

SENTIMIENTO DE CULPA DEONTOLÓGICO Y SENTIMIENTO DE CULPA ALTRUISTA: UNA TESIS DUALISTA

DEONTOLOGICAL GUILT AND ALTRUISTIC GUILT: A DUALISTIC APPROACH

Francesco Mancini^{1,2} y Amelia Gangemi³

¹Scuola de Psicoterapia Cognitiva-SPC, Roma, Italia

²Università Guglielmo Marconi, Roma, Italia

³Dipartimento di Scienze Cognitive, Università di Messina, Messina, Italia

Este artículo fue publicado en italiano en su versión original. Citar la versión original:

Cómo referenciar este artículo/How to reference this article:

Mancini, F., & Gangemi, A. (2018). Senso di colpa deontologico e senso di colpa altruistico: una tesi dualista. *Giornale italiano di psicologia*, XIV(3), 483-510. <http://dx.doi.org/10.1421/92800>

Resumen

En este artículo planteamos la tesis de la existencia de dos sentimientos de culpa bien distintos entre sí: el sentimiento de culpa deontológico y el sentimiento de culpa altruista. La tesis dualista se contrapone a las tesis tradicionales monistas que aparecen en la literatura sobre la culpa (por ejemplo, en los enfoques intrapsíquicos o psicoanalíticos vs. los interpersonales). Defendemos que los dos sentimientos de culpa son distintos por algunas características fundamentales, presentando las pruebas de esta diferencia: pruebas conductuales, cognitivas e incluso neuronales y neurofisiológicas. Señalamos finalmente, como estos dos sentimientos de culpa se conectan con otras funciones mentales y con otras emociones. El sentimiento de culpa altruista, en efecto, se halla estrechamente conectado con la pena, con la empatía y la ToM (Theory of Mind), mientras que el deontológico se lo está con el asco, y casi se sobrepone a él. Una posible implicación importante de la tesis que aquí se sostiene es que los dos sentimientos de culpa pueden originarse a partir de dos recorridos evolutivos diversos. El sentimiento de culpa altruista (i.e., la moral altruista) podría derivarse de la motivación por el cuidado, mientras que el sentimiento de culpa deontológico (i.e., la moral deontológica), podría provenir del asco.

Palabras clave: *sentimiento de culpa, sentimiento de culpa altruista, sentimiento de culpa deontológico, normas morales, asco.*

Abstract

In this paper we will argue the existence of two distinct feelings of guilt: altruistic guilt and deontological guilt. We contrast our thesis with more traditional and earlier approaches (e.g. Interpersonal vs. intrapsychic or psychoanalytic), describing guilt as a unique kind of feeling. We will show that the two guilt feelings can be distinguishable with reference to behavioral, cognitive and neurophysiological aspects. Moreover, we will demonstrate that they are differently related to other processes and emotions. Altruistic guilt is connected with pain, empathy and ToM. Deontological guilt is strongly related to disgust. A possible relevant implication of our thesis is that the two guilt feelings could have two different evolutionary origins. Altruistic guilt could come from the motivation of caring, while deontological guilt could come from the motivation of repelling and avoiding disgusting substances.

Keywords: *guilt feeling, altruistic guilt, deontological guilt, moral norms, disgust.*

Fecha de recepción: 21 de abril de 2019. Fecha de aceptación: 23 de abril de 2019.

Correspondencia sobre este artículo:

E-mail: gangemia@unime.it

Dirección postal: Amelia Gangemi, Dipartimento di Scienze Cognitive, Università di Messina, Via Concezione, 6-8. 98121- Messina (Italia)

© 2019 Revista de Psicoterapia



1. Introducción

Imaginemos un médico que tiene que decidir si administrar o no un fármaco letal a un paciente terminal, a fin de acabar con un sufrimiento inútil.

Imaginemos, a continuación, un médico que debe decidir si interrumpir la respiración artificial a un paciente en coma, que no tiene ninguna esperanza de sobrevivir. La interrupción implicará inevitablemente la muerte.

Imaginemos que en ambos casos, el paciente no esté en situación de tomar una decisión y que ni siquiera haya dejado indicaciones sobre qué hacer en un caso como éste y que no se pueda localizar ningún pariente próximo. La responsabilidad, pues, recae íntegramente sobre la persona del médico.

Estos dilemas dramáticos se plantean no raramente en la vida cotidiana y son objeto de encendidos debates éticos y políticos, como es de esperar que suceda cuando se discute de aspectos cruciales de la existencia.

Naturalmente no nos proponemos tomar posición sobre cuestiones tan graves, puesto que asumimos una perspectiva psicológica moralmente neutral. Desde este punto de vista queda claro que los dos dilemas son muy distintos entre sí. Para un médico, en efecto, resulta más fácil tomar la decisión de interrumpir el soporte vital, la intervención artificial que se opone al curso natural de la enfermedad y abandonar el paciente a un destino inevitable (segundo caso), que suministrarle un fármaco letal (primer caso), es decir intervenir activamente para precipitar su muerte (Hauser, 2006).

Tomemos ahora otro caso de gran actualidad, que aparece con frecuencia en las páginas de los periódicos o en las noticias, objeto de grandes debates. Muchos padres se oponen a vacunar a sus hijos, aun a sabiendas de que los riesgos de las vacunas son muy inferiores a los de la no vacunación. Según estos padres (y no solo), actuar causando un riesgo se considera moralmente más grave que dejar de hacerlo, aunque de este modo se derive un riesgo mayor.

Esta posición responde al conocido *omission bias*, bien estudiado en psicología social (Baron y Ritov, 1990). Según este principio, a igualdad de consecuencias, de conciencia y de intencionalidad, las omisiones se consideran moralmente menos graves que las acciones correspondientes. ¿De qué depende esta diferencia? ¿Por qué las acciones tienen mayor peso moral que las omisiones? Y, en consecuencia, ¿por qué algunos padres prefieren no actuar y, por tanto, no vacunar a sus hijos?

Las acciones implican, habitualmente, una asunción de responsabilidad mayor, ligada al cambio que la propia acción introduce en la marcha que el destino, la voluntad divina, el azar o la naturaleza hayan impreso a los acontecimientos. Las acciones, con mayor frecuencia que las omisiones, implican la transgresión de un principio deontológico de base, el *Not Play God* o, para los no creyentes, *Not Tamper With Nature* (Sunstein, 2005), es decir el principio intuitivo por el que el individuo no puede otorgarse el derecho de intervenir sobre la vida de otra persona o, más en general, sobre todo lo que aparece como formando parte del orden natural o, para los creyentes, divino, cuando tal derecho corresponde a Dios, al destino, a

la naturaleza o al azar. La transgresión del mismo principio, por ejemplo, se halla en la base de la condena moral que la iglesia católica hace del transexualismo (Benedicto XVI, 2013), que básicamente sería considerado un pecado contra natura. El pecado original es sin duda el ejemplo más evidente de transgresión del principio *Not Play God*. Se trataba de un desobediencia a una orden precisa dada por Dios que limitaba la libertad de decisión de Adán y Eva, prohibiendo una conducta concreta, la de comer la manzana.

La mente humana tiende a dar por supuesto que los individuos no pueden decidir a su antojo en todas las ocasiones, aunque tengan la posibilidad material de hacerlo, como en el caso de la eutanasia. Hacerlo, significa otorgarse un derecho que no le corresponde, querer ponerse al nivel de Dios, de árbitro de los acontecimientos, en una palabra, es un pecado de *Hybris*.

El reconocimiento de una transgresión del principio *Not Play God* aparece también en situaciones cotidianas y banales. Por ejemplo, imaginemos que nos hallamos en medio del tráfico, y mientras vamos siguiendo la cola, otro automovilista nos adelanta por el carril de emergencia, y se coloca delante de nosotros. Quien no sea particularmente tolerante, puede llegar a irritarse o a montar en cólera, aunque esto no implique para él ningún daño mínimamente relevante, dado que, el retraso que puede suponer es como mucho de fracciones de segundo. La cuestión es que para él se trata de prepotencia, es decir de una limitación de los propios derechos por parte de una persona no autorizada, como se pone de manifiesto en su dialogo interno “pero, ¿quién se ha creído que es este tío?”. Esta frase deja entrever la percepción de una violación del principio *Not Play God*. El otro no tiene el derecho de limitar mi autonomía a su antojo. Muy distinto sería el caso, si el otro automovilista pidiera permiso para entrar en la cola, en igualdad de retraso sufrido, o en el caso en que un agente de la autoridad nos hiciera parar para dejar pasar al otro.

Pero volvamos al conflicto sobre la eutanasia, y en consecuencia a los dos ejemplos referidos al principio de este artículo. Algunas personas considerarían moralmente no permitido suspender el soporte vital, y un número mayor de personas valoraría como inmoral suministrar el fármaco letal. Mientras que otras personas juzgarían moralmente permitido desenchufar la máquina y suministrar el fármaco letal. ¿De qué depende esta diferencia en la toma de decisiones?

Quienes se oponen a cualquier tipo de intervención sobre el paciente, declarándose contrarios tanto a la supresión de la asistencia vital como al suministro del fármaco letal, parecen guiarse precisamente por la idea de no querer violar el principio *Not play God*. En cambio, quienes valorarían como conveniente tanto desenchufar la máquina, como administrar el fármaco letal parece que se dejan guiar por una finalidad altruista/humanitaria: reducir el sufrimiento del otro, que para ellos pesa más que el *Not Play God*.

