



Self-Analysis.
Kanemoto, L. Dark
mirror. Custom &
Limited Editions. San
Francisco, 1997.

La culpa traumática y sus contextos: reflexiones sobre una psicología de las decisiones morales.

Pau Pérez-Sales

Servicio Psiquiatría. Hospital La Paz.

La culpa es la emoción de angustia que surge como consecuencia de la realización de actos (físicos, mentales, fantaseados u omitidos) que transgreden el sistema de normas y valores de la persona (Pérez-Sales, 2006). Puede hablarse de culpa traumática como aquella que se asocia a una experiencia extrema que vive la propia persona o una persona cercana, con amenaza grave a la integridad física o psicológica y que constituye sin duda el peor factor pronóstico dentro de la historia natural del trauma. Una epidemiología básica muestra algunos datos sorprendentes.

En el año 2009 un grupo de psicólogas de la Fiscalía de Mar del Plata presentaban una comunicación a un congreso titulada "Matan con el auto y no sienten culpa" en el que describían de manera narrativa el resultado de un grupo de discusión con 30 personas entre 18 y 65 años sentenciadas por esta causa. Los resultados, que, al decir de la narración, "producen escalofríos", señalan que los conductores cosificaban a sus víctimas en los relatos y centraban su discurso en la injusticia de haber sido procesados por haber causado accidentes de los cuales ellos no se sentían culpables, por

los inconvenientes que les generaba el proceso judicial, y por el daño moral sufrido al ser tratados como delincuentes desde el mismo momento en que se les tomó las huellas por parte de la policía de tránsito (De Biase, 2010). Frente a esto se señala que entre un 20 y un 60% de mujeres que han sido víctimas de abuso sexual experimentan algún tipo de vivencia de culpa (Littleton, 2007; Wasco, 2003). ¿Cómo es posible dar sentido a estos datos? ¿Por qué quien mata aparentemente no siente culpa y quien sufre daño sí?

Para poder reflexionar sobre esta aparente paradoja, vamos a intentar en este trabajo realizar un proceso previo de reflexión sobre la psicopatología de las decisiones morales para retomar posteriormente este dilema de inicio. Ello presupone pensar que en ambos casos existen procesos de toma de decisión, lo que sería discutible desde la óptica del observador externo, pero no desde la óptica del ojo crítico interno que generaría (o no) ese potencial sentimiento de culpa (Pérez-Sales, 2006). La figura 1 nos va a ayudar en ese camino, dejando claro por adelantado que lo que muestra es un intento de colocar en un espacio común conceptos y constructos que, aunque provienen de campos distintos, sin duda alguna se solapan. Por poner un ejemplo, la ideología es parte de la visión del mundo y del sistema de valores, está determinada por la estructura cognitiva de personalidad y depende en gran medida de los motivos morales. No se trata de espacios estancos, sino de modelos de trabajo, diferentes linternas que apuntan en tonos diferentes al mismo fondo.

Decisiones morales – consideraciones preliminares sobre ética, moral y justicia.

La relación entre ética, moral, justicia y las emociones de vergüenza y culpa es un terreno interdisciplinario en que se cruzan juristas, filósofos, psiquiatras, psicólogos sociales, antropólogos y educadores. Uno de los caminos más interesantes es quizás el de lo que se ha dado en denominar filosofía experimental, que analiza las teorías clásicas platónicas y aristotélicas de la moralidad a la luz de la psicología social para concluir, hablando en términos generales, que la filosofía clásica tenía un concepto estático de la moral como virtud hacia la que tiende de modo natural el ser humano (Anthony, 2008; Doris, 2010) que entroncaría con la psicología clásica basada en la búsqueda de *rasgos estáticos* de personalidad que no es sostenible hoy en día (Doris, 2010). La psicología social, por su parte, entró a partir de los ochenta en la mirada opuesta: considerar que es el entorno el principal y casi único responsable de las decisiones morales de las personas y que, por tanto, cualquier persona puede convertirse en potencial resistente (Sagarin, Cialdini, Rice & Serna, 2002), héroe o perpetrador (Zimbardo, 2006). Para algunos autores, los estudios de Zimbardo y Milgram significaban el fin de Aristóteles y de la ética clásica de los rasgos morales.

