in human culture. *Biological Theory*, 14: 112–121.
<https://doi.org/10.1007/s13752-018-00314-2>
- Castro, L., Castro-Nogueira, M. A., Villarroel, M., & Toro, M. A. (2021). Assessor teaching and the evolution of human morality. *Biological Theory*, 16: 5–15.
<https://doi.org/10.1007/s13752-020-00362-7>
- Castro, L., Castro-Cañadilla, D., Castro-Nogueira, M. A., & Toro, M. A. (2022). Cumulative culture: the role of reinforcement. *SN Social Sciences*, 2 (8).
<https://doi.org/10.1007/s43545-022-00456-y>
- Castro, L., Toro, M. A. (2004). The evolution of culture: From primate social learning to human culture. *Proceedings of the National Academy of Sciences, USA*, 101: 10235–10240.
<https://doi.org/10.1073/pnas.0400156101>
- Cortina, Adela (2007). Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política? *Isegoría*, 42, 129-148. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2010.i42.687>

- Cosmides, L., & Tooby, J. (2005). Neurocognitive adaptations designed for social exchange». In D. Buss (Ed.), *The handbook of evolutionary psychology* (pp. 584–627). Wiley.
- Elster, Jon (2002). *Ulises desatado. Estudios sobre racionalidad, precompromiso y restricciones*. Gedisa.
- Fukuyama, Francis (2018). *Identity: Contemporary identity politics and the struggle for recognition*. Profile Books.
- Goodwin, J., Jasper, J. M., & Polletta, F. (2001). *Passionate politics: Emotions and social movements*. University of Chicago Press.
- Gracia, Javier (2018). Crítica a la naturalización del deontologismo en la teoría del proceso dual del juicio moral de Joshua Greene. *Isegoría*, 58, 205-219. <https://doi.org/10.3989/Isegoria.2018.058.11>
- Greene, Joshua D. (2008). The secret joke of Kant's soul. In W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology: The Neuroscience of Morality*, (pp.35-79), MIT Press.
- Greene, Joshua D. (2013). *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Penguin.
- Greene, Joshua D. (2015). The Rise of Moral Cognition. *Cognition*, 135, 39-42. doi: 10.1016/j.cognition.2014.11.018
- Greene, J. D., Nystrom, L. E., Engell, A. D., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2004). The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment. *Neuron*, 44(2), 389–400. doi:10.1016/j.neuron.2004.09.027
- Greene, J. D., & Joseph M. Paxton, J. M. (2009). Patterns of Neural Activity Associated with Honest and Dishonest Moral Decisions. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106(30), 12506–11. doi:10.1073/pnas.0900152106
- Haidt, Jonathan (2019). *La mente de los justos*. Editorial Planeta.
- Hauser, Mark (2006). *Moral minds: how nature designed our universal sense of right and wrong*. Harper Collins.
- Henrich, Joseph (2015). *The WEIRDest people in the world: How the West became psychologically peculiar and particularly prosperous*. Penguin.
- Kahneman, Daniel (2011). *Thinking, fast and slow*. Farrar, Strauss and Giroux.
- Kohlberg, Lawrence (1984). *The psychology of moral development: The nature and validity of moral stages*. Harper & Row.
- Knobe, J., Buckwalter, W., Nichols, S., Robbins, P., Sarkissian, H., & Sommers, T. (2012). Experimental philosophy. *Annual review of psychology*, 63, 81-99. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-120710-100350>
- MacIntyre, Alasdair (1984). *After virtue. A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- Malo, Pablo (2021). *Los peligros de la moralidad: Por qué la moral es una amenaza para las sociedades del Siglo XXI*. Deusto.
- Nagel, Thomas (2013). You Can't Learn About Morality from Brain Scans. The problem with moral psychology. *The New Republic*, 2 de noviembre 2013.
- Richerson, P., & Boyd, R. (2001). The evolution of subjective commitment to groups: A tribal instincts hypothesis. *Evolution and the Capacity for Commitment*, 3, 186-220.
- Thaler, Richard (2015). *Misbehaving: The making of behavioral economics*. Penguin, Random House.

Título Moral Tribes, una mirada naturalista sobre la obra de Joshua Greene

Castro et al.

Thomson, Judith J. (1985). The trolley problem. *Yale Law Journal*, 94(6), 1395–1415.
<http://dx.doi.org/10.2307/796133>

van Vugt, M., & Park, J. H. (2010). The tribal instinct hypothesis: evolution and the social psychology of intergroup relations. In S. Stürmer, & M. Snyder (Eds.), *The psychology of prosocial behavior: Group processes, intergroup relations, and helping* (pp. 13-32). Wiley-Blackwell