La finalidad de reducir el sufrimiento del otro, implica entre otras cosas, que si el otro se halla en dificultad, entonces nos aproximamos físicamente o participamos emotivamente en su suerte, para compartir tanto la propia suerte como sus

desgracias. El pecado original es un buen ejemplo prototípico de la transgresión del principio *Not Play God*, y en consecuencia, también de las normas morales que derivan de él, y, por tanto, en último análisis de lo que de ahora en adelante llamaremos *sentimiento de culpa deontológico*. El sentimiento de culpa del superviviente (Baumeister, Stillwell y Heatherton, 1994) que describiremos con mayor detalle más adelante, en cambio, es un buen prototipo de lo que llamaremos *sentimiento de culpa altruista*, en particular de la transgresión de la finalidad altruista, que motiva a aproximarse al otro cuando se encuentra con problemas y a compartir su suerte.

2. Nuestra Tesis

La tesis que intentamos sostener y argumentar en este artículo es que existen dos sentimientos de culpa distintos entre sí: el sentimiento de culpa deontológico y el sentimiento de culpa altruista. Ciertamente, la mayor parte de los sentimientos de culpa experimentados en la vida cotidiana se componen de ambos sentimientos de culpa. No obstante, la existencia de sentimientos de culpa deontológicos puros, como el caso del pecado original, y de sentimientos de culpa altruistas puros, como el sentimiento de culpa del superviviente, sugieren que existen dos ingredientes diferentes que contribuyen a la experiencia de los sentimientos de culpa más frecuentes.

En efecto, muchos de los sentimientos de culpa que experimentamos en la vida ordinaria derivan de la asunción de haber transgredido una norma moral y de no habernos comportado de manera altruista, por ejemplo dañando los demás. Estos dos supuestos pueden actuar independientemente. Es posible sentir sentimientos de culpa por la violación de un principio altruista sin transgresión de una norma moral (culpa altruista), así como también es posible sentir un sentimiento de culpa por la transgresión de una norma moral sin que exista una víctima (culpa deontológica). La confusión habitual entre ambas emociones, dado que se utiliza el mismo nombre de culpa para indicirlas, puede depender del hecho que ambos sentimientos de culpa habitualmente se hallan mezclados en la mayor parte de las culpas que las personas experimentamos en la vida cotidiana, lo que puede depender a su vez del hecho que la mayor parte de las normas deontológicas contemplan igualmente el bien de los demás.

Sin embargo, tal como se plantea en los ejemplos considerados más arriba, los dos sentimientos de culpa son diversos por algunas características fundamentales, que describiremos en este artículo en el que presentaremos también las pruebas de esta diferencia. Existen, de hecho, numerosas pruebas de que se trata de dos sentimientos de culpa independientes uno del otro: pruebas comportamentales, cognitivas así como, neuronales y neurofisiológicas. Existen igualmente pruebas que muestran que estos dos sentimientos de culpa tienen conexiones diversas con otras funciones mentales y con otras emociones. El sentimiento de culpa altruista, de hecho, se halla estrechamente conectado con la pena, con la empatía y con la ToM

(teoría de la mente), mientras que el deontológico se halla íntimamente conectado con el asco, casi sobrepuesto a él.

La nuestra es pues una tesis dualista que se contrapone a las tesis tradicionales monistas que se encuentran en la literatura sobre el sentimiento de culpa.

3. Las Tesis Monistas sobre el Sentimiento de Culpa

Las tesis monistas se pueden reducir a tres grandes corrientes. Pertenecen a la primera los teóricos del llamado sentimiento de culpa *intrapsíquico*, cuyo representante más influyente es Freud que sostenía el sentimiento de culpa derivado del conflicto entre las diversas instancias postuladas por él: Ello Ego y Superego. Los ingredientes del sentimiento de culpa, se consideraban todos intrapsíquicos en un sentido fuerte: el sentimiento de culpa como expresión de un conflicto interno del individuo. Es interesante observar que, de acuerdo con esta perspectiva, todos los sentimientos de culpa podrían reducirse a un conflicto interno. Incluso el sentimiento de culpa de la buena suerte/del superviviente se reconduce a un conflicto intrapsíquico entre deseos inconscientes de dañar a la víctima y la norma superyoica que condena tales deseos, aunque en este sentimiento de culpa no aparezca ninguna transgresión de normas, ni intención de dañar, y todavía menos, ninguna acción ni omisión perjudicial que tenga un papel causal. Para dar cuenta del sentimiento de culpa, la tesis intrapsíquica recurre, por tanto a una hipótesis *ad hoc* colocando el deseo transgresor de dañar a la víctima en el inconsciente.

Para los defensores de la segunda perspectiva, la *interpersonal*, la culpa se ve como derivada del altruismo, miedo a dañar a los demás, ligada al mantenimiento del apego (O'Connor, Berry y Weiss, 1999). Interesante observar que igualmente la perspectiva interpersonal propone una concepción monista del sentimiento de culpa, es decir que incluso los sentimientos de culpa en que no parece existir una víctima podrían en definitiva reconducirse a la dimensión interpersonal. El sentimiento de culpa del superviviente constituye el prototipo de los sentimientos de culpa.

La tercera perspectiva, también monista, está representada por Prinz y Nichols (2010) quienes sostienen que para sentir sentimiento de culpa, al menos el prototípico en nuestra actual cultura occidental, se necesita tanto la transgresión de una norma introyectada, como la presencia de una víctima, y por tanto la representación del sufrimiento del otro. Es indudable que los ejemplos más inmediatos y comunes de sentimiento de culpa presentan las características resumidas por Prinz y Nichols. Es igualmente indudable, que existen ejemplos de sentimiento de culpa que no parecen corresponder a este prototipo, o al menos no fácilmente. El sentimiento de culpa del superviviente, o de la buena suerte, es reconducible al sentimiento de culpa prototípico solo a condición de asumir que el culpable crea haber violado una norma que prescribe compartir los propios *beneficios* con quien los merezca igualmente (i.e., norma moral que prescribe la equidad).

En conclusión, la perspectiva intrapsíquica y la interpersonal recogen la existencia de sentimientos de culpa distintos entre sí, pero no reductibles unos a

otros. La mayor parte de los sentimientos de culpa sentidos actualmente en nuestra cultura son en cambio reconducibles al prototipo de Prinz y Nichols, y por tanto implican tanto un daño contra otros individuos como transgresiones de normas morales.

Tal como planteamos en nuestra posición dualista, son posibles sentimientos de culpa sin transgresión de normas morales (culpa altruista) y sentimientos de culpa sin daño causado (culpa deontológica).

4. El Sentimiento de Culpa Altruista

Para experimentar el sentimiento de culpa altruista se hace necesaria la suposición de no haber infringido con una acción/omisión una finalidad altruista y la suposición que se podría haber actuado de otro modo. Como veremos en detalle más adelante, una finalidad altruista es una finalidad terminal que tiene dos contenidos: el bien del otro y la proximidad con el otro, si se halla en dificultad (cfr. Parisi, 1977). El sentimiento de culpa altruista consiste en un sentimiento de pena y de angustia por la víctima; el diálogo interno es del tipo: “pobre amigo, cuánto sufre”, “¿qué puedo hacer por él?” (Basile y F. Mancini, 2011) implica la tendencia a aliviar el sufrimiento de la víctima a cuenta propia. Consideremos dos ejemplos:

“Fui ingresado en un hospital a causa de graves síntomas. Durante este tiempo compartí una habitación con otra persona y llegamos a hacernos amigos. Al cabo de diez días el doctor me indicó que ya estaba bien y que ya podía volver a casa. Mientras preparaba las maletas, mi amigo entró en la habitación. Estaba muy desanimado: el doctor le había diagnosticado un cáncer. Hoy en día todavía no puedo quitarme la idea que estaba por reemprender mi vida y él, en cambio, debía afrontar una experiencia terrible. Me sentía culpable por no haber compartido su destino” (Castelfranchi, 1994 p. 85).

En este ejemplo, al igual que en el siguiente, el sentimiento de culpa deriva del incumplimiento de una de las dos finalidades altruistas, el de la proximidad a la víctima, que se puede comprobar no solo en la proximidad física a la víctima, sino también en compartir las respectivas gracias y desgracias o, cuando esto no sea posible, participando en su dolor. O, incluso, compartiendo con el otro las propias alegrías. Por ejemplo, si un querido amigo sufre una grave pérdida, como la muerte de un padre, me siento motivado a acudir al funeral y manifestar proximidad afectiva y participación en su dolor, por lo que, siempre podría sentirme culpable si la noche del funeral me fuera a bailar. Contrariamente podría sentirme egoísta, si no comunicase a mis amigos una alegría mía, por ejemplo, mi boda.

“Estaba de guardia en mi departamento hospitalario cuando me han llamado de otro, donde había ingresado mi abuela. Me he dado cuenta enseguida que mi abuela había entrado en coma y se iba a morir. He decidido volver a mi despacho para avisar personalmente un paciente que no podría recibirlo aquel día. A la vuelta he comprobado que mientras tanto ya había muerto mi abuela. Pasados algunos días me siento todavía

muy en culpa por no haber estado a su lado, y no haberla acompañado dándole la mano mientras se moría”.

Este es un ejemplo de culpa altruista debida a la afectividad, en el que la culpa es causada por no haber estado próximo a la víctima.

En ambos ejemplos, el sentimiento de culpa deriva del incumplimiento de fines altruistas, en particular acompañar, compartir, participar en el sufrimiento de la víctima. No parece que se halle implicada la transgresión de una norma moral. Ambos protagonistas hubieran querido acompañar a la víctima, no por sentimiento del deber, sino por amistad y afecto. Obsérvese que ellos no habrían condenado a otra persona que se hubiese portado como ellos. Todo esto sugiere que su sentimiento de culpa no deriva del incumplimiento de una propia norma moral. Una norma, en efecto, para ser moral, tiene que ser universal, en el sentido que se asume que valga no solo para uno mismo, sino para todos los demás, independientemente de contingencias, como por ejemplo una relación afectiva (Pollo, 2008).

