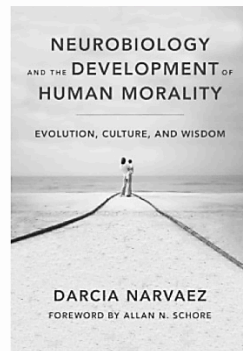


**NEUROBIOLOGÍA Y
DESARROLLO DE LA
MORALIDAD HUMANA**
Evolución, cultura y sabiduría

Por Darcia Narváez

Extracto de:

Narvaez, D. (2014). *Neurobiology
and the Development of Human
Morality*. W. W. Norton & Company.



INTRODUCCIÓN

Inicios

Era¹ una pregunta sencilla: ¿Podría ella explicar lo que había escrito en su trabajo? El profesor la felicitaba por su interesante reflexión sobre las lecturas asignadas. Pero, como si la hubiese alcanzado un rayo, su cerebro se paralizó, electrizado. Presa de un pánico incontrolado, se quedó muda. Mientras se iba poniendo de distintos colores, callada e incapaz de pensar o moverse, el profesor esperó pacientemente y finalmente habló por ella. Luego abandonó el aula, avergonzada, con una sensación que ya le resultaba familiar, después de muchos años de estudios. Ya tenía casi 30 años.

Desde el final de su niñez, esas experiencias de quedar con el "cerebro congelado", o su incapacidad para hablar sin guión, la perseguían. Sin embargo, cuando se encontraba con alguien, constantemente se evaluaba a sí misma en términos de inteligencia: ¿era tan brillante como esta o aquella persona? Aunque apenas podía expresarse en una conversación, esto le servía para asegurarse de que no era *tonta*, ni tarada, idiota, imbécil o cretina, las palabras que su padre solía utilizar para criticar a las personas con las que no estaba de acuerdo o que no hacían lo que él esperaba, como sus hijos. También había sido acosada por un familiar unos años mayor que ella, que se le acercaba con gestos agresivos y cada que podía le repetía que su segunda inicial, una "F", quería decir *fracasada*. Esos comentarios se prolongaron hasta bien entrada en su edad adulta, por lo cual los bloqueos mentales y las dudas sobre sí misma se convirtieron en parte de su persona, como un pesado lastre que, a través de recuerdos inconscientes, la hundía.

¿Influye esa clase de bagajes infantiles en la moralidad?² Según las principales tradiciones de la filosofía occidental, no. Según las mismas, mientras el razonamiento y la voluntad estén intactos las reacciones emocionales no importan. Por eso, cuando empecé a trabajar en el área de la psicología moral no creía que mis cargas infantiles tuvieran mayor

¹ Palmer, P. (2000). *Let your life speak: Listening for the voice of vocation*. San Francisco, CA: Jossey-Bass

² Uso las palabras *moralidad* y *ética* indistintamente, para referirme a cómo nos relacionamos con otros, incluyendo cómo compartimos los beneficios y cargas de vivir juntos como criaturas sociales (Rest, 1986).

relevancia. Como muchos otros, consideraba que la moral era una cuestión de razonamiento y voluntad. Según esa perspectiva kantiana, *lo que uno sienta o en quién se haya convertido* no cuentan, siempre que razones adecuadamente, tomes una decisión acertada y tengas una voluntad lo suficientemente fuerte como para llevarla a cabo. Mientras uno elija la acción correcta, con un propósito moral, la única forma de fracasar será si la voluntad flaquea al pasar a la acción. Aún hoy día, la idea de que la razón controla la acción es común entre filósofos y economistas (por ejemplo, en la "teoría de la elección racional"). También en el campo de la psicología moral, marcado por la filosofía moral, se ha privilegiado al razonamiento explícito, aunque su fundador, Jean Piaget, también midió el desarrollo de las estructuras mentales *implícitas* (o esquemas), sobre las cuales se basa el razonamiento explícito.

Cuando yo me incorporé al campo de la psicología del desarrollo moral, aunque todavía se hacía énfasis en la medición del razonamiento, mis trabajos abordaban los procesos implícitos³. En las últimas décadas, la psicología ha experimentado una especie de cambio de paradigma hacia la comprensión de que la mayor parte de la conducta humana se rige por procesos implícitos (aunque la integración con las teorías anteriores de la cognición implícita —como la de Freud, por ejemplo— aún no se ha logrado). Este libro trata de cómo los procesos implícitos se basan en nuestras capacidades neurobiológicas y gobiernan nuestro comportamiento moral.

El impulso para estas ideas fue la invasión estadounidense de Irak en 2003. Me intrigaba cómo podía ser tan fácil para una sociedad, o para sus dirigentes, destruir sin remordimientos a civiles inocentes (por el motivo que fuese). La justificación de la guerra parecía errada. ¿De dónde venía esa fiebre por la guerra y por qué se la consideraba "moral"? Por aquel entonces, me topé con libros que me llevaron a profundizar en la teoría evolutiva (H. Bloom, 1995; Konner, 2002). Aunque la noción del pecado original en mi educación religiosa (fundamentalista cristiana) me resultaba cuestionable, esta parecía encajar con la teoría evolutiva y proporcionar una adecuada explicación para ir a la guerra: La violencia y

³ El campo de la psicología, tal como empezó a emerger independientemente hacia finales de los años 1800, siempre estuvo consciente de los procesos implícitos, bien sea ignorándolos (la "caja negra" del conductismo), bien sea considerándolos innatos, o condicionados y apenas accesibles a través de la terapia (el "ello" freudiano). Con la revolución cognitiva de la psicología, se hizo un mayor énfasis en los procesos explícitos, prestando gran atención a lo que la gente decía sobre sí misma en entrevistas y encuestas. Hasta hace poco, los procesos implícitos eran considerados menos accesibles y confiables que el razonamiento y los autoinformes. Mi tutor y difunto esposo, James Rest, enfatizó la medición del razonamiento moral implícito o tácito. Mi tesis, dirigida por Paul van den Broek, estuvo enfocada en el recuerdo y comprensión de narraciones morales como forma indirecta de medir el pensamiento moral implícito.

el egoísmo forman parte de la naturaleza humana.

Pero a medida que empecé a profundizar en las investigaciones de la antropología y disciplinas afines, me surgieron más preguntas. En línea encontré los trabajos de James Prescott (1975, p.ej.). Él llamaba la atención sobre los efectos fisiológicos de la atención temprana sobre la salud mental, citando entre otros los estudios de Harry Harlow, Steve Suomi y William Mason, todo lo cual me llevó a entender que la teoría del apego no sólo trataba de modelos mentales psicológicos, sino también de cómo se esculpen las estructuras neurobiológicas. También descubrí el revelador libro sobre la infancia entre los cazadores-recolectores, por Barry Hewlett y Michael Lamb (2005). Uno de sus capítulos, escrito por Melvin Konner, resume las prácticas de crianza de los niños en las pequeñas bandas de cazadores-recolectores, el tipo de sociedad que los antropólogos suponen que representa el 99% de la historia del género humano, mostrando que sus prácticas de crianza son notoriamente diferentes de las de los Estados Unidos. Lo cual me llevó a preguntarme si esto podría afectar al tipo de adultos en que nos convertimos.

¿Por qué asumimos que los seres humanos, a diferencia de otros organismos, son tan obviamente patológicos y destructivos? La agresión y el matar son costosos tanto para el agresor como para la víctima, y por ello son necesariamente raros entre los animales (Bernstein, 2011). ¿Por qué serían tan diferentes los humanos? Otros estudios antropológicos indicaban que la agresión *no* es universal entre los humanos. De hecho, las personalidades adultas son muy distintas en las bandas o pequeños grupos de las sociedades de cazadores-recolectores (Fry, 2006; Ingold, 1999). Originadas de forma independiente alrededor del mundo, las culturas y valores de esas pequeñas bandas recuerdan incluso a las de los primeros cristianos (generosidad, compartir, igualitarismo), e impresionan por lo pacíficas que solían ser. Por ejemplo, durante una misión de buena voluntad proveniente de los Estados Unidos, se proyectó a los Ifaluk de Micronesia una película de Hollywood en la que se mostraba un asesinato, con el resultado de que estos se escandalizaron, aterrorizaron y enfermaron (C. Lutz, 1988). Otro caso ilustrativo es el de los Semai de Malasia, quienes al ser atacados huyeron en lugar de defenderse; y al preguntarles por qué habían actuado así, contestaron que en caso de haber contraatacado, los agresores podrían haber resultado heridos (Dentan, 1968). La visión de que los humanos son egoístas y violentos por naturaleza debido a su herencia evolutiva no concordaba con los informes antropológicos sobre estas y otras sociedades de pequeñas bandas de cazadores-recolectores. Entonces, ¿por qué los habitantes de las naciones desarrolladas parecían ser tan diferentes? ¿Por qué aceptaban la violencia y el egoísmo como comportamientos humanos normales? ¿Cómo podía ser tan distinta la naturaleza humana de la gente

de los Estados Unidos en comparación con la de los cazadores-recolectores?

Además, los pueblos indígenas, especialmente los criados en pequeñas bandas de cazadores-recolectores, demuestran notables capacidades sensoriales e intelectuales prácticamente desconocidas en las naciones desarrolladas (J. Diamond, 1997; Everett, 2009, p.ej.). Suelen vivir de forma modesta y sostenible, demostrando sensibilidad por su impacto en otras vidas y en las generaciones futuras (Gowdy, 1999; Ingold, 1999). También muestran un elevado bienestar social y un sentido de conexión con la vida como un todo. Estos rasgos caracterizan a las culturas indígenas en general, incluidas las asentadas en Norteamérica (Martin, 1999).