Si entendemos la *ética* como un conjunto de referentes universales de las conductas apropiadas del ser humano, lo primero que nos muestra la antropología es que tal referente no existe. No hay un conjunto de

normas y valores que sean transcultural e históricamente sostenibles como valores inmutables hacia los que tender en esa búsqueda del “actuar correcto”. Tomemos los diez mandamientos que Dios entregó a los hombres a través de Moisés y, sin necesidad de fijarnos en mandamientos tan tautológicos y poco experimentales como el noveno¹ (“No consentirás pensamientos ni deseos impuros”) o tan imprecisos como el décimo (“No tomarás el nombre de Dios en vano”), pensemos en algo más medible como el tercero (“No levantarás falsos testimonios ni mentirás”).

Diferentes estudios experimentales usando análisis cualitativos de autoetnografías de personas voluntarias han mostrado que el 96% de los seres humanos reconocen una o más “mentiras” a lo largo de un día (30% sobre sentimientos, 30% sobre planes o acciones que tienen en mente, 15% sobre conocimientos o fallos, 10% sobre excusas a actos y 10% sobre hechos o sobre posesiones) (DePaulo, Kashy, Kirkendol, Wyer & Epstein, 1996). Cuando se analizan estas “mentiras” en contexto, se observa que en la mayoría de casos no hay “maldad” en ello, sino un “editado” funcional de información en el contexto de la interacción humana habitual. El 70% de personas, mirando para atrás, volverían a decir lo mismo que dijeron. No solo esto: los autores concluyen que ser honesto y absolutamente veraz todo el tiempo sería un error grave, que haría mucho daño a otros y, a medio término, las interacciones humanas imposibles. Hay estudios que intentan ceñirse a lo que llaman “mentiras graves”

(DePaulo, 2006) y el límite resulta ser tan difuso como imposible. Cuando se pregunta a las propias personas, suelen considerarse mentiras graves en la *cultura americana* a las que tienen que ver con *affaires* de pareja, engaños al expresar determinados sentimientos, con ocultar características personales o con haber realizado actos moralmente reprobables. En general con situaciones que se asocian con la posibilidad de que no mentir puede significar perder la relación con el otro y la “mentira grave” persigue salvar el vínculo de relación. Es más, de hecho, la mayoría de la gente prefiere que en este tipo de situaciones le mientan (aunque la mayoría preferirían que el otro no hiciera cosas que requieran usar la mentira...). En suma, la mentira es interactiva, no debe juzgarse en términos absolutos sino respecto a un bien superior (las consecuencias de decir “la verdad”, la preservación del vínculo de afecto con el otro..) y en cualquier caso no es un valor intrínseco a una persona. Los mentirosos compulsivos serían la excepción extravagante que confirma la norma.

Este largo ejemplo ayuda a entender la diferencia entre las morales estáticas de la filosofía clásica y las morales dialécticas de la filosofía y la psicología experimental.

Si hubiera que considerar un referente contemporáneo de lo que sería un sistema ético de valores, muchas personas hablarían de la Declaración Universal de Derechos Humanos. Numerosos trabajos han mostrado su origen en determinados modelos

¹ En realidad esto ya no es tan cierto. Los trabajos experimentales basados en el paradigma de la Cognición Social Implícita ya permiten detectar, para nuestra desgracia, hasta los pensamientos y deseos impuros (Gawronski & Payne, 2010)

culturales y de concepto de la sociedad y las normas por las que esta debe regularse y las sustanciales diferencias entre un esquema de "derechos" y "normas" (un corpus legal) y un esquema de "valores" (Antona, 2011). La Declaración de los Derechos Humanos no es un referente de valores morales. Algunos autores proponen que no existe un consenso universal sobre valores, probablemente porque es imposible que exista. Porque incluso el valor supremo del derecho a la vida puede resultar cuestionable en determinadas culturas y contextos ligados a la regla límite de la supervivencia colectiva (Scheper-Hughes, 1994) y porque los valores morales son construcciones sociales (Gergen & Gergen, 2003).