4.1 La disposición a la acción en la culpa altruista

La disposición a la acción en la culpa altruista parece moverse al menos en tres direcciones. Se orienta sobre todo plausiblemente a evitar otras culpas altruistas. En segundo lugar, se orienta al bien de la víctima anteponiéndolo al propio. En tercer lugar, se puede buscar la proximidad física o psicológica, y en consecuencia la participación, que se puede manifestar también con la merma de los propios recursos. Por ejemplo, es sabido que algunas personas pueden, sin darse cuenta, boicotear sistemáticamente sus propios esfuerzos puestos en marcha para alcanzar una meta, porque si tuvieran éxito esto aumentaría la distancia entre ellas, por ejemplo, y un hermano menos agraciado (Weiss, 1993).

La tendencia sistemática a evitar el éxito, característica de quienes se sienten en culpa altruista (Weis y Sampson, 1986), no parece tener, por tanto, una finalidad expiatoria, o de restablecimiento de la equidad (Castelfranchi, 1994; F. Mancini, 1997), sino más bien motivada por el deseo de no alejarse de la víctima.

No se conocen expresiones faciales específicas del sentimiento de culpa deontológica, como tampoco del sentimiento de culpa altruista. Las expresiones verbales, internas y externas, hacen referencia a la víctima, a su dolor, a su destino, así como a las propias acciones y omisiones. Por ejemplo, en una investigación reciente Basile y F. Mancini (2011) han utilizado para activar el sentimiento de culpa altruista frases del tipo: “¿Cómo he podido dejarla sola?”, “¿No he hecho nada para ayudarla!”, “Lo he dejado solo con sus problemas”, “Podía haberle dado una mano y en cambio no he movido un solo dedo”.

El sentimiento de culpa altruista provoca además un sentimiento de pena angustioso por la víctima, una inclinación a decir “lo siento”, y a focalizar la atención hacia la víctima que sufre, una actitud compasiva hacia el que sufre y finalmente una tendencia a aligerar los sufrimientos de la víctima a costa propia (Basile y F. Mancini, 2011).

4.2 ¿Qué diferencia existe entre pena y sentimiento de culpa altruista?

La pena es la emoción que se experimenta cuando se asume que otra persona ha sido dañada y sufre sin ser responsable y sin merecerlo. La pena acompaña a la activación de una motivación altruista. El sentimiento de culpa altruista es la emoción que se experimenta cuando no se da curso a la motivación altruista activada por la pena hacia el otro, a pesar de asumir que se podría haber hecho. Si se reconoce que no se podía activar la motivación altruista, o que se halla adecuadamente satisfecha, entonces se experimenta solamente pena o malestar por la víctima, pero no sentimiento de culpa (cfr. Castelfranchi, 1994, para el papel, en el sentimiento de culpa, del supuesto de la libertad de acción).

4.3 El papel de las asunciones a cerca de las propias acciones u omisiones

La activación de una finalidad altruista es una condición necesaria para experimentar el sentimiento de culpa altruista, pero no es suficiente. Es necesario, además, que se asuma haber infringido la finalidad altruista a través de una propia acción u omisión y de haber tenido la posibilidad de actuar de otro modo (Castelfranchi, 1994). En otras palabras, se siente culpa altruista si se reconoce que existían las condiciones activadoras del altruismo, pero no se ha actuado en consecuencia, a pesar de ser posible.

La valoración del nexo de causa, es decir si y en qué medida la propia acción/ omisión haya causado daño y sufrimiento al otro, y la valoración de si y en qué medida se hubiese podido actuar de otra forma, remiten a la activación altruista. Por esto, por ejemplo, si el daño o el sufrimiento del otro son elevados, el vínculo es muy estrecho y se asume una importante diferencia de suertes entre uno mismo y la víctima, es posible llegar a sentirse en culpa, aunque no esté mínimamente en condiciones de indicar lo que se podría haber hecho de otra manera para prevenir el daño de la víctima o para ayudarla. Nos consideramos culpables, solo porque no estamos en condiciones de excluir que se podría haber hecho algo útil, aunque no se sepa en concreto el qué. Un ejemplo es el sentimiento de culpa de un progenitor por una enfermedad grave de un hijo. El progenitor puede sentirse en culpa, aunque no sepa indicar en qué se ha equivocado y si hubiera podido actuar de otro modo, pero no está seguro de haber hecho todo lo posible para prevenir la enfermedad del hijo, o para advertirla a tiempo.

Está bien documentado que los procesos cognitivos, y entre ellos también las atribuciones causales, son dirigidos por las finalidades del sujeto (cfr. Lerner y Keltner, 2001), por lo que no es de extrañar que las valoraciones a cerca de la fuerza del nexo de causalidad y la disponibilidad de alternativas puedan verse influidas por las implicaciones altruistas. Por lo demás, gran número de estudios de psicología social, parecen coincidir en la idea que las valoraciones morales tienen un fuerte impacto sobre los juicios de atribución causal (Knobe y Doris, 2010).

4.4 Las motivaciones altruistas (si existen)

Como se ha venido diciendo hasta ahora, el sentimiento de culpa altruista depende del reconocimiento de haber incumplido una finalidad altruista/humanitaria propia. Es posible definir como “altruista” una finalidad si cumple ciertas características. En primer lugar el contenido: el más obvio es el bien de la otra persona. Un contenido menos obvio, que sin embargo resulta evidente en caso de lazos afectivos estrechos, es el deseo de proximidad con el otro, si tiene problemas (Parisi, 1997). Una segunda condición para considerar altruista una finalidad, es que sea terminal y no instrumental a otras finalidades no altruistas. Para poder hablar de altruismo, el bien del otro y la proximidad a él tienen que buscarse de forma desinteresada y no por una ventaja propia. Es importante observar, que procurar el bien de otra persona con el fin último de respetar una norma moral, no es un acto altruista. Como observan Prinz y Nichols: “*ayudar a alguien para cuidarlo es diferente, desde el punto de vista psicológico, que ayudar pensando que es esto lo que toca moralmente*” (Prinz y Nichols, 2010, p.113). Una tercera condición es que una finalidad, solamente es altruista, si implica un sacrificio, anteponiendo el bien del otro al propio. En el pensamiento común, un gesto se considera plenamente altruista si implica un coste, una renuncia, mientras que no se considera particularmente altruista dar a los demás lo superfluo o inútil.

Conviene distinguir los fines altruistas en dos subgrupos. Por una parte están los motivos que podríamos definir altruistas/afectivos que presentan la característica de estar personalizados, porque buscan el bien de un individuo concreto con el que se mantiene un lazo afectivo, de amistad o al menos un fuerte sentimiento de pertinencia común.

Por otra parte se deben considerar las motivaciones altruistas que buscan el bien del otro en general. Comúnmente se distingue afecto y altruismo, y se reserva este segundo vocablo para los casos en que se busca el bien del otro en general. A parecer nuestro, no existen diferencias entre los dos subgrupos. Porque el segundo es plausiblemente una derivación del primero, gracias a procesos de abstracción y generalización o gracias a complejos recorridos evolutivos (Tomasello, 2016).

Pero es preciso preguntarse: *¿existen realmente motivaciones altruistas?* Para responder a esta pregunta es necesario plantearse esta cuestión desde dos puntos de vista. El primero: como principio, ¿son posibles motivaciones realmente altruistas o, por el contrario, incluso las que nos parecen tales, son, en cambio, inevitablemente egoístas? La pregunta es legítima porque se podría defender que quien busca el bien de otra persona, en el fondo, persigue una finalidad propia y por tanto, en definitiva, persigue su propio bien. A esta objeción se puede responder con la observación de Castelfranchi (comunicación personal), según el cual existe una diferencia neta entre finalidad *propia* y finalidad *per se*: “...es ridículo confundir el hecho que un sistema *goal-directed/governed* por definición se regule por sus motivos, internos y autorreguladores (¿cómo podría ser si no?) ¿cómo puede un sistema autorregulado y no guiado desde el exterior perseguir (actuar por)

motivaciones no propias, en el sentido de no representadas internamente y autónomamente gestionadas, con el hecho que sea *egoísta*?”. “El hecho –obvio– que el agente esté *auto-motivado* o si se prefiere esté *self-interested*, solo significa que es (motivacionalmente) ‘autónomo’, movido por sus propias motivaciones y no hetero-dirigido (telecomandado o esclavo), no nos dice nada sobre si es ‘altruista’ o ‘egoísta’” (Castelfranchi, comunicación personal).

Una segunda objeción a la posibilidad de que existan motivaciones altruistas es que llevar a cabo finalidades altruistas implica consecuencias positivas para el agente que no tienen que ver con el otro, por ejemplo el sentimiento de satisfacción, un aumento de autoestima etc. Conviene aclarar en este punto un equívoco ya resuelto por Seneca:

“Tal vez tu –me dirás– cultivas la virtud únicamente porque esperas conseguir placer. Bien, para comenzar, el hecho que la virtud cause placer no significa que la busque por esto: el placer es solo una consecuencia, no la meta de nuestro esfuerzo: lo conseguiremos, pero mirando otro fin, que es precisamente la virtud. Como en un campo de trigo resaltan por aquí o por allí las amapolas –pero no es a estas florecillas, aunque agradables a la vista, a quienes se dirigía tanto esfuerzo (más bien era otra la finalidad del sembrador, las florecillas están de adorno) – de la misma manera el placer no es ni el premio ni la causa de la virtud, sino un elemento accesorio: el virtuoso no lo goza porque le cause deleite, sino que desde el momento que le causa deleite, se complace” (Seneca, De vita beata, IX).

Se podría objetar que buscar motivaciones altruistas otorgue, de todos modos, ventajas de vuelta, por ejemplo, en términos de reciprocidad, de mayor solidez del grupo de pertenencia, de mayor probabilidad de supervivencia de los propios genes. Estos efectos objetivos pueden contribuir también a reforzar la probabilidad de que se seleccionen individuos que se preocupan del bien de los demás, pero eso no implica que quien busca una finalidad altruista lo haga pensando en estos resultados.