Mientras iba incursionando así en la antropología, me inicié también en la neurociencia. Los trabajos de Jaak Panksepp me permitieron comprender nuestras herencias como mamíferos y la neurobiología de las emociones. La gente de las pequeñas bandas de cazadores-recolectores parecían ser más mamíferos que la gente de las naciones civilizadas. ¿Qué significaba eso y qué importancia tenía? Entonces descubrí el trabajo de Allan Schore, el cual demostró que las experiencias durante los primeros años de vida tienen efectos neurobiológicos sobre el hemisferio derecho y las funciones ejecutivas que pueden durar toda la vida. Análogamente, la labor de Michael Meaney y sus colegas demostró que los mecanismos epigenéticos de los primeros cuidados pueden durar toda la vida. Por su parte, el antropólogo Douglas Fry (2006) observó las diferencias entre culturas pacíficas y culturas violentas, y según parece tales diferencias tienen algo que ver con los primeros años de vida.

A medida que profundizaba, me sentía cada vez más perturbada. Parecía que, mediante sus estructuras e instituciones, las sociedades civilizadas se habían alejado de muchos de los tipos de apoyo que los seres humanos habían recibido en tiempos pasados. Los efectos de ignorar tales herencias parecían tener implicaciones para el bienestar, no sólo de los niños, sino también de los adultos en que se convertían; y era muy probable que estas herencias fueran importantes para el funcionamiento moral.

Recordé la teoría del cerebro triuno de Paul MacLean (1973, 1990) y leí sobre sus revisiones e interpretaciones (Cory & Gardner, 2002). Los tres estratos cerebrales tenían cada uno su propias orientación y podían competir entre sí. El estrato más primitivo estaba orientado a la seguridad y la supervivencia, y al activarse podía perjudicar al resto del cerebro. En muchos sentidos, eso lucía como mi problema: parálisis o bloqueos mentales ante situaciones intimidantes. Parecía que el enfoque de la moralidad centrado en el razonamiento era erróneo. ¿Cómo podía ser

suficiente la razón para regir la moralidad si otras zonas del cerebro podían ahogarla? ¿Y qué sucedía con la compasión?

Hacia el final de mi adolescencia, yo me había dado cuenta de que me faltaba compasión (aunque a menudo lloraba por los niños desafortunados). Así que de nuevo empecé a preguntarme por mis carencias. Aunque en apariencia siempre me había preocupado por temas morales, ¿hasta qué punto estaban verdaderamente desarrolladas mis capacidades morales? ¿Era mi moralidad parcial? Y si era así, ¿qué clase de moralidad tenía?

Los filósofos de la antigüedad tenían una visión más completa de la moralidad, más allá del razonamiento. Para Aristóteles, por ejemplo, el *habitus*, o la disposición a actuar, era un elemento clave para llegar a ser un agente moral virtuoso (Aristóteles, trad. 1988). El razonamiento y la voluntad formaban parte de un conjunto de virtudes que interactuaban con las situaciones; y las emociones debían estar bien entrenadas o de lo contrario la virtud no podría desarrollarse adecuadamente. Además, todas las virtudes encajaban en una cosmovisión más amplia del florecimiento humano (*eudemonía*) y de la excelencia (*arête*).

Este libro adopta una visión análogamente amplia de la moralidad, haciendo hincapé en el florecimiento no sólo desde el punto de vista de la psicología, sino también de la biología y la ecología. Si nuestra meta es el florecimiento humano, debemos considerar que “la actividad de explicar por qué las cosas son como son . . . es intrínsecamente similar a la actividad de determinar qué es el bien y, en particular, cómo deberían vivir los seres humanos” (C. Taylor, 1993, p. 217). El mundo moderno ha segmentado la vida en ámbitos y prácticas inconexas. Mientras que en la mente preagraria (es decir, la de los cazadores-recolectores), se da por sentado que nuestras actividades deben estar integradas: la razón práctica con la explicación; la comprensión del mundo con la determinación de cómo los seres humanos deben situarse en él; entender el cosmos y sintonizarnos con él. En otras palabras, se utilizan los hechos para determinar qué es la vida buena. “La razón práctica . . . utiliza los hechos para aproximarse a los valores” (Chisholm, 1999, p. 2). Si nos tomamos en serio nuestra naturaleza animal, la separación entre los hechos y los valores es una división artificial. Los ideales impregnan la naturaleza, desde la araña que repara una telaraña rota hasta los primates que se reconcilian tras una pelea (de Waal, 1996). Las metas cooperativas y el mutualismo están presentes en todas las especies, en todos los ecosistemas e incluso en nuestros propios cuerpos, que dependen de un vasto número de bacterias para digerir nuestra comida y mantenernos vivos.

Para estudiar la eudemonía o el florecimiento humano, es necesario

contar con un concepto de la naturaleza humana, una idea de cuál es la línea base normal y una comprensión de dónde se hallan los seres humanos: arraigados en un mundo natural cooperativo. Comprender el florecimiento exige entender el desarrollo humano (en un sentido amplio) y cómo han evolucionado los sistemas emocionales para guiar las acciones en respuesta a los hechos del mundo. En Occidente, desde la antigüedad hemos supuesto que las emociones y el deseo son “irracionales, arbitrarias y subjetivas” (Johnson, 1993, p. 132), y eso ha conducido a teorizaciones y prácticas falaces, que socavan la esencia de la humanidad. Por el contrario, entender cómo se ha producido la evolución humana como parte de la evolución de los mamíferos, apreciando el vital y poderoso papel que allí juega el desarrollo social y emocional, puede ayudar a la humanidad a recuperar su sentido. La fluidez del desarrollo humano y de los muchos sistemas que abarca, encaja con la profunda interdependencia de la Naturaleza.

¿Cómo contribuye o menoscaba la ontogenia (el desarrollo individual) al legado filogenético (a nivel de especie)? ¿Cómo es el desarrollo típico de una especie? ¿Cómo se ha optimizado el desarrollo del género humano, a lo largo de su existencia? Tal como lo señala la teoría evolutiva de sistemas (por ejemplo, Oyama, 2000), la evolución le ha proporcionado amplias raíces a nuestras sensibilidades morales —pero no son rasgos predefinidos, como el color de los ojos, que pasan de una generación a la siguiente—. En lugar de eso, la evolución nos ha proporcionado un *sistema* para el desarrollo temprano, un entorno de crianza que nutre y moldea nuestras capacidades (un *nicho evolucionado de desarrollo*). Por ello examino el desarrollo moral según los efectos de la crianza temprana sobre el desarrollo psicosocial. Durante los primeros años de vida, las raíces de las capacidades sociales, la autorregulación, la moralidad compasiva y la imaginación moral creativa atraviesan una fase de crecimiento crítica, que requiere un especial cuidado para que se desarrollen apropiadamente. De otro modo, el funcionamiento moral puede verse socavado por la experiencia temprana, dando lugar a adultos caracterizados por su estrechez de miras, intelectualmente, y/o por reaccionar habitualmente a la defensiva, como ilustraba mi propia experiencia.

Según parece, las experiencias tempranas de nuestros ancestros (y primos, de las pequeñas bandas de cazadores-recolectores) proporcionaban una *base social común para el desarrollo de la naturaleza humana*: la esencia de ser humano (en lugar de ser inhumano o no humano). Mi argumento es que la experiencia temprana desempeña un papel vital en el ajuste de las sensibilidades morales, moldeando los sistemas involucrados cuando el calendario de su maduración lo requiere. Cuando la experiencia infantil no apoya adecuadamente las necesidades

evolucionadas, genera resultados *atípicos para la especie*. Los déficits fisiológicos derivados de la experiencia temprana —incluyendo la hiperreactividad al estrés— influyen en las capacidades perceptivas, sociales y cognitivas, empujando las preferencias morales hacia una imaginación autoprotectora. Basándonos en nuestra propia experiencia, los adultos a menudo re-creamos (a nuestra propia imagen y semejanza) culturas que replican nuestras limitaciones en términos de capacidades y preferencias, modificando así las líneas de base de la normalidad. Comprender qué aspectos de la neurobiología son fundamentales y cómo su construcción es efectuada y afectada a corto y largo plazo nos permitirá aprender a modificar los esquemas mentales individuales y colectivos que resulten perjudiciales. ¿Cuánto control tenemos sobre nuestra mentalidad moral? ¿Podemos autotransformarnos para lograr una mejor sintonía en nuestras relaciones y una apropiada imaginación comunitaria? Estas son las cuestiones que abordo aquí, y la cultura y la “autoautoría” tienen mucho que ver con las respuestas.

La meta general de este libro es exponer una serie de razones que quizás no se hayan tenido en cuenta al tratar de entender por qué muchos seres humanos pueden orientarse hacia valores y comportamientos egocéntricos, como el tribalismo y la jerarquía, el acaparamiento y la inconsciencia ecológica. Al mismo tiempo, nos encontramos en un punto de inflexión en el que los seres humanos anhelan un cambio y están demostrando la capacidad de transformar sus percepciones en aras de un mundo empático y cooperativo. Este libro contribuye a ese movimiento.