Es necesario empezar a pensar la ética no como corpus inmanente y eterno, sino como un desiderátum de buen proceder adaptado a la cultura. La neuropsicología avanza hacia la definición de ciertos valores que podrían tener una base neurobiológica universal (en este momento, se citan la empatía y la compasión, fundamentadas en las denominadas "neuronas espejo" (Rizzolatti & Craighero, 2004). Se trataría de un interesante giro que mostraría que sí existirían diferencias biológicas, siempre entendidas como de tipo disposicional².

Puesta en cuestión la ética como valor absoluto a descubrir por la reflexión y la sabiduría, en el sentido de Platón, nos queda la moral, como el conjunto de normas particulares que rigen el actuar de cada ser, dependientes de la educación, las experiencias personales y, por tanto, del entorno socio-histórico en que nació y vive la persona. No es exagerado decir que aunque muchos de los valores de los grupos humanos sean compartidos, existen infinidad de matices y por tanto, desde una mirada constructorista, tantos hipotéticos sistemas de regulación moral como seres humanos...

Obvio es decir que nada de esto tiene que ver con la justicia (como concepción de equilibrio que atañe al bien común superior), o con la ley (como acuerdo entre grupos de seres humanos sobre lo que es aceptable o no y el sistema de sanciones estipulado al respecto). Es bien sabido que muchas de las decisiones morales más complejas atañen a aquellas situaciones en que entran en colusión la legalidad y la legitimidad, como es el caso de la eutanasia o el aborto.

Hábitos morales versus decisiones morales.

A la hora de entender la lógica de las decisiones morales hay algunas

² En la misma línea estarían los estudios sobre la psicopatía, entendida ésta desde su vertiente más biológica, desde las dos dimensiones clásicas: personas con baja reactancia emocional ante situaciones de estrés y amenaza con incapacidad para anticipar las consecuencias (positivas o negativas) de sus actos, y personas con baja empatía y sintonía emocional con otros. Dejamos expresamente fuera el sadismo, una estructura que parece más literaria que real. Desconocemos estudios que demuestren que el sadismo como tal (experimentar placer en el dolor ajeno) existe. La realidad es mucho más compleja y los mecanismos que permiten entender la conducta de los "sádicos" escapan al simplismo que esconde el término.

distinciones previas que pueden ser útiles. La primera es que la mayoría de decisiones que se toman en el día a día no requieren de un proceso de reflexión deliberativa. Obedecen a lo que podrían denominarse “hábitos morales”, entendidos como principios intuitivos, adquiridos por educación en la infancia y “automatizados”. No robar, levantarse en el autobús ante una señora embarazada o respetar o no la cola del cine para entrar no requieren de procesos complejos de reflexión. Las pequeñas culpas o vergüenzas cotidianas tienen que ver con esas microtransgresiones y están en relación con la importancia que la persona dé al “actuar correcto” como elemento central en su estructura identitaria y en el modo de verse a sí mismo (Blasi, 1980; Caton et al., 2005). Estas deben distinguirse de los juicios críticos o dilemas complejos para los que no se dispone de un espectro de respuesta “automatizada”. Son los dilemas de alta complejidad no incluidos en los *guiones* habituales de la infancia: aborto, eutanasia, permitir que alguien muera para que otros se salven y otros..., los dilemas legitimidad-legalidad etc.)

Factores que explican las decisiones morales. Existe una multiplicidad de factores que explican en mayor o menor medida las decisiones morales de un ser humano, a la luz de la psicología experimental. En un resumen que no pretende ser exhaustivo, habría que tener en cuenta al menos:

1. Identidad. Cada persona tiene una imagen de sí y de sí en el mundo

configurada en la relación con los demás. Dentro de esa identidad existen algunos elementos que son considerados especialmente relevantes y que la persona identifica como “nucleares” a su manera de ser. Estos elementos forman parte de la narrativa construida sobre sí mismo. Desde el punto de vista de la ética será relevante ver hasta qué punto la moral y la coherencia entre la idea moral y el acto es importante para la estructura identitaria de la persona. Esto, por supuesto, es dinámico. Desde esta óptica hablamos de una identidad moral que tendrá que ver con el grado en que las personas piensan sobre sí mismas, o el mundo en general, en términos morales. Esto incluirá tanto el grado en que las personas se preocupan y dedican energía a ser y percibirse como personas morales, como la medida en que los individuos tienden a codificar el mundo social en términos morales (Syed et al., 2006). Para las personas que la moral es un valor identitario clave, otros valores (como la seguridad o la comodidad) pueden pasar a un segundo plano y tener actitudes heroicas.