A este propósito parece oportuno citar a Warneken y Tomasello (2009) que señalan:

“la distinción clásica entre causación última (ultimate causation), la función evolutiva de un comportamiento en términos de costes y beneficios para el bienestar físico y causación próxima (proximate causation), por ejemplo los mecanismos cognitivos y motivacionales que producen un comportamiento. Se puede rechazar el altruismo como causación última, pero continuar aceptando la idea de que estamos motivados altruistamente para ayudar a los otros en caso de necesidad. En particular, aunque las acciones de altruismo tengan con mucha probabilidad beneficios a largo plazo incluso para quien ayuda (a través de los mecanismos indirectos como la reciprocidad, la reputación, o la pertenencia al grupo), el comportamiento está motivado por las necesidades del otro, y no por la anticipación de los beneficios futuros”.

En conclusión, no existen motivos *a priori* para negar la posibilidad de que existan auténticas finalidades altruistas.

La segunda cuestión que debemos afrontar nace de esta primera conclusión. Dado que no existen motivos para excluir *a priori* la posibilidad de que haya objetivos realmente altruistas, se puede preguntar si existen en verdad o si, al contrario, lo que parece como objetivos altruistas en realidad son egoístas, es decir se busca el bien del otro no como finalidad terminal sino instrumental para una recompensa propia.

La respuesta se encuentra en la larga serie de refinados experimentos de Batson, resumidos en un capítulo de Stich, Doris y Roedder y (2010), y en otras investigaciones resumidas por Warneken y Tomasello (2009): los propósitos altruistas existen realmente, es decir los seres humanos son capaces de procurar el bien de otra persona sin ningún tipo de recompensa personal, aunque no exista ningún vínculo con el otro y aunque el otro sea un desconocido, o no sea una persona específica. Las personas ayudan a los demás por una finalidad realmente altruista y no para reducir el *distres* provocado por la visión de otra persona en problemas, o porque temen ser castigados si no ayudan, ni siquiera para evitar el sufrimiento ligado al sentimiento de culpa que sentirían si no ayudasen, y ni siquiera por la expectativa de gratificación que podría provenir de los demás o de sí mismos bajo la forma de sensaciones positivas, por ejemplo de orgullo por haber ayudado a otro, y ni siquiera por el deseo de sentir resonar en su interior el alivio de la persona ayudada a salir de una dificultad dolorosa. Efectivamente, los individuos hacen el bien a otros aunque sepan que no recibirán noticias relativas al efecto de la propia asistencia sobre el bienestar de aquellas personas a quienes hayan ayudado (Stich et al., 2010).

Además, las investigaciones de Tomasello, resumidas por Warneken y Tomasello (2009) y en Tomasello (2016) ponen de manifiesto conductas altruistas en niños muy pequeños, alrededor de los dos años. Según los autores sugeriría que la disposición altruista puede ser innata y no consecuencia de la educación moral. Como apoyo del origen innato y no cultural del altruismo existen algunos estudios que demuestran que hay monos y ratas que se dejan morir de hambre, si relacionan la comida con causa de sufrimiento de otro individuo (Bekoff y Pierce, 2010).

Parece, pues, que existen ciertamente finalidades altruistas en sentido estricto y por eso terminales, perseguidas con un coste personal y plausiblemente innatos, y esto avala la tesis de que exista la posibilidad de sentir sentimiento de culpa altruista.

5. El Sentimiento de Culpa Deontológico

El sentimiento de culpa deontológico, a diferencia del altruista, deriva del supuesto de haber violado una propia regla moral, y comporta la sensación de indignidad. En ocasiones, uno se juzga a sí mismo como culpable, aunque no haya dañado a nadie, ni siquiera a sí mismo.

Veamos este ejemplo:

“Julia y Marcos son hermanos. Están de viaje por Francia durante el periodo de las vacaciones de verano. Una noche se encuentran solos en un hotel frente al mar. Deciden que podría ser excitante y divertido hacer el amor. Al menos sería una nueva experiencia para ambos. Julia está tomando las pastillas anticonceptivas, y Marcos usa preservativo, para estar más seguros. A ambos les resulta agradable haber hecho el amor, pero deciden no volver a hacerlo nunca más. Consideran aquella noche como un secreto especial que les acercará todavía más uno a otro.” (Haidt, 2001, p. 814).

Esta situación ha sido propuesta a miles de personas en todo el mundo, de diversas culturas y religiones, y la mayor parte de ellas juzga el incesto de Julia y Marcos moralmente reprochable aunque el relato subraya claramente que ambos son mayores de edad, y que ambos consienten; se da por supuesto que son igualmente capaces de entender y querer, deja claro que no existe riesgo de embarazo, ni daños psicológicos o a la imagen social. Sin embargo, la intuición de que se trata de una conducta pecaminosa, continúa siendo fuerte, así como la idea de que todos podrían sentirse culpables si se encontraran en la situación de los protagonistas del relato.

Otro ejemplo:

“Acababa de licenciarme en medicina, y hacía poco que había iniciado las guardias en una clínica. Una noche, estando de guardia, atendí un paciente en coma a causa de un cáncer intestinal en estado terminal, que a pesar del estado comatoso se quejaba de fuertes dolores. El médico primario me indicó suministrarle fuertes dosis de morfina que habrían reducido los dolores y acelerado la muerte. Cuando estaba a punto de inyectarle la morfina, un pensamiento cruzó por mi mente ‘¿quién soy yo para poder decidir sobre la vida y la muerte de esta persona? ¿Quién me otorga la autoridad de llevar a cabo tal gesto y sustituir a Dios?’ Retiré la aguja, de lo contrario me habría sentido demasiado culpable”.

En este ejemplo (parecido al inicial de este artículo), el freno moral que ha detenido el acto eutanásico del médico joven implicaba encima un sufrimiento inútil para el pobre paciente. Por tanto, pueden darse sentimientos de culpa independientes del bienestar de los demás.

Las condiciones necesarias para sentir sentimiento de culpa deontológica son:

- El supuesto de haber trasgredido una norma moral.
- La norma moral es introyectada, es decir, el individuo tiene la finalidad de respetarla y esta finalidad es terminal.

Ambas condiciones son necesarias pero no suficientes. Para sentir el sentimiento de culpa deontológico, deben cumplirse además otras condiciones:

- Que la supuesta transgresión se haya producido a causa de una propia acción/omisión o incluso solo por haber tenido la intención, el deseo o la

disposición. En efecto, se pueden tener sentimientos de culpa y moralmente indignos, por ejemplo, haber sentido deseos pedófilos, aunque no se haya hecho nada por satisfacerlos.

- La suposición que se podría haber actuado de otro modo y, en el caso de un pecado ligado a una disposición, que se habría podido modificar. Este supuesto con frecuencia es implícito y dado por descontado y se manifiesta en aquellos casos en que uno se siente culpable por una propia disposición que se juzga perversa, aunque no se lleve a cabo. En cambio, si no se asume implícitamente que no se puede hacer nada por cambiar, se podría considerar la propia perversión como una desgracia y como moralmente digno de elogio el hecho de no llevarla a cabo.

5.1 Las disposiciones a la acción en la culpa deontológica

La disposición a la acción en la culpa de tipo deontológico es múltiple:

- Confesar, reconocer, por tanto, que se ha transgredido una norma moral que se debiera haber respetado.
- Excusarse, pedir perdón, por tanto, señalar el arrepentimiento y la disposición a la sumisión, es decir a restablecer la propia voluntad de obedecer.
- Prevenir otras posibles culpas, lo que implica que el “culpable” tenderá a valorar los propios actos de modo severo. La orientación inculpatoria puede ser tanto hacia otras posibles culpas, como hacia la culpa en cuestión, en relación a la cual se puede evitar dar justificaciones que aparecen a ojos del sujeto intentos que agravarían la propia culpa.
- Purificarse, por ejemplo a través de rituales de limpieza (Zhong y Liljenquist, 2006; Lee y Schwarz, 2011). No es casualidad que en todas las religiones a fin de purificar la conciencia de los pecados se recurra a lavados del cuerpo. El bautismo es un lavado que purifica del pecado original que es el pecado deontológico por excelencia puesto que consiste en un acto puro de desobediencia a Dios. De *hybris*, de orgullo, es pretender saber mejor que Dios lo que es el Bien y el Mal. Como veremos más adelante, el sentimiento de culpa deontológico va acompañado fácilmente de la sensación de estar contaminados por sustancias asquerosas. Se ha puesto de relieve el efecto *Macbeth* (Zhong y Liljenquist, 2006), según el cual una amenaza a la pureza moral lleva consigo la exigencia de lavarse y como la limpieza física alivia las consecuencias del comportamiento inmoral y reduce la amenaza a la propia imagen moral (Lee y Schwarz, 2011). Este efecto parece más significativo en caso de sentimiento de culpa deontológico, que altruista (D'Olimpio y F. Mancini, 2014; ver más adelante).

5.2 Las características psicológicas de las normas morales introyectadas

Pero cuando hablamos de normas morales transgredidas en el sentimiento de culpa deontológico, ¿a qué nos referimos exactamente, y en qué se diferencian de las otras normas, como, por ejemplo, las deónticas?