Tres son las principales aportaciones de este libro al campo del desarrollo moral. Una es señalar y explicar la importancia vital de la experiencia temprana. Para ello empleo un enfoque evolutivo que no se centra en los genes, sino en la *teoría evolutiva de sistemas*, la cual abarca una serie de componentes heredados más allá de los genes. En segundo lugar, propongo una teoría neurobiológica del desarrollo de la motivación moral. La neurobiología del individuo emerge a partir de sus experiencias tempranas y da forma a su bienestar y a sus orientaciones morales a largo plazo; pero en el flujo de un momento a otro, la moralidad de un individuo es un paisaje cambiante. Entramos y salimos de diferentes éticas en función del contexto social, nuestro estado de ánimo, ciertos filtros, nuestra manera de responder al estrés, nuestros ideales, los objetivos que perseguimos en ese momento, etcétera. Una teoría de múltiples éticas puede ayudarnos a explicar la variabilidad del funcionamiento moral que observamos en nosotros mismos, y los avances interdisciplinarios pueden guiarnos para determinar cómo remodelarnos nosotros mismos. El truco de la mayoría de los comportamientos más sabios es mantenernos emocionalmente presentes-en-el-momento. Nuestra capacidad para permanecer más tiempo con una mentalidad prosocial o igualitaria

depende del buen funcionamiento de nuestros sistemas emocionales. En tercer lugar, apartándome de los marcos más conocidos propongo una revisión de lo moralmente posible, basada en la sabiduría primigenia de nuestros primos cazadores-recolectores. Como ya se ha mencionado, se estima que el estilo de vida de las pequeñas bandas de cazadores-recolectores representa el 99% de la historia de la humanidad (según lo documentado por antropólogos y otros observadores). Hasta hace unos 10.000 años esa era la forma de organización social universal, y algunas de esas sociedades han sobrevivido y coexisten con las actuales. Utilizando los datos recogidos en los últimos siglos sobre las pequeñas bandas⁴, exploro la forma de vida de esas sociedades y la empleo como marco de referencia porque nos ofrece un atisbo de un mundo social sorprendentemente cooperativo, a pesar de enfrentar un mundo físico sumamente difícil y a veces impredecible⁵. ¿Cómo logran eso? Sus prácticas nos permiten comprender cómo vivir no sólo con más felicidad, sino también de forma sostenible. Sugiero algunas formas de aprender de ellos, integrando lo que saben y cómo lo saben con las sensibilidades modernas. Una vez más, la meta es avanzar hacia un mayor florecimiento para Todos.

Esto me lleva al otro impulso de este libro. En el mundo moderno y a diferencia de cualquier otro animal, los seres humanos están destruyendo su hábitat y cometiendo especididos a diario. Por ejemplo, zonas de los océanos que antes estaban rebosaban de peces ahora están llenas de plástico (*National Oceanic and Atmospheric Administration*, 2013). Zonas del mundo antes ecológicamente ricas están envenenadas con toxinas procedentes de la búsqueda de recursos energéticos (por ejemplo, el delta del Níger) o de la agricultura y la jardinería insostenibles (por ejemplo, el delta del Misisipi). Casi todos los ecosistemas de la Tierra se encuentran bajo la presión de la actividad humana (*Millennium Ecosystem Assessment*, 2005). Kolbert (2014) documenta que, como si se tratara de un asteroide a

⁴ El término *pequeñas bandas* se usa para distinguir a estos forrajeros de los que viven en grupos complejos de cazadores-recolectores (Fry, 2006, 2014).

⁵ Los académicos a quienes denomino “teóricos evolucionistas hobbesianos” creen que los seres humanos son naturalmente violentos. Este supuesto no es respaldado por los datos arqueológicos y de otras disciplinas, y en mi opinión es más bien un meme o mito cultural. Véase a Fry (2013; Fry & Söderberg, 2013) para una discusión a fondo. Partiendo de esa imagen de un pasado violento, algunos consideran que la moralidad humana ha mejorado, como por ejemplo Pinker (2011). Pero este autor limita el alcance de su revisión a las sociedades agrarias, contrayendo o ignorando los datos sobre la naturaleza pacífica de las pequeñas bandas de cazadores-recolectores. Además, Pinker restringe su examen de la violencia al bienestar de los seres humanos, sin prestar atención a otras criaturas o al mundo natural en general, confinando la discusión a la violencia física y pasando por alto, entre otras cosas, a la violencia institucional y emocional. Véase a R. B. Ferguson (2013a, 2013b) para una discusión más amplia.

cámara lenta, hasta el 50% de todas las especies podrían extinguirse pronto debido a la actividad humana, provocando una sexta extinción masiva en el planeta. Aunque durante varios siglos los occidentales han disfrutado de los beneficios de una exuberante exploración, ahora nos estamos topando con los límites del planeta. Los saberes de las sociedades indígenas nos muestran un camino alternativo. Combinar las herramientas modernas con la sabiduría y formas de vida ancestrales puede conducirnos hacia la transformación que necesitamos para la siguiente fase de la evolución. Si la humanidad va a sobrevivir, puede que tenga que recuperar su esencia como *socia* del mundo natural en lugar de su dominadora.

Este libro es un amplio recorrido por los conocimientos que he adquirido en respuesta a mis preguntas sobre el desarrollo moral, incluido el mío propio. Este libro se nutre de las semillas, los huertos y las cosechas de múltiples campos, como la historia y la antropología, la filosofía y la ética, las ciencias clínicas y del desarrollo, la neurobiología y la intervención y prevención educativas. Todos estos campos han hecho abundantes aportes a la comprensión de la moralidad y su desarrollo, por lo cual tomo elementos de todos ellos⁶.

Este es un libro sobre ética: la ética del cuidado del mundo natural, de los niños y niñas, de uno mismo y del cuidado mutuo. El libro pretende contribuir a la conversación sobre cómo vivir vidas más éticas, acordes con la esencia humana y con el lugar que nos corresponde dentro del contexto más amplio de la Vida. Tratar de dar cuenta del potencial humano, a su máximo nivel, me ha llevado a una visión alternativa de la condición humana actual, revelando un camino para salir de nuestros aprietos. Podemos aprender a restablecer nuestro equilibrio, cuando notemos que estamos cayendo una vez más en actitudes innecesariamente defensivas. Podemos volver a entrar en un círculo de inclusión entre nosotros y con nuestros compañeros del mundo natural. El *telos* o la realización de la humanidad consiste en el compañerismo con el mundo natural. Está en nuestra naturaleza vincularnos y ser comunitariamente imaginativos con la Vida. Cómo disponernos para fomentar nuestra esencia humana es vital. Cómo nos transformamos es la historia que hay que contar⁷.

⁶ Tenemos que usar la evidencia que esté disponible. Los experimentos deliberados con bebés humanos son inmorales, por lo cual debemos recurrir a los experimentos con animales y a los estudios inferenciales del desarrollo humano. Tampoco podemos dar marcha atrás en el tiempo, hasta épocas pasadas, sino que tenemos que usar las investigaciones interdisciplinarias y el sentido común para extrapolar lo que puedan haber vivido nuestros ancestros.

⁷ Recomendación para los lectores: la mayoría de las veces he tratado de separar las descripciones neurobiológicas en breves párrafos aparte. En los distintos capítulos, quienes no estén interesados en los detalles neurobiológicos pueden saltarse esos párrafos y aún así captar lo medular del argumento.

CAPÍTULO 1

La neurobiología y el desarrollo de la moralidad humana a la luz de la evolución

Desde mediados del siglo XX, una serie de hechos sugieren que, desde una perspectiva filogenética, algo va terriblemente mal. Los seres humanos ya no son lo que eran. Parece que la gente es cada vez menos social y menos capaz socialmente, a pesar de que la socialidad es un componente clave de la adaptación humana (Darwin, 1871/1981). Me centro en datos de los Estados Unidos (por la abundancia de datos disponibles y porque los Estados Unidos suelen exportar sus actitudes y prácticas), así como en datos que no suelen incluirse en los índices internacionales de bienestar. He aquí una muestra de las tendencias de los últimos 50 años:

- La confianza de la sociedad se ha deteriorado entre todos los grupos de edad en la última mitad del siglo XX (Putnam, 2000).
- La participación en grupos recreativos ha disminuido, al igual que el promedio de personas de confianza de los individuos (por ejemplo, McPherson, Smith-Lovin y Brashears, 2006; Putnam y Feldstein, 2003).
- Más del 50% de los adultos son solteros, y los hogares formados por un solo adulto se han convertido en el tipo de hogar más común (Klinenberg, 2012).
- El apego evitativo y quizás también el narcisismo entre los estudiantes universitarios ha tendido al alza durante décadas y ha aumentado significativamente en la última década (Konrath, Chopik, Hsing, & O'Brien, 2014; Twenge & Campbell, 2009).

La salud mental y física también parecen tender a la baja:

- La ansiedad y la depresión alcanzan niveles epidémicos en todos los grupos de edad (*U.S. Department of Health and Human Services*, 1999). En 2004, el 25% de los adultos estadounidenses declararon haber sufrido una enfermedad mental el año anterior (Reeves et al., 2011). Más de la mitad de los estadounidenses sufrirán una enfermedad mental a lo largo de su vida (*National Comorbidity Survey Replication*, 2007).

- Un número récord de niños pequeños están siendo expulsados de las guarderías por agresión (Gilliam, 2005; Raver & Knitze, 2002).
- El porcentaje de niños pequeños con problemas psicosociales y el porcentaje de niños pequeños que toman medicación psicotrópica han aumentado dramáticamente (Powell, Fixen y Dunlop, 2003; Zito et al., 2000).
- La salud y el bienestar de los niños se han deteriorado desde mediados del siglo XX (Heckman, 2008; *National Research Council*, 2013; Organización para la Cooperación y Desarrollo Económicos, 2009; UNICEF, 2007).
- Hace veinte años, alrededor del 21% de los niños de entre 9 y 17 años sufrían trastornos mentales o adictivos, lo cual refleja un aumento porcentual comparado con la generación de sus padres (Haggerty, 1995), y el número de niños que toman fármacos psicotrópicos recetados sigue aumentando (Haggerty, 2003).
- Uno de cada cinco niños padece un trastorno psiquiátrico diagnosticable, y uno de cada diez sufre una enfermedad mental lo suficientemente grave como para dificultar su vida cotidiana (*American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 2011).

En general, Estados Unidos tiene una desventaja sanitaria en comparación con otros países avanzados. Los resultados en materia de salud de las personas menores de 50 años se encuentran entre los peores, en una comparación de 17 países desarrollados y han tendido a la baja durante décadas (*National Research Council*, 2013). Los adultos presentan tasas más altas de enfermedades crónicas y mortalidad, independientemente de la riqueza, mientras que los adolescentes y niños pequeños presentan tasas más altas de lesiones y muerte prematura.