Podemos afirmar, en primer lugar, que las normas morales son normas deónticas y como tales limitan la libertad entre elecciones posibles. Tradicionalmente, se han considerado distintas de otras normas deónticas, como las convencionales, por ejemplo las normas de la buena educación o las reglas del tenis, por cuatro razones reconducibles a la llamada *Moral Signature* (cfr. Haidt y Joseph, 2004). Las normas morales, en efecto, son universales, inmodificables, su transgresión se considera habitualmente más grave que la transgresión de las normas convencionales, tienen que ver en último término con el bien y el respeto de los demás. Se consideran universales, porque valen para todos. Por ejemplo, la norma por la cual la pedofilia es moralmente reprochable, se considera válida para todos los seres humanos, es decir la deben respetar todos, independientemente de la cultura de pertenencia, de la época histórica, de la edad o de otras características individuales. Las normas morales se consideran igualmente inmodificables. Por ejemplo, en el supuesto que una ley permitiese la pedofilia, se consideraría inmoral. Ser consideradas universales e inmodificables, hace que las normas morales se vivan como si fuesen leyes de la naturaleza. Su transgresión se considera, por esto, más grave que la transgresión de las normas convencionales y se refieren solo al bien de los demás.

Según la *Moral Signature*, las normas convencionales, al contrario, son contingentes, es decir dependen del ambiente sociocultural, por ejemplo eructar durante la comida es inadecuado en nuestra cultura, pero parece que los esquimales lo consideran una forma adecuada de manifestar el huésped su aprecio por la comida ofrecida. Las normas convencionales son modificables, por ejemplo las reglas del tenis pueden modificarse por acuerdo de los miembros de un club. Su transgresión habitualmente no se considera particularmente grave, por ejemplo eructar durante la comida puede suscitar críticas o hilaridad, pero no una condena moral. Según la *Moral Signature*, las normas convencionales no buscan el bien de los demás; por ejemplo, la norma “cuando se come no se deben apoyar los codos en la mesa”, defiende el espacio entre los comensales, pero decir que defiende su bien, parece exagerado.

5.3 ¿Qué dice la investigación respecto a la *Moral Signature*?

¿Las normas morales son verdaderamente consideradas universales? Algunas investigaciones parece que no someten a discusión la idea de que las normas morales introyectadas se perciban como universales. Por ejemplo, Kelly, Stich, Haley, Eng y Fessler (2007) demuestran que se juzga moralmente culpable al oficial de una petrolera que decide aplicar una dura pena corporal a un marinero que se ha dormido durante el turno de guardia. Pero se le habría juzgado no culpable, o menos culpable, si en lugar de estar a bordo de un petrolero de nuestra época se hubiese

encontrado en un velero del año 600 (época en que en cambio era costumbre aplicar este tipo de castigos). Este dato, sin embargo, no pone necesariamente en discusión la idea que las normas morales puedan ser consideradas universales. En efecto, es oportuno distinguir dos tipos de juicio: una cosa es decir que en el año 600 era adecuado aplicar duras penas corporales, mientras no lo es en nuestros días; otra cosa es decir que el oficial del año 600 no era moralmente culpable, porque estaba convencido en perfecta buena fe de la corrección de su modo de actuar, que era coherente con la moral de la época, pero este segundo juicio no afirma que la moral de la época fuese “justa”. Es plausible que las respuestas de los participantes al estudio de Kelly et al. (2007) sean de este segundo tipo. El primer juicio implicaría que las normas morales pueden relativizarse, mientras que el segundo relativiza el juicio del oficial tomando en cuenta lo que le parecía justo, pero no implica que la conducta del oficial lo fuese. Para ello, basta pensar en la pedofilia. Si llegásemos a saber que en una población perdida en una remota isla del Pacífico, estuviera permitida la pedofilia, probablemente no condenaríamos a quienes la practican, pero continuaríamos considerando inmoral la pedofilia y, tal vez, intentaríamos modificar la moralidad de los isleños.

¿Las normas morales son verdaderamente consideradas inmodificables y las convencionales modificables? Probablemente sea más adecuado darle la vuelta a la pregunta: ¿quién está autorizado a cambiar las normas y bajo qué condiciones? La oportunidad de esta pregunta deriva de la confrontación entre los datos. Las investigaciones de Kelly et al. (2007) concluyen que el oficial de la petrolera sería juzgado no culpable, o menos culpable, si hubiese infligido la pena corporal por orden del comandante. Las famosas investigaciones de Milgram (por ejemplo, 1974) confirman que la autoridad, personificada en un científico, puede convertir en moralmente permitidas conductas perjudiciales para los demás. Esto parece sugerir que las normas morales se consideran modificables por una autoridad humana y que, por tanto, no se viven de la misma manera que las leyes naturales y que, al menos en este aspecto, no se pueden distinguir de las normas convencionales.

Al contrario, otros resultados sugieren que las normas morales no pueden ser modificadas por una autoridad humana. Por ejemplo, las investigaciones de Nucci y Turiel (1978) y Nichols (2002) ponen de manifiesto que los niños de la escuela elemental no reconocen a la maestra la autoridad de hacer moralmente permitido tirar de los pelos a los compañeros, mientras le reconocen la autoridad de cambiar la norma de buena educación “no se mastica chicle en clase”. El contraste entre los resultados probablemente se puede resolver si se tiene en cuenta la relación entre el grado de prestigio de la autoridad y la importancia moral de la norma. La importancia moral de una norma parece depender de la medida en que la infracción de una norma en concreto transgrede lo que parece como orden natural. El grado de credibilidad depende de la medida en que las normas de la autoridad parecen expresión del orden natural, del curso de la historia, de un bien supremo o de la voluntad de Dios. El Papa puede modificar la norma de no matar y enviar a los

cruzados a matar infieles, si se asume que habla en nombre de Dios. A la maestra, en cambio, no se le reconoce la autoridad para cambiar la norma moral “no se debe tirar de los pelos a los compañeros”, sino solo la de “no se debe masticar chicle en clase”. Por lo tanto la diversa capacidad de modificar las normas morales y convencionales es relativa a la autoridad de quien cambia la norma y a la importancia moral de la misma.

¿El contenido de las normas morales introyectadas se refiere únicamente al bien de los demás? Efectivamente muchas normas morales introyectadas son relativas al bien y a los derechos de los demás, por ejemplo, no matar, no robar, no causar sufrimiento inútil. Otras, por el contrario, aun pudiendo ser también introyectadas, no guardan relación con los demás (cfr. la Moral Foundation Theory¹ –MFT– Haidt y Joseph, 2004; Graham y Haidt, 2012). Por ejemplo, algunas normas religiosas², como los primeros tres de los diez mandamientos, a saber: 1- “Yo soy el Señor tu Dios, no tendrás otro Dios más que a mí. 2- No pronunciarás el nombre de Dios en vano, y 3- Santificarás las fiestas”, regulan explícita y únicamente la relación con la divinidad, no con las otras personas. Hay normas morales introyectadas que se refieren a conductas sexuales que no implican daños o violaciones de nadie, por ejemplo la cópula con animales, el incesto consentido entre adultos sin riesgo de procreación, la masturbación, la homosexualidad.

5.4. Diferencia entre vergüenza y sentimiento de culpa deontológico

La diferencia principal entre culpa deontológica y vergüenza se halla en los fines implicados. La culpa deontológica nace, o consiste, en la asunción de haber trasgredido una norma moral. La vergüenza, en cambio, depende, o consiste, fundamentalmente en una afectación de la imagen, en definitiva de estar haciendo el ridículo o de quedar mal (Castelfranchi, 2005). Aristóteles (cit. en Smith, Webster, Parrot y Eyre, 2002), definía la vergüenza como “la imagen mental de desgracia” y “dolor o repulsión por cosas sucias... que pueden hacernos caer con mucha probabilidad en el descrédito”. Platón la definía como “el miedo a una mala reputación”. Darwin la relacionaba casi exclusivamente con el juicio de los demás. Smith et al. (2002) concluyen una serie de experimentos sosteniendo que, para avergonzarse, se debe asumir estar expuestos al juicio de otros. El juicio del que el avergonzado se siente objeto puede ser tanto un juicio de inmoralidad, como de incompetencia. Mientras, la culpa se refiere al juicio de la propia conciencia y es un juicio de inmoralidad, más que de incompetencia. El bien conocido criterio distintivo de Tangney (1998), según la cual la culpa se referiría a las acciones, y la vergüenza al self, se presta a diversas críticas. En primer lugar, Smith et al. (2002) subrayan que los relatos de culpa, referidos por los sujetos experimentales de Tangney, hacen referencia a culpas de escasa importancia y, por tanto plausiblemente, no conllevan la implicación del self en el juicio negativo. Además, no es infrecuente el caso de personas que, como consecuencia de sus propias acciones, se sienten llevados al suicidio. La punición por las culpas no está dirigida a la acción sino

contra la persona del culpable (Sunstein, 2005). La vergüenza presupone el desvelamiento de un aspecto negativo; no nos avergonzamos de algo que se sabe, que ya es de conocimiento general; mientras que sí podemos sentir culpa por algo aunque sea bien notorio. Parece plausible avergonzarse por una culpa, pero es difícil avergonzarse por una culpa realmente grave. Se puede sentir vergüenza y culpa por haber robado 10 euros a un amigo, pero es difícil avergonzarse por haber matado a tres personas en un robo, mientras que se puede estar gravemente arrepentido. Es decir, parece que nos avergonzamos de culpas que demuestran mezquindad, pero parece que de las culpas graves no nos avergonzamos.

5.5 Pruebas empíricas de la diferencia entre sentimiento de culpa altruista y deontológica, y más en general entre las dos morales

Diversas investigaciones han demostrado que estos dos sentimientos de culpa son distintos tanto desde un punto de vista comportamental como neuronal. Se han llevado a cabo una primera serie de estudios sobre elecciones morales, utilizando el “dilema del trolley” (Foot, 1967). En su forma original, el dilema del trolley propone imaginarse que un vagón ferroviario corre sin control por una vía donde se hallan cinco personas que resultarán atropelladas y muertas, si nadie detiene el carrito. Se les pregunta a los sujetos si activarían las agujas de cambio, desviando el carrito por otra vía donde se halla otra persona sola, que en este caso resultará ciertamente atropellada y muerta.

Este dilema es particularmente interesante por la distinción entre las dos culpas. En efecto, pide a los participantes escoger entre dos opciones incompatibles, que a la luz de cuanto hemos visto hasta aquí se pueden definir una como altruista/humanitaria y la otra como deontológica. La opción altruista/humanitaria consiste en mover las agujas de cambio y causar la muerte de una persona a fin de salvar las otras cinco. Sin embargo, mover las agujas equivale a otorgarse la responsabilidad de modificar el curso predeterminado de los acontecimientos, es decir a intervenir modificando el orden natural. La opción deontológica implica dejar de intervenir en el cambio de agujas y dejar que mueran las cinco personas, pero no se asume la responsabilidad de modificar el orden natural de los acontecimientos y por tanto se respeta el principio deontológico *Not Play God*. Según Sunstein (2005) este principio permite explicar la preferencia moral por la inacción que se suele dar típicamente en estos dilemas, puesto que la acción interfiere con el orden natural.

De acuerdo con estos estudios, Gangemi y F. Mancini (2013) señalan que las personas que escogen no actuar tienden a justificar su elección en base al principio *Not Play God* (por ejemplo: “No puedo decidir sobre la vida o la muerte de nadie”), mientras que quien elige actuar se acoge a minimizar el sufrimiento ajeno, por tanto a un principio altruista/humanitario (por ejemplo “Mejor que muera una persona que cinco”). Además, los mismos autores ponen de manifiesto como la inducción de culpa deontológica genera una preferencia mayor por la inacción, mientras que la inducción de culpa altruista empuja a los participantes a escoger la acción (F.

Mancini y Gangemi, 2015). Un estudio de D'Olimpio y F. Mancini (2016) confirma el resultado añadiendo la prueba que la preferencia por las elecciones de omisión se adscribe al sentimiento de culpa deontológico y no a la vergüenza. Un ulterior estudio pone de manifiesto que la elección deontológica es mucho más frecuente si se pide a los sujetos que imaginen que están junto al cambio de agujas y que al lado tienen una figura de autoridad moral, por ejemplo un juez o un policía. Sucede lo contrario si se pide a los sujetos que se imaginen cerca del cambio y próximos a las cinco personas. En el primero de los casos, plausiblemente se induce acatamiento a la autoridad y por tanto el *Not Play God*, mientras que en el segundo caso la proximidad personal activa la empatía y esta, a su vez, la motivación altruista (Gangemi y F. Mancini, 2013).

Otros investigadores han encontrado que el respeto de la norma moral “No hay que mentir” puede frenar también el decir mentiras piadosas de las que derivaría un beneficio para el engañado y un pequeño daño para el que engaña, al igual que las “mentiras de Pareto” de las que tanto el engañado como el mentiroso sacarían un provecho. El respeto de la norma moral, por tanto, parece poder sobreponerse al efecto de la disposición altruista y cooperativa (Biziou-van-Pol et al., 2015).

En la misma dirección cabe incluir los resultados del estudio de Basile y F. Mancini (2011), donde los autores activan por separado los dos tipos de culpa usando como estímulos expresiones faciales (i.e. las fotos de Ekman) y frases del diálogo interno asociadas típicamente a uno de los dos sentimientos de culpa. Por ejemplo, para la culpa deontológica, rostros airados y despectivos con frases del tipo “¡Cómo he podido hacer esto...!”; mientras que, para la culpa altruista, caras tristes con frases del tipo “¡Cómo he podido dejarla sola!”. Además, Basile y colaboradores (2011), en un estudio que ha utilizado la resonancia magnética funcional (fMRI), con el objetivo de identificar el sustrato neuronal de los dos sentidos de culpa, han detectado una activación de la ínsula y de la corteza cingulada anterior en la condición de culpa deontológica, y de las áreas prefrontales mediales en la condición de culpa altruista. Estos resultados son particularmente interesantes no solo porque ponen de manifiesto que los dos tipos de culpa pueden ser “trazados” sobre circuitos cerebrales diversos y, por tanto, constituyen dos emociones diversas, sino también por las áreas específicas implicadas en los dos sentimientos de culpa. En efecto, las áreas prefrontales mediales que se activan con la culpa altruista, se activan igualmente en tareas de teoría de la mente y se asocian a la representación de las intenciones ajenas (Blair, 1995 o Shallice, 2001) así como a la experiencia de empatía y compasión. Son pues, áreas implicadas en la comprensión de la mente de la víctima (J. Moll et al., 2005). La ínsula, que se activa con la culpa deontológica, se asocia, en cambio, a experiencias de asco y auto-reproche (Rozin, Haidt y McCauley, 2000). De ahí deriva la hipótesis que haya una relación especial entre asco y sentimiento de culpa deontológico.

6. La relación entre sentimiento de culpa deontológico y asco

En general, de la constatación que en todas las religiones, los pecados manchan la conciencia y el lavado la purifica, la literatura científica ha deducido la existencia de una fuerte relación entre sentimiento de culpa y asco (Lee y Schwarz, 2011). Diversos estudios han confirmado, por ejemplo, la relación entre los componentes físicos del asco, la contaminación moral y la necesidad de lavarse (cfr. Doron, Sar-El, Mikulincer, 2012). A este propósito Zhong y Liljenquist (2006) han descrito el efecto “Lady Macbeth”, es decir que “una amenaza a la pureza moral implica la exigencia de lavarse” y que la limpieza física aligera las consecuencias del comportamiento inmoral y reduce la amenaza a la propia imagen moral (Lee y Schwarz, 2011; Schnall, Benton y Harvey, 2008; Schnall, Haidt, Clore y Jordan, 2008)

Sin embargo, otros estudios no han replicado este efecto (e.g., Earp, Everett, Madva y Hamlin, 2014; Gámez, Díaz, Marrero, 2011; Fayard, Basi, Bernstein y Roberts, 2009). La diversidad de resultados obtenidos se puede explicar si se considera que el efecto Macbeth se debe a un único componente deontológico, el del sentimiento de culpa, y no al altruista. En todos los estudios citados, en efecto, no se habían controlado los dos componentes, altruista y deontológico, sino que se hablaba genéricamente de sentimiento de culpa. En efecto, en un reciente estudio, la inducción del sentimiento de culpa deontológico, pero no el del altruista, ha implicado el efecto “Lady Macbeth” (D’Olimpio y F. Mancini, 2014). Este estudio se ha replicado (Ottaviani, Collazoni, D’Olimpio, Moretta y Mancini, 2018; Otaviani, Mancini, Provenzano, Collazoni y D’Olimpio, 2018) para obtener la confirmación de que la inducción del sentimiento de culpa deontológico, pero no la del altruista, implica además de escrupulosos lavados, la activación fisiológica típica del asco, detectada mediante la variabilidad de la frecuencia cardíaca (Heart Rate Variablesty - HRV).

A corroborar estos resultados viene otro estudio que ha utilizado la tDCS (estimulación transcranica de corriente directa continua, Ottaviani et al., 2018). Estimulando la corteza de la ínsula se consigue la activación del parasimpático de modo totalmente compatible con la activación del asco, se aumenta la disponibilidad de palabras relativas a la limpieza, se induce la tendencia a sentir asco. Pero sobre todo se induce la rigidez de los juicios deontológicos en situaciones como por ejemplo: “considera una chica que ignorando las órdenes del padre coge el coche después del horario de vuelta a casa”, o bien “considera un político que usa el dinero de los impuestos para ampliar su propio apartamento”, pero no las de tipo altruista, en situaciones como: “considera un chico que coloca una serie de trampas para matar los gatos callejeros del barrio”, o bien “considera una chica que echa su café caliente sobre el vestido de una mujer que está saliendo con su exnovio”.

Finalmente, en otro estudio (Basile, Guerrieri y Mancini, 2017) se ha observado cómo la inducción de asco implica una preferencia por elecciones deontológicas en el dilema del trolley versión cambio.

En apoyo de la estrecha relación entre sentimiento de culpa deontológico y asco encontramos otros datos. Tanto el asco como el sentimiento de culpa reducen el rango del sí mismo en la escala de la Social Cognitive Chain of Being (SCCB, Kim, Thibodeau y Jorgensen, 2011). La SCCB representa la tendencia de los seres humanos a organizar el propio mundo moral a lo largo de una dimensión vertical, que sitúa en la parte alta a quien merece obediencia y respeto, y en la parte baja a quien debe obediencia y respeto y más bajo todavía a quien merece desprecio (Brandt y Reyna, 2011).

Pero podría existir una relación más específica entre el sentimiento de culpa deontológico, y no el altruista, y el rango en la SCCB. No disponemos por el momento de datos dirimientes al respecto, sino solo de algunos indicios interesantes. Por ejemplo, la inducción del sentimiento de culpa deontológico reduce los rechazos de ofertas injustas en el *Ultimatum Game* en tercera persona³, a diferencia de lo que sucede con la inducción del sentimiento de culpa altruista y también de la vergüenza (F. Mancini y A. Mancini, 2015). Esto sugiere que la inducción del sentimiento de culpa deontológico reduce el rango que se da en la SCCB, es decir que se siente menos llevado a hacer prevalecer la justicia. Paralelamente, si nos colocamos en un papel de autoridad, entonces nos sentimos menos obligados al respeto del principio *Not Play God/Not tamper with Nature*, y hasta es más probable que nos sintamos más legitimados a intervenir en situaciones de responsabilidad, como, por ejemplo, se observa en dilemas morales, como los del trolley, donde se llevan a cabo más elecciones consecuencialistas que omisivas (Pulsinelli y F. Mancini, *State of Mind*, 2017). Sentir sentimiento de culpa deontológico, pero no altruista, y contaminarse de sustancias asquerosas parece no tener pues el mismo efecto en la posición del self en la jerarquía moral.