A pesar de estas tendencias, hasta ahora han sido pocas las voces de alarma (*Commission on Children at Risk*, 2003; Karr-Morse & Wiley, 1997, 2012; Shonkoff et al., 2012; Shonkoff & Phillips, 2000). Tal vez nos hemos acostumbrado a la manera poco óptima en que se están formando los niños. Los investigadores tienden a destacar la resiliencia de los niños, observando mejores resultados que los predichos en base a su trayectoria inicial (por ejemplo, Garmezy, 1983; Masten y Garmezy, 1985). En cierto modo, la literatura sobre la resiliencia se centra en el desarrollo “suficientemente bueno”, es decir, se consuela con el lado positivo del declive del bienestar infantil. Mientras los niños no acaben abandonando

los estudios o en la cárcel⁸, su desarrollo puede catalogarse como un éxito. Tal vez las condiciones cada vez más tóxicas que enfrenta la infancia hayan generado de por sí la *necesidad* de procurar la resiliencia (Garbarino, 1995; Shonkoff et al., 2012). Pero el hecho de que la resiliencia sea posible, o hasta probable, no necesariamente la valida como un objetivo final lo suficientemente bueno para nuestros hijos.

Creo que los estándares sobre los resultados normales y esperables para los niños se han ido deslizando con el tiempo, a veces de forma sutil, al igual que han cambiado los estándares en materia ambiental, según los cuales cada generación va asumiendo que sus experiencias durante la infancia representan lo normal, aunque con el paso del tiempo cada vez hay menos peces en los océanos, menos bosques antiguos, menos aves y mariposas, etc. (Pauly, 1995). De un modo similar, las condiciones subóptimas para el crecimiento de los niños se han convertido en lo habitual. Por ejemplo, en Estados Unidos los adultos *esperan* que los jóvenes experimenten distintas formas de malestar, que otras culturas no se plantean: que los bebés lloren mucho, que luego atraviesen por los “terribles dos años”, que los adolescentes tengan conflictos y que los adultos jóvenes padezcan diversas necesidades.

También considero que los problemas de comportamiento social que solían presentar una pequeña minoría de niños criados en circunstancias no óptimas se están normalizando (por ejemplo, que regulen mal sus emociones, que se distraigan con facilidad, que no cumplan las normas) (Shonkoff et al., 2012). Incluso cuando estos resultados infantiles se reconocen como inusuales, el remedio sugerido a menudo va dirigido hacia los padres, a quienes se puede acusar de no supervisar, castigar o amonestar lo suficiente. Se culpa a los padres de no inculcar valores apropiados, con la suposición subyacente de que la coerción es la forma de obtener resultados morales. Pero creo que esto es malinterpretar el desarrollo humano en múltiples sentidos, y que para comprender adecuadamente el desarrollo humano debemos entender los efectos dinámicos y co-constructivos de los cuidados que se brindan a los niños y niñas, durante los primeros años de vida, sobre su cuerpo y su cerebro. Para ello, debemos echar un vistazo a algunas perspectivas y prácticas ajenas a nuestro repertorio actual.

¿Por qué preocuparnos por la salud y el desarrollo fisiológicos si nuestro tema es la moralidad? El cambio en las líneas de base de la crianza normal de los hijos puede estar alterando lo que Darwin denominó el pináculo de la evolución humana, el sentido moral. Según Loye (2000), la

⁸ Véase, sin embargo, el libro de Alexander *The New Jim Crow* (2012), el cual documenta cómo las políticas escolares estadounidenses han creado la mayor población de prisioneros del mundo.

pedra angular de la teoría de la evolución de Darwin fue su énfasis en la agencia moral como la fuerza más importante de la evolución humana. Tanto en sus cuadernos privados (Gruber, 1974) como en *El descenso del hombre* (1871/1981), Darwin sugirió que el sentido moral se derivó a partir de los instintos parentales y sociales que evolucionaron en los mamíferos. Las investigaciones recientes concuerdan con esa idea, al haber identificado instintos prosociales no sólo en humanos y primates, sino también en otros tipos de mamíferos (De Waal, 1996; Preston & de Waal, 2002). Por ejemplo, incluso entre ratas se ha observado un comportamiento prosocial, como lo demuestran las ratas que liberan a otras de una trampa, aun cuando en lugar de ello podrían recibir una atractiva recompensa de chocolate (Ben-Ami Bartal, Decety y Mason, 2011).

No obstante, Darwin hizo hincapié en el sentido moral como algo particularmente significativo para la evolución humana. De hecho, aunque los primates están generalmente orientados a ayudar a los demás, los niños muestran una mayor tendencia natural a ayudar que otros animales (véase Tomasello, 2009, para una revisión). Parafraseando un pasaje de *El descenso del hombre* (pp. 72-73), Loye (2000) explica:

En primer lugar, los instintos sociales llevan a un animal a sentir placer al hallarse en compañía de sus semejantes, a sentir cierta *simpatía* por ellos y a prestarles diversos servicios . . . En segundo lugar, tan pronto como las facultades mentales hayan alcanzado un alto grado de desarrollo, las imágenes de todas las acciones y motivos pasados pasarán incesantemente por el cerebro de cada individuo. De la *comparación entre el pasado y el presente* surgiría el sentimiento de insatisfacción, o incluso de miseria, que invariablemente resulta de cualquier instinto insatisfecho. En tercer lugar, una vez adquirida la facultad del lenguaje y expresados los deseos de la comunidad, la *opinión común de cómo debería actuar cada miembro por el bien público* se convertiría naturalmente en la guía para la acción . . . Por último, el *hábito* en el individuo podría desempeñar en última instancia un papel muy importante en la orientación de la conducta de cada miembro, ya que el instinto social, junto con la simpatía, como cualquier otro instinto, se ven muy reforzados por el hábito, y por ello los miembros obedecerían a los deseos y al juicio de la comunidad (pp. 128-129).

Cuando miro los datos disponibles sobre las características que Darwin identificó, las evidencias son descorazonadoras. En cuanto a la *simpatía*, o preocupación por los demás, la empatía ha ido *disminuyendo* en los estudiantes universitarios estadounidenses (supuestamente la flor y nata

del país) en las últimas décadas, y especialmente en la última década (Konrath, O'Brien y Hsing, 2011). Darwin menciona la capacidad de sentir *culpa* y *preocupación por la opinión social*, que, cuando no se reconoce conduce a la vergüenza. Los Estados Unidos se han visto afectados por un aumento del desacato de las normas sociales, más comportamientos de oposición desafiante, una menor vergüenza por el comportamiento egoísta, e incluso una exaltación del mismo (Callahan, 2004; Mooney & Young, 2006; Rand, 1964; M. Robinson & Murphy, 2008; H. Walker, 1993). En cuanto a los *hábitos*, la autorregulación de los sentimientos negativos ha ido disminuyendo en niños pequeños y adultos (Powell et al., 2003; U.S. Department of Health and Human Services, 1999). Hacer trampas está muy extendido en todos los grupos de edad y ámbitos de la vida (véase, por ejemplo, a Callahan, 2004). En todos los casos, pareciera que los componentes del sentido moral de Darwin se han encaminado en una dirección equivocada.

¿Se deben todos los problemas identificados a las tensiones fortuitas de la “vida moderna”, o hay alguna otra causa sistemática? ¿Hay alguna causa *moral* para estos problemas? Creo que sí, pero pienso que lo que entendemos como moral dentro de los individuos tiene componentes causales a todo nivel. Es decir, no sólo están implicadas las capacidades de razonamiento, empatía y relación, sino también los sistemas cerebro-corporales de los que dependen estas capacidades, incluidos los circuitos emocionales del cerebro y los sistemas neuroendocrinos. La moralidad se ve influida por todo tipo de sistemas fisiológicos, la mayoría de las veces sin que seamos conscientes de ello. Su mal desarrollo influye en las concepciones morales y en los tipos de sociedades que creamos los adultos.

Tal como el lector podrá notar, los argumentos que expongo tienden un puente entre el desarrollo humano y la ética. Por lo general, las teorías del desarrollo involucran aspectos tanto descriptivos como normativos, ya que se ocupan de cómo se desarrolla el ser humano y de cómo se obtienen *mejores* o *peores* resultados. Cuando menos desde los trabajos sobre epistemología genética de Jean Piaget, la noción de desarrollo lleva implícita un estándar de lo que es adecuado. “Cuando se dice que la meta o el objetivo del desarrollo es alcanzar un determinado punto final . . . no se está haciendo simplemente una afirmación empírica sobre el curso natural del desarrollo . . . también se está haciendo una afirmación evaluativa y normativa” (Lapsley, 1996, p. 6). Las teorías del desarrollo implican necesariamente una dirección de crecimiento que es descriptivamente mejor —más adaptativa, adecuada o deseable—. Así pues, en las teorías del desarrollo, las cuestiones factuales y normativas están por lo general entretrejidas. Según lo señaló Murdoch (1989, p. 52), éstas también son preocupaciones de la filosofía moral: “¿Cómo distinguir

a un hombre bueno? ¿Cómo podemos volvernos moralmente mejores? ¿Podemos volvernos moralmente mejores?”. Para Aristóteles y otros filósofos de la antigua Grecia, responder a preguntas como éstas sobre la excelencia y el florecimiento humanos dependía del *conocimiento de la naturaleza humana*; “sólo a través del conocimiento de la naturaleza humana compartida [podemos] tomar conciencia de hacia dónde queremos ir, o de los ideales a los que debemos aspirar” (Chisholm, 1999, p. 1). Así pues, para poder aspirar al florecimiento, necesitamos comprender nuestras necesidades y propensiones evolutivas. Tenemos que entender lo que es típico y atípico para nuestra especie, cómo empezamos y cómo acabamos.