7. Conclusiones

En este artículo hemos argumentado a favor de la existencia de dos sentimientos distintos de culpa. La tesis se diferencia de las tradicionales, intrapsíquica e interpersonal, por dos razones principales. En primer lugar porque es una tesis dualista, y no monista, es decir afirma la imposibilidad de reducir un sentimiento de culpa al otro. La segunda porque se trata de una tesis cognitivista, porque reconduce el sentimiento de culpa a objetivos y supuestos del individuo y no, por ejemplo, a conflicto entre partes del aparato psíquico o a funciones sociales e interpersonales del sentimiento de culpa.

La tesis tiene algunas implicaciones. Una referida a la psicología de las emociones y, en particular, a la estrecha relación que existe entre sentimiento de culpa deontológico y asco, pero no entre sentimiento de culpa altruista y asco. Esto parece interesante por dos motivos. En primer lugar, parece explicar por qué el efecto “Lady Macbeth” aparece en algunas investigaciones, pero no en otras. En efecto, si no se tiene en cuenta la distinción entre los dos sentimientos de culpa, es posible que en algunos grupos experimentales se haya puesto en juego

prevalentemente el sentimiento de culpa altruista y en otras el sentimiento de culpa deontológico.

En segundo lugar, la tesis sugiere que los dos sentimientos de culpa pueden provenir de dos recorridos evolutivos diversos. El sentimiento de culpa altruista, y más en general la moral altruista, podría derivar de la motivación de cuidado, como sugiere por ejemplo Tomasello (2016), mientras el sentimiento de culpa deontológico, y la moral deontológica, podrían derivar de la motivación a rechazar y evitar sustancias repelentes para salvaguardar lo que es puro de contaminaciones impuras.

Otras implicaciones se refieren a la clínica. Varias investigaciones (resumidas en parte en Mancini, 2016) demuestran el papel del sentimiento de culpa deontológico, pero no el altruista, en el trastorno obsesivo-compulsivo y contribuyen a entender por qué, en este trastorno, el sentimiento de culpa y asco se hallan tan estrechamente conectados, hasta el punto de parecer intercambiables. De acuerdo con otras investigaciones, del grupo del *Mastery and Control Theory* (CMT; cfr. Weiss, Sampson y The Mount Zion Psychotherapy Research Group, 1986; Weiss, 1993, Gazzillo, 2016), el sentimiento de culpa interpersonal sería más semejante al sentimiento de culpa altruista que al deontológico, que jugaría un papel importante en algunos casos de trastorno depresivo mayor.

Otra posible implicación clínica se refiere a los antisociales y en particular a los psicópatas. Una tesis muy extendida, por ejemplo, Blair (1995) sugiere que estos pacientes se caracterizan por un déficit de empatía. En realidad estos pacientes, si se estimulan adecuadamente están en condiciones de sentir empatía, como se deduce, por ejemplo, de las investigaciones de *neuroimaging* de Keysers (2014). Mancini, Capo y Colle (2009), después de haber considerado diversas investigaciones, sugieren que los antisociales se caracterizan por una profunda desconfianza en la autoridad moral y que esto deriva en una intolerancia sistemática e invasiva hacia cualquier norma moral. La tendencia a inhibir la empatía, y en consecuencia las motivaciones altruistas, derivaría de una necesidad defensiva. La activación de sentimientos y fines prosociales, como la empatía y el altruismo, implicarían el riesgo de quedarse desarmados frente a los intentos de prevaricación.

La distinción entre los dos sentimientos de culpa evoca la distinción filosófica y psicológica entre moral consecuencialista y deontológica (Greene et al., 2009), así como la psicologico-social entre los diversos dominios morales de la MFT (Haidt y Joseph, 2004; Graham y Haidt, 2012) y la psicológico-evolutiva entre la moral de la *justicia* (Kohlberg, 1981) y la moral del *cuidado* (Gilligan, 1993). La diferencia entre nuestra distinción y las otras, es que nosotros tratamos de basar los dos sentimientos de culpa, y los correspondientes dominios morales, sobre los motivos y las representaciones del individuo y no sobre procesos psicológicos que conducen a un juicio moral más que a otro, como tampoco sobre su función interpersonal y social.

El límite principal de nuestra tesis es que todas las investigaciones en que se funda, se han llevado a cabo en Italia y en consecuencia con personas provenientes

de una cultura fuertemente influenciada por el catolicismo. Este límite, sin embargo, está mediatizado por dos consideraciones. La primera es que nuestra distinción está en consonancia con distinciones clásicas del pensamiento filosófico y psicológico, que ya hemos mencionado más arriba y que son transculturales. La segunda es que, aunque exista *potencialmente* la posibilidad de acceder a los diversos principios morales, numerosos estudios demuestran que en la práctica las personas pueden usar preferentemente unos principios más que otros: los principios que inspiran los juicios morales varían de hecho según el sexo (Gilligan, 1982), el estatus social y la orientación política (Haidt, Koller y Dias, 1993), además de la religión (cfr. Piazza, 2012).

Notas

- 1 La *Moral Foundations Theory* propuesta inicialmente por Haidt y Joseph (2004) y posteriormente profundizada por Graham y Haidt (2012) identifica cinco dominios morales: cuidado, equidad, lealtad, autoridad, santidad. El interés de estas investigaciones y posteriores teorizaciones, reside en haber abierto el estudio de la psicología moral a dimensiones que la influencia de la cultura liberal-anglosajona había llevado a ignorar o a excluir. La psicología moral no se refiere solo a la dimensión horizontal, referida a los otros, sino también a la dimensión vertical, referida a valores supra-individuales.
- 2 Una norma religiosa puede ser introyectada, es decir un creyente puede tener la finalidad de respetarla y esta finalidad puede ser terminal, es decir no instrumental para otra cosa que el respeto a Dios.
- 3 En el *Ultimatum Game* el llamado distribuidor (*proposer*) recibe una suma que tiene que compartir con el receptor (*responser*). El distribuidor puede decidir la cantidad que quiere dar al receptor y la que quiere quedarse para sí. El receptor puede decidir aceptar o rechazar la propuesta. Si la rechaza ninguno de los dos recibe nada. Hay que hacer notar que en el *ultimatum game*, una propuesta puede considerarse justa, por ejemplo si es del 50% para cada uno, o injusta, si por ejemplo el distribuidor ofrece solo el 20% al receptor, pero las propuestas siempre son financieramente ventajosas para el receptor, porque la alternativa es quedarse sin nada, y, por tanto, quien la rechaza lo hace exclusivamente por razones de justicia. En la versión llamada de tercera persona, utilizada en el experimento citado, la decisión de aceptar o rechazar la propuesta del distribuidor le correspondía a un juez que decidía en lugar del receptor, sin que le supusiese ningún beneficio. En el experimento, los participantes en los que se había insuflado dignidad moral y aquellos en los que se había inducido sentimiento de culpa altruista, consideraban injustas e inaceptables las propuestas que los sujetos no se sentían con derecho de rechazarlas, aun considerándolas injustas.

Referencias bibliográficas

- Basile B., Guerrieri, M. G. y Mancini F. (2017). La contaminazione disgustosa rende più rispettosi della deontologia. Recuperado de: <http://www.stateofmind.it>.
- Basile, B. y Mancini, F. (2011). Eliciting guilty feelings: A preliminary study differentiating deontological and altruistic guilt. *Psychology*, 2, 98-102. <http://dx.doi.org/10.4236/psych.2011.22016>
- Basile, B., Mancini, F., Macaluso, E., Caltagirone, C., Frackoviack, R. y Bozzali, M. (2011). Deontological and altruistic guilt: Evidence for neurobiological different substrates. *Human Brain Mapping*, 32, 229-239. <https://doi.org/10.1002/hbm.21009>
- Baumeister, R. F., Stillwell, A. M. y Heatherton, T. F. (1994). Guilt: An interpersonal approach. *Psychological Bulletin*, 115, 243-267. <http://dx.doi.org/10.1037/0033-2909.115.2.243>