En su revisión de la literatura sobre el desarrollo temprano, Allan Schore (1994) propuso varios principios sobre el crecimiento del cerebro. Aquí retomo y amplío dos de ellos. En primer lugar, el crecimiento del cerebro implica periodos críticos de experiencia social intensa e interactiva. Estos periodos críticos se concentran en los primeros años de vida e implican sistemas regidos por el desarrollo del hemisferio derecho del cerebro. En ese período se establecen los circuitos y umbrales de funcionamiento básico para el resto de la vida. Sostengo que estos sistemas son vitales para un desarrollo moral óptimo y acorde a nuestras herencias culturales. En segundo lugar, la experiencia y el entorno social cambiante inducen cambios epigenéticos y la reorganización del cerebro y la mente durante el desarrollo. Como sistemas dinámicos, los seres humanos cambian y se desarrollan rápidamente durante los primeros años de vida, construyendo sobre la base de cimientos anteriores. Estos dos principios son el tema central de este libro porque afectan a cuestiones importantes para la moralidad y el desarrollo moral. Si las concepciones morales y el desarrollo moral surgen de las propias condiciones de la vida humana, entonces importa mucho cuáles puedan ser esas condiciones; los hábitos y las intuiciones se construyen a partir de la experiencia (Dewey, 1922/2000).

Cautivada por la psicología humanista y la afirmación de Spinoza de que lo “bueno” es llegar a ser plenamente humano (Wienpahl, 1979), estoy de acuerdo en que el propósito de la humanidad tiene que ver con “transformar nuestra existencia para aproximarnos cada vez más a nuestra esencia” (Fromm, 1964, p. 144). Todas las elecciones previas inciden en la elección actual, reduciendo las opciones con cada paso que damos. Adoptando el punto de vista de Fromm, el mal es la pérdida de humanidad, “un distanciamiento cada vez mayor entre la existencia y la esencia” (p. 144). El camino del mal se recorre paso a paso, con elecciones que sofocan la vida, que nos retrotraen a una esencia prehumana y/o promueven la autodestrucción a través del egoísmo (consideración inflada del yo o ego). La falta de conciencia y de visión nos coloca trabas en el

camino hacia la bondad. Pero con claridad de corazón y mente, los individuos y las sociedades tienen la libertad de desarrollar culturas que promuevan el bienestar, con el objetivo de realizar colectivamente nuestra esencia humana.

Este libro trata del desarrollo de la capacidad para una moralidad virtuosa, lo cual requiere emprender el camino hacia la realización de la esencia humana, social y personalmente. El aspecto *social* de la moral virtuosa se refiere a cómo los individuos y las comunidades dan sentido a la vida social (MacMurray, 1961/1999). Las culturas establecen pautas en torno a “cómo nuestras actitudes y nuestras acciones deben tener en cuenta las necesidades, los deseos y los derechos de otras personas” (Frankfurt, 2004, p. 7). La inmersión social del yo, a su vez, da forma al proceso de construcción de significados morales individuales, que luego retroalimentan al entorno cultural. La moralidad, por tanto, incluye sistemas humanos de cualquier tipo, como las estructuras familiares, comunitarias, culturales y gubernamentales. Pero todo sistema humano comienza con la díada madre-hijo y a partir de ahí construye iterativamente las raíces de la virtud individual y cultural. El aspecto *personal* de la moralidad significa desarrollar la propia esencia a través de la experiencia social vivida. Cada individuo construye un universo moral basado en la experiencia, sobre todo durante los primeros años de vida, cuando se empiezan a echar las bases del conocimiento implícito o tácito. La experiencia de los primeros años de vida influye primero en las respuestas implícitas, y luego en las explícitas, que toda persona da a preguntas como éstas: *¿Quién soy? ¿Quiénes somos? ¿Cuál es el sentido de mi/nuestra vida? ¿Cuál es mi/nuestro papel en el universo? ¿Cuáles son mis/nuestras responsabilidades? ¿Cómo estoy/estamos conectados y a qué? ¿Qué debo/debemos cuidar? ¿Qué debo/debemos evitar hacer? ¿Qué es bueno y qué es malo?*

Cuando hablo de “moralidad virtuosa” me refiero a una visión “densa” de la moralidad que abarca casi todo lo que hacemos en la vida (la distinción es de Bernard Williams [1985]). Es decir, ser virtuoso es comportarse de la manera correcta, en el momento justo, según la situación concreta. La virtud se adquiere mediante una gran cantidad de práctica, bajo la guía de mentores; y es algo que influye en el bienestar de todos los demás. Casi todo lo que hace una persona es moralmente relevante porque influye en las trayectorias de uno mismo y de los demás (incluidos los no humanos). Así, incluso las actitudes y las emociones son actos morales. Por ejemplo, si le guardo rencor a una compañera de trabajo, con el tiempo esto puede conducir a acciones dañinas cuando se presente la oportunidad, como calumniarla o no defenderla si se le acusa injustamente. Esos comportamientos dañinos ocurren como si fuesen “sin intención”, pero en verdad la intención se estuvo ensayando durante

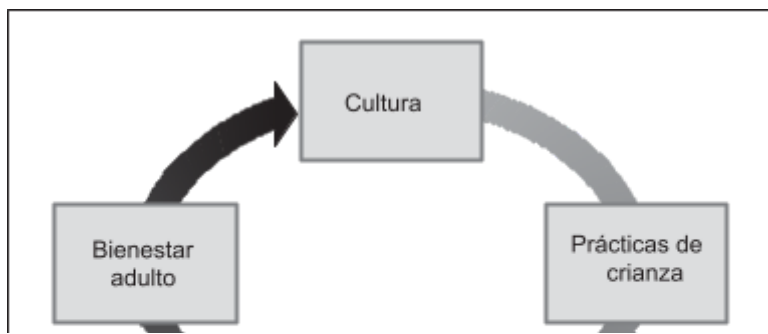
mucho tiempo al albergar resentimientos o pensamientos de venganza (Murdoch, 1989). Además, si me considero superior a otro, entonces no tendré ningún reparo en ignorar sus necesidades e intereses cuando surja una oportunidad relevante.

El desarrollo de la virtud requiere el cultivo del propio carácter a través de una atención focalizada y de las actividades y entornos que uno elige. Esto requiere una sabiduría práctica guiada por “deseos de segundo orden” (querer tener *ciertos* deseos) en contraposición a los deseos de primer orden (deseos básicos) (Frankfurt, 1971). Ahora bien, los deseos de segundo orden son característicos de las personas autónomas y libres. Los bebés aún no son autónomos. Por eso, en los primeros años de vida, los padres eligen las bases de los deseos del niño mediante la calidad de su atención, la orientación que le proporcionan y los tipos de actividades y entornos en los que lo colocan. Por ejemplo, un progenitor que por andar distraído no responda a las señales del bebé, va a generar en éste motivaciones diferentes a las de un progenitor muy involucrado socialmente, emocionalmente presente y mutuamente receptivo ante el bebé.

La experiencia durante periodos sensibles, como los primeros años de vida, moldea las estructuras cognitivas y la personalidad de los individuos. Eso incluye los patrones de apego que más adelante determinarán los hábitos de la vida social en general. Las estructuras y personalidades construidas en la infancia se mantienen en la edad adulta como las respuestas por defecto frente a las situaciones críticas de la vida (Wexler, 2006). La cultura también influye. La cultura en la que uno está inmerso influye en cómo se comporta con los demás a todos los niveles: como un individuo frente a otro individuo, como miembro de un grupo frente a los miembros de otro grupo, como individuo o miembro de un grupo frente a la voluntad social institucionalizada. Las suposiciones implícitas y por defecto sobre los demás influyen en las visiones del mundo y los hábitos individuales y culturales, que a su vez conforman la cultura de crianza que los adultos proporcionan a los niños, influyendo en la siguiente generación, y así sucesivamente. Véase la figura 1.1.

Figura 1.1

La relación de la cultura con la crianza, el desarrollo infantil y el bienestar adulto



Sólo recientemente en la historia del género humano todos los elementos de este ciclo han cambiado de formas perjudiciales para el bienestar humano. Por ello debemos buscar, por fuera de la cultura dominante, alguna línea de base o imagen de referencia del bienestar humano.

Los seres humanos existen desde hace más de 2 millones de años. Los últimos 11.000 años, que corresponden aproximadamente al inicio de las sociedades asentadas, representan menos del 1% de la historia del género humano. El 99% restante se desarrolló principalmente en pequeñas bandas de cazadores-recolectores (SBHG, por sus siglas en inglés), con una economía caracterizada por el provecho inmediato (en contraste con los provechos a largo plazo de la agricultura o la domesticación), y compuestas por una media de entre 5 y 30 individuos (Fry, 2006)⁹. Por ejemplo, se estima que la cultura !Kung San tiene más de 35.000 años (pues recientemente se han descubierto herramientas de esa antigüedad, que coinciden con las que usan hoy día), y se estima que la cultura aborígen australiana tiene entre 60.000 y 150.000 años (Balter, 2012; Lawlor, 1991; Martin, 1999). A lo largo y ancho del mundo, surgieron comunidades nómadas dedicadas a la búsqueda de alimentos, con una cultura social similar, lo cual sugiere que se trata de una forma estable (véase Ingold, 1999, para una revisión). Y, hasta que el mundo moderno afectó a su modo de vida, las pequeñas bandas de cazadores recolectores vivían de forma sostenible, como todos los animales, o perecían. Al migrar de una zona de alimentación a otra, de forma inteligente como otros animales migratorios, se desplazaban antes de dañar irreversiblemente una determinada zona (Gowdy, 1998, 1999).

A pesar de las dificultades físicas, la mayoría de las sociedades de cazadores recolectores viven pacífica y felizmente en una cultura de compañerismo, compartiendo actividades y privilegiando la autonomía (es decir, nadie es coaccionado para que haga algo, ni siquiera los niños, excepto para no hacer daño a los demás). El individuo vive dentro de una red de relaciones cooperativas e igualitarias, inmersas en el mundo natural, pues todas las formas de vida entran en el universo moral de estas comunidades. Con la domesticación de plantas y animales, los humanos nos alejamos de ese legado cultural, aunque pareciera que siempre intentamos recuperar aunque sea algunos aspectos del mismo. En distintas secciones del libro contrastaré los puntos de vista

⁹ Existen evidencias controversiales de caza excesiva en la época en que comenzó la agricultura, pero que pueden confundirse con cambios climáticos y otros factores. Si asumimos que en verdad hubo caza excesiva, Martin (1999) y otros autores señalan que desde aquel entonces las culturas de pequeñas bandas de cazadores-recolectores han sido mucho más conscientes de la sostenibilidad y de mantener relaciones respetuosas con el mundo natural. Las ideas que aquí se exponen se basan en esos principios.

predominantes en el mundo contemporáneo con los puntos de vista comunes en las pequeñas bandas de cazadores-recolectores, a las que Marshall Sahlins (1968) llamó la “sociedad próspera original”.

Pero no todo era dulzura y luminosidad. Las sociedades de pequeñas bandas cazadoras-recolectoras se veían obligadas a mantener una población reducida y tenían altas tasas de mortalidad infantil, llegando incluso al infanticidio deliberado cuando los recursos escaseaban¹⁰. Como se señalará más adelante, la sociedad moderna tiene sus bondades, que se pueden integrar a un enfoque consciente de nuestro desarrollo, a fin de lograr un mayor florecimiento.

En el curso de mis investigaciones he descubierto lo mucho que los humanos heredamos de generaciones anteriores. Tener presente este cúmulo de herencias puede ayudarnos a descifrar el origen de nuestros problemas sociales e individuales. En el Capítulo 2, abordo las herencias de la humanidad desde la óptica de los sistemas evolutivos. ¿Cuáles son las herencias que contribuyen con la naturaleza humana? El discurso científico de las últimas décadas por lo general se ha centrado en los genes, pero los genes por sí mismos son inertes. No actúan solos, sino que requieren un contexto interactivo de influencia ambiental, maduración y acción. Además, tenemos muchas herencias más allá de los genes (o extragenéticas), como nuestra plasticidad evolutiva, el microbioma (las entidades biológicas que mantienen nuestros cuerpos en funcionamiento), nuestra ecología y nuestra cultura. Todas nuestras herencias son importantes para la moralidad y pueden influir en el desarrollo del sentido moral de nuestros hijos. Más aún, también heredamos la capacidad de cambiarnos a nosotros mismos, como organismos autoorganizados que somos, con nuestras capacidades imaginativas y de autodirección (o “autoautoría”) (Baxter-Magolda, 2009). Así que no tenemos por qué seguir como estamos.

En el Capítulo 3, examino la dinámica del desarrollo durante los primeros años de vida. Indico hasta qué punto la psicología humana es biológica y está encarnada —lo que somos está profundamente moldeado por la experiencia temprana—. Nuestros sistemas y los umbrales de su funcionamiento se construyen biosocialmente en los primeros años de vida, ya sea que hablemos de la respuesta al estrés, la respuesta inmunitaria, los sistemas emocionales o las hormonas. Los cimientos fisiológicos afectan a lo que llegamos a ser, influyendo profundamente en la personalidad y en nuestras predisposiciones. También examino el desarrollo de las emociones que resultan fundamentales para la vida moral. Para describir las complejidades del desarrollo del cerebro

¹⁰ Y por supuesto, requerían grandes extensiones de terreno, para sustentar la caza y la recolección.

humano, aunque mínimamente conocidas hasta ahora, se requeriría toda una enciclopedia, por lo cual tan solo selecciono unos pocos hallazgos que ilustran la importancia de la experiencia de los primeros años de vida para el funcionamiento emocional. Además expongo cómo nos convertimos en un yo, y en un yo moral, al establecer las raíces de la eficacia empática y un espacio de autonomía comunitaria que sirve de marco a nuestras acciones.

Darwin consideraba que el sentido moral era el motor de la evolución humana. Según los cuadernos de Darwin, el sentido moral dio origen a la regla de oro y al segundo mandamiento enunciado por Jesús, “ama a tu prójimo como a ti mismo” (Loye, 2000). El Capítulo 4 presenta una de nuestras principales herencias morales relacionadas con el amor y la ética del compromiso. La ética del compromiso implica sintonía relacional y se manifiesta con mayor claridad en nuestros sistemas emocionales mamíferos de *cuidado* y *juego*. Dado que la ética del compromiso se manifiesta en nuestra presencia relacional con los demás, depende del desarrollo y funcionamiento adecuados de los sistemas gobernados por el hemisferio derecho del cerebro, que se desarrolla rápidamente durante los primeros años de vida, cuando las prácticas de crianza nos proporcionan el apoyo necesario. La formación temprana de los sistemas emocionales es fundamental para el funcionamiento moral en la edad adulta. Cuando nuestras emociones están bien educadas, nuestra sensualidad está entrenada “para disfrutar de la experiencia orgánica, para disfrutar de la satisfacción de los sentidos” (MacMurray, 1962/1992, p. 19).

El Capítulo 5 aborda la otra herencia humana clave para la moralidad: nuestra imaginación moral. En la investigación de la psicología moral, la imaginación humana se ha estudiado sobre todo en términos del razonamiento sobre difíciles dilemas hipotéticos, y enfatizando una visión “filosófica” del funcionamiento moral: que lo que *pensamos conscientemente* determina las acciones morales que tomamos. Pero esa visión, desde arriba hacia abajo, está al revés. La emoción y los sistemas de conocimiento procedimental se desarrollan inicialmente durante los primeros años de vida a través de la experiencia somatosensorial con los cuidadores y después, cada vez más, a través de otros sistemas de conocimiento implícitos, a partir de los cuales se origina la intuición. Por eso, la racionalidad del pensamiento es “secundaria y derivada de la emoción” y la comprensión intuitiva (MacMurray, 1961/1995, p. 11). Un juicio de valor se basa en las emociones y surge de la educación de esas emociones. Cuando solamente se usa el intelecto para formular un juicio de valor, entonces ese juicio va a ser un derivado: una representación de la opinión de otras personas o de la propia, pero no un verdadero juicio de valor. Cuando los sistemas emocionales de una persona han sido bien educados —en entornos sociales acogedores— las emociones y sensibilidades se coordinan con la cognición y la motivación. La

imaginación moral comunitaria que hemos heredado requiere la inmersión en un entorno social acogedor o solidario durante los primeros años de vida y más allá.

¿Con qué frecuencia te invade el pánico? ¿O la rabia? ¿Sientes ansiedad? Si algo así te ocurre con regularidad o frecuencia, es posible que tu “presente” esté gobernado por cosas que ocurrieron en el pasado. Cuando entras en un estado cerebral de esos, normalmente no puedes percibir con precisión lo que está ocurriendo ante tus ojos. En lugar de ello, algunos viejos recuerdos toman el control y condicionan lo que “ves”. Freud y otros terapeutas documentaron ese tipo de procesos en sus pacientes. En el Capítulo 6, describo cómo la experiencia temprana puede deformar nuestra respuesta al estrés y distorsionar el desarrollo de nuestras capacidades sociales. Cuando nuestros cerebros no reciben los cuidados que necesitan, se vuelven más reactivos al estrés y quedan subordinados a nuestros sistemas de supervivencia: el miedo, el pánico y la rabia. De hecho, el libre albedrío de una persona puede verse socavado por cómo se formó el complejo cerebro-cuerpo en sus períodos más sensibles, sobre todo durante los primeros años de vida. Allan Schore (2003a) identificó la autorregulación como un punto de convergencia entre la psicología y la neurociencia. Ahora podemos añadir la moralidad a esa convergencia. La autorregulación, que es co-construida por los cuidadores desde el nacimiento, es un componente fundamental de la socialidad que conlleva nuestra moralidad.

El Capítulo 7 aborda los tipos de ética que promueve la reactividad al estrés. En momentos amenazantes, la autopreservación es lo más importante. La “ética de la seguridad” es una manera de llamar a un conjunto de mentalidades morales que surge a partir de las respuestas casi automáticas desencadenadas por el peligro, y que desembocan en una hipersensibilidad generalizada ante las amenazas, que se puede exteriorizar (moralidad combativa) o interiorizar (moralidad de acatamiento). El trauma o el estrés crónico pueden llevar al uso habitual de estas mentalidades morales primitivas e ideologías relacionadas. Un cerebro malformado puede no tener otra opción que utilizar estos sistemas. La autoprotección unida a la imaginación puede crear una situación peligrosa a largo plazo, ya sea mediante el control y el dominio deliberados de los demás (imaginación viciosa), o mediante el alejamiento deliberado respecto a la conexión emocional (imaginación desapegada). La imaginación moral puede llevarnos por mal camino cuando nos sentimos emocionalmente inseguros o nuestros cerebros están hipersensibilizados ante las amenazas, lo que da lugar a una imaginación autoengrandecida o a diversas formas de imaginación desprovista de emocionalidad.

En la actualidad, la investigación en psicología moral se enfoca sobre

todo sobre el juicio moral ante tareas experimentales limitadas, y apenas investiga la toma de decisiones morales y las acciones que se producen momento a momento, donde las percepciones interactúan con las situaciones para promover el cambio de mentalidades morales. El Capítulo 8 examina la naturaleza de las mentalidades morales, cómo desarrollamos nuestras preferencias entre ellas y cómo cambiamos a una u otra. Nuestro pasado puede llevarnos a utilizar habitualmente una mentalidad en lugar de otra; pero a pesar de dar a su poseedor una sensación de certeza, una mentalidad moral no necesariamente refleja sabiduría moral.

En el Capítulo 9, contrasto dos formas en que pueden establecerse las culturas, bien sea enfatizando la competencia o la cooperación. En el mundo natural, la competición es el fino glaseado de un grueso pastel de cooperación. Aunque la cooperación es lo que predomina en el mundo natural, en el discurso social contemporáneo se tiende a dar por sentado que lo fundamental es la competencia tanto entre los seres humanos como en el mundo natural. Puesto que ésta es una visión poco común entre las diversas sociedades conocidas, creo que el predominio actual de esa narrativa puede ser un resultado esperable de la forma en que hemos estado criando a los niños y formándonos a nosotros mismos. En condiciones evolucionadas, los humanos somos maleables y aspiramos al florecimiento social, es decir, al desarrollo de multiversos sociales cooperativos que nos preparan para la sabiduría. Pero las experiencias sociales inadecuadas durante periodos sensibles pueden dar lugar al desarrollo de universos competitivos habitados por “solistas”. La mentalidad moral de la seguridad y sus contrapartidas imaginativas hacen que la visión competitiva del mundo luzca como una explicación razonable del deterioro de las habilidades sociales y emocionales que a menudo conducen a la violencia y a la destructividad.