- Bekoff, M. y Pierce, J. (2010). *Wild justice: The moral lives of animals*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Benedicto XVI (2013, February, 6) [General audience]. Paul VI Audience Hall, Vatican.
- Biziou-van-Pol, L., Haenen, J., Novaro, A., Occhipinti-Liberman, A. y Capraro, V. (2015). Does telling white lies signal pro-social preferences? *Judgment and Decision Making*, 10, 538-548. <https://bit.ly/2XBqmiC>
- Blair, R. J. (1995). A cognitive developmental approach to morality: Investigating the psychopath. *Cognition*, 57, 1-29. <https://bit.ly/2Jnmg4G>
- Brandt, M. J. y Reyna, K. (2011). The chain of being: A hierarchy of morality. *Perspectives on Psychological Science*, 5, 428-446.
- Castelfranchi, C. (1994). I sensi di colpa. In C. Castelfranchi, R. Conte, R. D'Amico (a cura di), *I sensi di colpa*. Florencia, Italia: Giunti.
- Castelfranchi C. (2005). *Che figura!* Bologna, Italia: Il Mulino.
- D'Olimpio, F. y Mancini, F. (2014). Role of deontological guilt in obsessive-compulsive disorder-like checking and washing behaviors. *Clinical Psychological Science*, 2, 727-739. <https://doi.org/10.1177/2167702614529549>
- D'Olimpio, F. y Mancini, F. (2016). "Don't Play GoD!": Is inaction preference linked to obsessive compulsive characteristics? *Clinical Neuropsychiatry*, 13(6), 122-129.
- Doron, G., Sar-El, D. y Mikulincer, M. (2012). Threats to moral self-perceptions trigger obsessive compulsive contamination related behavioral tendencies. *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, 43, 884-890. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jbtep.2012.01.002>
- Earp, B. D., Everett, J. A. C., Madva, E. N. y Hamlin, J. K. (2014). Out, damned spot: Can the "Macbeth Effect" be replicated? *Basic and Applied Social Psychology*, 36, 91-98. <https://bit.ly/30rcqog>
- Fayard, J. V., Bassi A. K., Bernstein, D. M. y Roberts, B. W. (2009). Is cleanliness next to godliness? Dispelling old wives' tales: Failure to replicate Zhong and Liljenquist (2006), *Journal of Articles in Support of the Null Hypothesis*, 6(2), 21-30.
- Foot, P. (1967). The problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review*, 5, 5-15.
- Gámez, E., Díaz, J. M. y Marrero, H. (2011). The uncertain universality of the Macbeth effect with a Spanish sample. *Spanish Journal of Psychology*, 14, 156-162. http://dx.doi.org/10.5209/rev_SJOP.2011.v14.n1.13
- Gangemi, A. y Mancini, F. (2013). Moral choices: The influence of the do not play God principle. En M. Knauff, M. Pauen, N. Sebanz y I. Wachsmuth (eds.), *Cooperative minds: Social Interaction and group dynamics. Proceedings of the 35th Annual Meeting of the Cognitive Science Society* (pp. 2973-2977). Austin, TX: Cognitive Science Society.
- Gazzillo, F. (2016). *Fidarsi dei pazienti*. Milán, Italia: Raffaello Cortina.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gilligan, C. (1993). *In a different voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Graham, J. y Haidt, J. (2012). Sacred values and evil adversaries: A moral foundations approach. In P. Shaver y M. Mikulincer (eds.), *The social psychology of morality: Exploring the causes of good and evil* (pp. 11-31). Nueva York, NY: APA Books.
- Greene, J. D., Cushman, F. A., Stewart, L. E., Lowenberg, K., Nystrom, L. E. y Cohen, J. D. (2009). Pushing moral buttons: The interaction between personal force and intention in moral judgment. *Cognition*, 111, 364-371. <http://dx.doi.org/10.1016/j.cognition.2009.02.001>
- Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108, 814-834. <http://dx.doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- Haidt, J. y Joseph C. (2004). Intuitive ethics: How innately prepared intuitions generate culturally variable virtues. *Daedalus*, 133, 55-66. <https://doi.org/10.1162/0011526042365555>
- Haidt, J., Koller, S. y Dias, M. (1993). Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog? *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 613-628. <http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.65.4.613>
- Hauser, M. D. (2006). *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong*. Nueva York, NY: Ecco/Harper Collins.
- Kelly, D., Stich, S., Haley, K. J., Eng, S. J. y Fessler, D. M. T. (2007). Harm, affect, and the moral/conventional distinction. *Mind & Language*, 22, 117-131. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0017.2007.00302.x>
- Keysers, C. (2014, septiembre). *Il cervello empatico*. Estratti del XVII Congresso SITCC. Genova, Italia.
- Kim, S., Thibodeau, R. y Jorgensen, R. S. (2011). Shame, guilt, and depressive symptoms: A meta-analytic review. *Psychological Bulletin*, 137, 68-96. <http://dx.doi.org/10.1037/a0021466>
- Knobe, J. y Doris, J. (2010). Responsibility. En J. Doris and The Moral Psychology Research Group (eds.), *The moral psychology handbook* (pp. 321-354). Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.

- Kohlberg, L. (1981). *The philosophy of moral development, moral stages and the idea of justice, essays on moral development*. San Francisco, CA: Harper and Row.
- Lee, S. W. S. y Schwarz, N. (2011). Wiping the Slate Clean: Psychological Consequences of Physical Cleansing. *Current Directions in Psychological Science*, 20, 307-311. <https://doi.org/10.1177/0963721411422694>
- Lerner, J. S. y Keltner, D. (2001). Fear, anger and risk. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1, 146-159. <http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.81.1.146>
- Mancini, F. (1997). Il senso di colpa. *Psicoterapia*, 9, 12-27. Mancini F. (2016). *La mente ossessiva*. Milán, Italia: Raffaello Cortina.
- Mancini, F., Capo, R. y Colle, L. (2009). La moralità nel disturbo antisociale di personalità. *Cognitivismo Clinico*, 6, 161-177.
- Mancini, F. y Gangemi, A. (2015). Deontological guilt and Obsessive Compulsive Disorder. *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, 49, 157-163. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jbtep.2015.05.003>
- Mancini, F. y Mancini, A. (2015). Do not play God: Contrasting effects of deontological guilt and pride on decision-making. *Frontiers in Psychology*, 6, 1251. <http://dx.doi.org/10.3389/fpsyg.2015.01251>
- Milgram, S. (1974). *Obedience to authority: An experimental view*. Nueva York, NY: Harper and Row.
- Moll, J., de Oliveira-Souza, R., Moll, F. T., Ignacio, F. A., Bramati I. E., Caparelli-Daquer, E. M. y Eslinger, P. J. (2005). The moral affiliations of disgust: A functional MRI study. *Cognitive and Behavioral Neurology*, 18, 68-78.
- Nichols, S. (2004). *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgement*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- O'Connor, L. E., Berry, J. W. y Weiss, J. (1999). Interpersonal guilt, shame, and psychological problems. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 18, 181-203. <http://dx.doi.org/10.1521/jscp.1999.18.2.181>
- O'Connor, L. E., Berry J. W., Weiss, J., Bush, M. y Sampson H. (1997). Interpersonal guilt: The development of a new measure. *Journal of Clinical Psychology*, 53, 73-89. <https://bit.ly/2XB0WRX>
- Ottaviani, C., Collazzoni, A., D'Olimpio, F., Moretta, T. y Mancini, F. (2018). I obsessively clean because deontological guilt makes me feel physiologically disgusted! *Journal of Obsessive-Compulsive and Related Disorders*, 20, 21-29. <https://doi.org/10.1016/j.jocrd.2018.01.004>
- Ottaviani, C., Mancini, F., Provenzano, S., Collazzoni, A. y D'Olimpio, F. (2018). Deontological morality can be experimentally enhanced by increasing disgust: A transcranial direct current stimulation study. *Neuropsychologia*, 119, 474-481. <http://dx.doi.org/10.1016/j.neuropsychologia.2018.09.009>
- Parisi, D. (1977). Affetto. *Giornale Italiano di Psicologia*, 5, 127-142.
- Piazza, J. (2012). "If you love me keep my commandments": Religiosity increases preference for rule-based moral arguments. *International Journal for the Psychology of Religion*, 22, 285-302. <https://bit.ly/2XSx4jw>
- Pollo, S. (2008). *La morale della natura*. Roma, Italia: Laterza.
- Pulsinelli, D. y Mancini, F. (2017, mayo 26). Il dilemma del trolley: il rango elevato rende più liberi dal Not Play God? *State of Mind. Il giornale delle scienze psicologiche*. Recuperado de: <https://bit.ly/2LIYIsF>
- Prinz, J. y Nichols S. (2010). Moral emotions. En J. Doris (ed.), *Moral psychology handbook* (pp. 111-148). Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Ritov, I. y Baron, J. (1990). Reluctance to vaccinate: Omission bias and ambiguity. *Journal of Behavioral Decision Making*, 3, 263-277. <http://dx.doi.org/10.1002/bdm.3960030404>
- Rozin, P., Haidt, J. y McCauley, C. R. (2000). Disgust. En M. Lewis, J. Haviland- Jones (eds.), *Handbook of emotions* (2nd ed.) (pp. 653-673). Nueva York, NY: Guilford Press, pp. 673-653.
- Schnall, S., Benton, J. y Harvey, S. (2008). With a clean conscience cleanliness reduces the severity of moral judgments. *Psychological Science*, 19, 1219-1222. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9280.2008.02227.x>
- Schnall, S., Haidt, J., Clore, G. L. y Jordan, A. H. (2008). Disgust as embodied moral judgment. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34, 1096-1109. <http://dx.doi.org/10.1177/0146167208317771>
- Shallice, T. (2001). Theory of mind and the prefrontal cortex. *Brain*, 124, 247-248. <https://bit.ly/2LcNgX2>
- Smith, R. H., Webster, J. M., Parrot, W. G. y Eyre, H. L. (2002). The role of public exposure in moral and nonmoral shame and guilt. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83, 138-159. <https://bit.ly/2LG6J1s>
- Stich, S. P., Doris, J. M. y Roedder, E. (2010). Altruism. En J. M. Doris and The Moral Psychology Research Group (eds.), *The moral psychology handbook* (pp.147-205). Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Sunstein, C. R. (2005). *Moral heuristics*. *Behavioral and Brain Sciences*, 28, 531-573. <https://bit.ly/2NGNuaR>
- Tangney, J. P. (1998). How does guilt differ from shame? In J. Bybee (ed.), *Guilt and children*. Nueva York, NY: Academic Press.
- Tomasello, M. (2016). *A natural history of human morality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Nucci, L. y Turiel, E. (1978). Social interactions and the development of social concepts in preschool children. *Child Development*, 49, 400-407. <http://dx.doi.org/10.2307/1128704>
- Warneken, F. y Tomasello, M. (2009). The roots of human altruism. *British Journal of Psychology*, 100, 455-471. <https://doi.org/10.1348/000712608X379061>
- Weiss, J. (1993). *How psychotherapy works: Process and technique*. New York: Guilford Press.
- Weiss, J. y Sampson, H. (1986). *The psychoanalytic process: Theory, clinical observation and empirical research*. Nueva York, NY: Guilford Press.
- Weiss, J., Sampson, H. y The Mount Zion Psychotherapy Research Group (1986). *The psychoanalytic process: Theory, clinical observation and empirical research*. Nueva York, NY: Guilford Press.
- Zhong, C. B. y Liljenquist, K. (2006). Washing away your sins: Threatened morality and physical cleansing. *Science*, 313, 1451-1452. <http://dx.doi.org/10.1126/science.1130726>