En el Capítulo 10, hablo de la naturaleza de la sabiduría moral, comparando la sabiduría de las antiguas tradiciones con lo que yo llamo sabiduría primigenia. “Primigenia” porque es la sabiduría original de la humanidad, basada en la estructura social de la mayor parte de la prehistoria humana y de nuestros primos de las pequeñas bandas de cazadores-recolectores. Ambos conjuntos de sabiduría aportan ideas sobre cómo fomentar el bienestar y evitar los egoísmos desbocados. Sin embargo, la sabiduría primigenia tiene algunas características únicas que pueden ser vitales para retornar a nuestra esencia humana y vivir en armonía con el mundo natural. Estas características incluyen la aceptación de nuestra naturaleza animal original y un sentido de hermandad con todas las demás entidades.

En el Capítulo 11, hablo de herramientas para la auto-reparación, el auto-desarrollo y cómo vivir transformadoramente según la sabiduría de

un sí-mismo compartido. Los fundamentos más profundos de nuestra moralidad se establecen sin nuestro consentimiento durante los primeros años de vida, por lo que a veces el autodesarrollo de la virtud es una cuestión de deshacer lo que nos hicieron. Así, si lo que aprendimos a diseñar fue un solo-verso, o universo solitario y competitivo, podemos remodelarnos con miras a un multi-verso social cooperativo y conservacionista. El poder último reside en nuestra capacidad de ser los autores de nosotros mismos, desarrollándonos a la vez como individuos y como comunidades.

Aunque la noción de “pecado original”, así como la noción de genes egoístas, se han utilizado para explicar la agresividad y el egoísmo humanos, tales comportamientos se explican mejor por nuestra propensión a cambiar a orientaciones autoprotectoras cuando nos sentimos amenazados, una característica que compartimos con todos los animales. Por así decirlo, es como si al conducir un vehículo cambiáramos a una marcha o velocidad inferior; pero una sociedad sabia es aquella que lubrica o facilita un *cambio hacia arriba, hacia un nivel de funcionamiento superior*, mediante atentos cuidados durante los primeros años de vida y luego un apoyo social continuado que promueve las tres principales virtudes reconocidas por las tradiciones religiosas alrededor del mundo: humildad, caridad (amor) y autenticidad. En el Capítulo 12 hablo de estos elementos de la virtud y de lo que significan para el sí mismo y las relaciones. Enfatizar a uno por encima de los otros nos desequilibra. Los tres, dentro del marco de una mentalidad de eco-sabiduría, nos pueden impulsar hacia un mundo sustentable para todas las formas de vida.

Algunos quizás prefieran culpar a la evolución genética por los comportamientos inmorales que vemos, argumentando que si la naturaleza humana es egoísta por naturaleza... ¿qué más se puede esperar? Pero mi argumento es que las preocupantes situaciones que vemos hoy en día se deben sobre todo a la *cultura e imaginación*. Esto es, a prácticas culturales que afectan a la epigenética y a los procesos fisiológicos relacionados. Dado que la inmoralidad se debe principalmente a los efectos de una inteligencia emocional y una imaginación deficientes, los entornos que los seres humanos construimos para nosotros mismos y nuestros hijos desempeñan un papel muy importante en cuanto a cómo crecemos y en quiénes nos convertimos. Prestándole más atención a estas cuestiones, la humanidad puede cambiar su propio rumbo.

Este libro se centra en lo que es considerado como la gama de lo normal en las sociedades occidentales. No aborda la psicopatología clínica, excepto para ilustrar o contrastar con lo que se ha llegado a considerar como el rango normal. En general, este libro plantea cuatro puntos fundamentales:

- En primer lugar, como todo lo humano, la moralidad emerge de la biología y de nuestra encarnación o materialización física —de la experiencia vivida—. No basta con analizar el funcionamiento social y moral humano solo como fenómenos psicológicos (por ejemplo, representaciones mentales, modelos operativos internos). La salud física y mental, la moralidad y el florecimiento humano están integrados.
- En segundo lugar, nuestra moralidad es multidimensional y surge de nuestras propensiones cerebrales evolucionadas. A través de la epigenética y la plasticidad del desarrollo, la experiencia temprana da forma no sólo al mejor o peor funcionamiento del cuerpo, sino también al funcionamiento de nuestras capacidades sociales. Nuestros comienzos neurobiológicos son muy importantes para todas nuestras capacidades, incluidas las emocionales, intelectuales y morales.
- En tercer lugar, las culturas son maleables. Las culturas fomentan o socavan la salud y el bienestar, y alientan o desalientan las expresiones más elevadas de nuestra naturaleza humana. Una sociedad puede fomentar deliberadamente las capacidades de sus ciudadanos. Mediante las creencias que elegimos, las instituciones que diseñamos y las prácticas o tradiciones a las que damos vida, podemos optar por cultivar una mentalidad más empática y comunitaria, que conduzca a la realización de nuestra esencia humana.
- En cuarto lugar, los individuos pueden desarrollar por sí mismos capacidades virtuosas y formas de sabiduría que contribuyan al cambio. Pueden unirse entre sí para recuperar el protagonismo de sus comunidades y convertirlas en lugares donde todos prosperen. Autocultivándose de modo consciente y mediante bien meditadas decisiones comunitarias, los seres humanos pueden desarrollar conjuntamente relaciones e instituciones que estimulen y promuevan el bienestar y el florecimiento vital de todos.

Cuando comprendemos la dinámica del devenir humano, podemos comprendernos mejor a nosotros mismos: entendiendo tanto nuestros defectos, como nuestra resiliencia. Entonces podemos vislumbrar cómo acercarnos a nuestro máximo potencial como cocreadores del yo y de la sociedad. Armados con una lúcida conciencia del poder de la experiencia temprana, y con el conocimiento de cómo podemos caer en mentalidades engañosas, podemos aprender a mantener mentalidades más prosociales. Así estaremos preparados para diseñar nuestras sociedades de modos que despejen la senda hacia las virtudes superiores y un florecimiento sostenible para todos.

Referencias

- American Academy of Child and Adolescent Psychiatry. (2011). *Campaign for America's kids*. Retrieved January 19, 2011, from www.campaignforamericaskids.org
- Aristotle. (1988). *Nicomachean ethics* (W.D. Ross, Trans.). London, UK: Oxford University Press.
- Balter, M. (2012). Ice age tools hint at 40,000 years of Bushman culture. *Science*, 337(6094), 512.
- Baxter Magolda, M. B. (2009). *Authoring your life: Developing an internal voice to navigate life's challenges*. Sterling, VA: Stylus.
- Ben-Ami Bartal, I., Decety, J., & Mason, P. (2011). Empathy and pro-social behavior in rats. *Science*, 334, 1427–1430.
- Bernstein, I.S. (2011). Social mechanisms in the control of primate aggression. In C.J. Campbell, A. Fuentes, K.C. MacKinnon, S.K. Bearder, & R. M. Stumpf (Eds.), *Primates In perspective*, 2nd ed. (pp. 599-608). Oxford University Press.
- Bloom, H. (1995). *The Lucifer principle*. New York, NY: Atlantic Monthly Press.
- Callahan, D. (2004). *The cheating culture: Why more Americans are doing wrong to get ahead*. New York, NY: Harcourt Harvest.
- Chisholm, J. S. (1999). *Death, hope and sex: Steps to an evolutionary ecology of mind and morality*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Commission on Children at Risk. (Ed.). (2003). *Hardwired to connect: The new scientific case for authoritative communities*. New York, NY: Institute for American Values.
- Cory, G. A., Jr., & Gardner, R., Jr. (Eds.). (2002). *The evolutionary neuroethology of Paul MacLean: Convergences and frontiers*. Westport, CT: Praeger.
- Darwin, C. (1872). *The expression of the emotions in man and animal*. London, UK: Greenwood.
- Dentan, R. K. (1968). *The Semai: A nonviolent people of Malaya*. New York, NY: Harcourt Brace College.
- de Waal, F. (1996). *Good-natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dewey, J. (2000). *Human nature and conduct: An introduction to social psychology*. New York, NY: Prometheus. (Original work published 1922)
- Diamond, J. (1997). *Guns, germs and steel: The fates of human societies*. New York, NY: Norton.
- Everett, D. (2009). *Don't sleep, there are snakes: Life and language in the Amazonian jungle*. New York, NY: Vintage.
- Ferguson, R. B. (2013a). The prehistory of war and peace in Europe and the Near East. In D. Fry (Ed.), *War, peace and human nature* (pp. 191–240). New

York, NY: Oxford University Press.

- Ferguson, R. B. (2013b). Pinker's list: Exaggerating prehistoric war mortality. In D. Fry (Ed.), *War, peace and human nature* (pp. 112–131). New York, NY: Oxford University Press.
- Frankfurt, H. (2004). *The reasons of love*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fromm, E. (1964). *The heart of man: Its genius for good and evil*. Riverdale, New York: American Mental Health Foundation Books.
- Fry, D. P. (2006). *The human potential for peace: An anthropological challenge to assumptions about war and violence*. New York, NY: Oxford University Press.
- Fry, D. (Ed.) (2013). *War, peace and human nature*. New York, NY: Oxford University Press.
- Fry, D. (2014). The environment of evolutionary adaptedness, rough-and-tumble play, and the selection of restraint in human aggression. In D. Narvaez, K. Valentino, A. Fuentes, J. McKenna, & P. Gray, *Ancestral landscapes in human evolution: Culture, childrearing and social wellbeing* (pp. 167-186). New York, NY: Oxford University Press.
- Fry, D. P., & Söderberg, P. (2013). Lethal aggression in mobile forager bands and implications for the origins of war. *Science*, *341*, 270-273.
- Garbarino, J. (1995). *Raising children in a socially toxic environment*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Garmezy, N. (1983). Stressors of childhood. In N. Garmezy & M. Rutter (Eds.), *Stress, coping, and development in children* (pp. 43-84). Baltimore, MD, US: Johns Hopkins University Press.
- Gilliam, W. S. (2005). *Prekindergarteners left behind: Expulsion rates in state prekindergarten systems*. New Haven, CT: Yale University Child Study Center.
- Gowdy, J. (1998). *Limited wants, unlimited means: A reader on hunter-gatherer economics and the environment*. Washington, DC: Island Press.
- Gowdy, J. (1999). Gatherer-hunters and the mythology of the market. In R. B. Lee & R. Daly (Eds.), *The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers* (pp. 391–398). New York, NY: Cambridge University Press.
- Gruber, H. (1974). *Darwin on man: A psychological study of scientific creativity*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Haggerty, R. J. (1995). Child health 2000: New pediatrics in the changing environment of children's needs in the 21st century. *Pediatrics*, *96*(4), 804–812.
- Haggerty, R. J. (2003, January 27). Mental illness: More children are on prescription drugs for psychiatric disorders. *Mental Health Weekly Digest*.
- Heckman, J. J. (2008). Schools, skills and synapses. *Economic inquiry*, *46*(3), 289–324.
- Hewlett, B. S., & Lamb, M. E. (2005). *Hunter-gatherer childhoods: Evolutionary, developmental and cultural perspectives*. New Brunswick, NJ: Aldine.
- Ingold, T. (1999). On the social relations of the hunter-gatherer band. In R. B. Lee & R. Daly (Eds.), *The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers* (pp.

- 399–410). New York, NY: Cambridge University Press.
- Johnson, M. (1993). *Moral imagination: Implications of cognitive science for ethics*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Karr-Morse, R., & Wiley, M. S. (1997). *Ghosts from the nursery: Tracing the roots of violence*. New York, NY: Atlantic Monthly Press.
- Karr-Morse, R., & Wiley, M. S. (2012). *Scared sick: The role of childhood trauma in adult disease*. New York, NY: Basic Books.
- Klinenberg, E. (2012). *Going solo: The extraordinary rise and surprising appeal of living alone*. New York, NY: Penguin.
- Kolbert, E. (2014). *The sixth extinction: An unnatural history*. New York, NY: Henry Holt.
- Konner, M. (2002). *The tangled wing*. New York, NY: Owl Books.
- Konrath, S. H., Chopik, W., Hsing, C., & O'Brien, E. H. (2014). Changes in adult attachment styles in American college students over time: A meta-analysis. *Personality and Social Psychology Review, 18*(4), 326-348. doi: 10.1177/1088868314530516
- Lapsley, D.K. (1996). *Moral psychology*. Boulder, CO: Westview Press.
- Lawlor, R. (1991). *Voices of the first day: Awakening in the Aboriginal Dreamtime*. Rochester, VT: Inner Traditions.
- Loye, D. (2000). *Darwin's lost theory of love*. New York, NY: Writer's Press.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to Western theory*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- MacLean, P. D. (1973). *A triune concept of the brain and behavior*. Toronto, Ontario, Canada: University of Toronto Press.
- MacLean, P. D. (1990). *The triune brain in evolution: Role in paleocerebral functions*. New York NY: Plenum.
- MacMurray, J. (1962/1992). *Reason and emotion, 2nd ed.* Amherst, NY: Humanity Books.
- MacMurray, J. (1961/1995). *Persons in relation*. Faber and Faber.
- Martin, C. L. (1999). *The way of the human being*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Masten, A., & Garmezy, N. (1985). Risk, vulnerability, and protective factors in developmental psychopathology. In B. Lahey & A. Kazdin (Eds.), *Advances in clinical child psychology* (Vol. 8, pp. 1-52). New York: Plenum Press.
- McPherson, M., Smith-Lovin, L., & Brashears, M. E. (2006). Social isolation in America: Changes in core discussion networks over two decades. *American Sociological Review, 71*, 353–375.
- Millennium Ecosystem Assessment. (2005). *Ecosystems and human well-being: Synthesis*. Washington, DC: Island Press.
- Mooney, J., & Young, J. (2006). The decline in crime and the rise of anti-social behaviour. *Probation Journal, 53*(4), 397–407.
- Murdoch, I. (1989). *The sovereignty of good*. London, UK: Routledge. (Original

work published 1970).

- National Comorbidity Survey Replication. (2007, July 19 [Update]). Table 1. Lifetime prevalence of DSM-IV/WMH-CIDI disorders by sex and cohort (n=9282). Retrieved from <http://www.hcp.med.harvard.edu/ncs>
- National Oceanic and Atmospheric Administration. (2013). *Plastic marine debris: What we know*. Retrieved November 23, 2013, from <http://marinedebris.noaa.gov/info/plastic.html>
- National Research Council. (2013). *U.S. health in international perspective: Shorter lives, poorer health*. Washington, DC: National Academies Press.
- Organization for Economic Cooperation and Development. (2009). *Doing better for children*. Paris, France: OECD.
- Oyama, S. (2000). *Evolution's eye: A systems view of the biology–culture divide*. Durham, NC: Duke University Press.
- Palmer, P. (2000). *Let your life speak: Listening for the voice of vocation*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Pauly, D. (1995). Anecdotes and the shifting baseline syndrome of fisheries. *Trends in Ecology and Evolution*, 10(10), 430.
- Pinker, S. (2011). *The better angels of our nature*. New York, NY: Viking.
- Powell, D., Fixen, D., & Dunlop, G. (2003). *Pathways to service utilization: A synthesis of evidence relevant to young children with challenging behavior*. University of South Florida, FL: Center for Evidence-Based Practice.
- Prescott, J. W. (1975, November). Origins of violence. *Bulletin of the Atomic Scientists*, pp. 10–20. Retrieved July 14, 2013, from www.violence.de/prescott/bulletin/article.html
- Preston, S. D., & de Waal, B. M. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. *Brain and Behavioral Sciences*, 25, 1–71.
- Putnam, R. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Putnam, R., & Feldstein, L. M., with Cohen, D. (2003). *Better together: Restoring the American community*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Rand, A. (1964). *The virtue of selfishness*. New York, NY: Signet.
- Raver, C. C., & Knitze, J. (2002). *Ready to enter: What research tells policymakers about strategies to promote social and emotional school readiness among three- and four-year-old children*. New York, NY: National Center for Children in Poverty.
- Reeves, W. C., Strine, T. W., Pratt, L. A., Thompson, W., Ahluwalia, I., Dhingra, S. S., . . . Safran, M. A. (2011). Mental illness surveillance among adults in the United States. *MMWR*, 60(3):1–32. Atlanta, GA: Centers for Disease Control and Prevention. Retrieved from www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/su6003a1.htm?s_cid=su6003a1_w
- Rest, J.R. (1986). *Moral development: Advances in research and theory*. New York, NY: Praeger Press.
- Robinson, M., & Murphy, D. (2008). *Greed is good: Maximization and elite deviance*

- in America*. New York, NY: Rowman & Littlefield.
- Sahlins, M. (1968). Notes on the original affluent society. In R. B. Lee & I. DeVore (Eds.), *Man the hunter* (pp. 85–89). New York, NY: Aldine.
- Schore, A. N. (1994). *Affect regulation and the origin of the self*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Schore, A. N. (2003a). *Affect dysregulation & disorders of the self*. New York, NY: Norton.
- Shonkoff, J. P.; Garner, A. S.; Committee on Psychosocial Childhood, Adoption, and Dependent Care and Section on Developmental and Behavioral Pediatrics; Dobbins, M. I.; Earls, M. F.; McGuinn, L.; . . . Wood, D. L. (2012). The lifelong effects of early childhood adversity and toxic stress. *Pediatrics*, 129, e232. (Originally published online December 26, 2011).
- Shonkoff, J. P., & Phillips, D. A. (2000). *From neurons to neighborhoods: The science of early childhood development*. National Research Council, Committee on Integrating the Science of Early Childhood Development. Washington, DC: National Academy Press.
- Taylor, C. (1993). Explanation and practical reason. In M. Nussbaum & A. Sen (Eds.), *The quality of life*. New York: Oxford University Press.
- Tomasello, M. (2009). *Why we cooperate*. Boston, MA: MIT Press.
- Twenge, J., & Campbell, R. (2009). *The narcissism epidemic: Living in the age of entitlement*. New York, NY: Free Press.
- UNICEF. (2007). *Child poverty in perspective: An overview of child well-being in rich countries, a comprehensive assessment of the lives and well-being of children and adolescents in the economically advanced nations, Report Card 7*. Florence, Italy: United Nations Children's Fund Innocenti Research Centre.
- U.S. Department of Health and Human Services, Substance Abuse and Mental Health Services Administration. (1999). *Mental health: A report of the surgeon general*. Rockville, MD: Center for Mental Health Services, National Institutes of Health, National Institute of Mental Health.
- Walker, H. (1993). Antisocial behavior in school. *Journal of Emotional and Behavioral Problems*, 2(1), 20–24.
- Wexler, B. (2006). *Brain and culture: Neurobiology, ideology and social change*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wienpahl, P. (1979). *The radical Spinoza*. New York, NY: New York University Press.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Zito, J., Safer, D., dosRies, S., Gardener, J., Boles, M., & Lynch, F. (2000). Trends in prescribing psychotropic medications to preschoolers. *Journal of the American Medical Association*, 282, 1025–1030.

*Traducción automatizada. Revisión y ajustes, Levy Farías.
Agosto 2024*