Dar mucha importancia a la moralidad no implica necesariamente tener un elevado concepto de sí como ser moral. Es decir, un tema es la importancia que se dé a la moral y otro es la visión y, en este sentido, la persona necesitará tener una *autoestima moral* (“*moral self-regard*”) (Bushman BJ & Baumeister RJ, 1998). Por ejemplo, muchos perpetradores necesitan demostrar que tienen una elevada conducta moral (según, eso sí, criterios personales) y dedican mucha energía a buscar razones que lo avalen, o desarrollan mecanismos cognitivos

de distanciamiento moral que veremos más adelante (Bandura, 1999). Esta necesidad de autoestima moral explica algunos curiosos fenómenos. Por ejemplo, en una serie de experimentos se planteaba a las personas que debían realizar una serie de tareas de fondo racista. Uno de los participantes rechazaba enérgicamente realizarlas expresando una actitud fuertemente ética y rebelde. Esta actitud generaba la admiración de observadores neutrales y la hostilidad y el rechazo de las personas que habían hecho el experimento antes (Syed et al., 2006). Este efecto quedaba anulado si a un grupo de personas se les hacía realizar otra tarea antes y se les elogiaba repetidamente por su conducta abiertamente moral. Este grupo sí podía apreciar el valor de la conducta del rebelde y no la percibía como una agresión. En general, las personas que expresan rebeldía pública o elecciones atípicas o difíciles que conllevan elementos morales muchas veces generan rechazo porque en lugar de ser vistos como ejemplos son percibidos como amenazas a la propia autoestima moral (lo que se denomina "resentimiento moral").

Existen numerosos estudios que han analizado la relación entre autoestima, narcisismo y toma de decisiones morales

Existen numerosos estudios que han analizado la relación entre autoestima, narcisismo y toma de decisiones morales. Quizás el modelo más elaborado es el del denominado Egoísmo Amenazado (*Threatened Egotism*) (Bushman BJ & Baumeister RJ, 1998), que parte de la distinción entre el narcisismo (entendido como la carga afectiva y libidinal en uno mismo y la atención que la persona se presta a sí misma) y la autoestima (entendida como el concepto positivo

o negativo que se tiene de sí). En los modelos experimentales de *Threatened Egotism* las personas deben tomar decisiones después de haber sido (o no) atacadas en su autoestima (por ejemplo, recibiendo comentarios muy negativos sobre su persona en una tarea previa). Las personas con un perfil elevado de Egoísmo Amenazado (alto narcisismo, autoestima baja o frágil) realizan acciones agresivas cuando se sienten puestos en cuestión (Crocker, Lee, & Park, 2004). Lo importante no es la tarea, sino el valor de uno mismo en esa tarea, se percibe la vida como un juego de suma cero (lo que gana el otro, lo pierdo yo y viceversa, en el plano afectivo, de reconocimiento, relacional...), acumula información negativa no contrastada de los demás, lo que por comparación le engrandece a él frente a sí mismo, etc. Rudolf Hoss, comandante de Auschwitz, rememora en su biografía recuerdos de infancia y describe, por ejemplo, diversas situaciones de enaltecimiento de sí mismo y de autoestima rebosante, que es cuestionada ante amenazas mínimas al ego (como una carta de un superior) con una respuesta melancólica, violenta y desmesurada (Hoss, 2009).

2. La culpa y su relación con la toma de decisiones tiene también que ver con la estructura de normas de la persona (Pérez-Sales, 2006). Los seres humanos nos regimos por un conjunto generalmente breve y concreto de normas de funcionamiento adquiridas en la infancia de manera directa o vicaria a partir de los ejemplos y consejos de los adultos que actúan como referentes morales. Si en una persona el factor clave es la lealtad al grupo (en este

caso la familia), tener la aprobación del líder del grupo en oposición a otros miembros (quizás el padre omnímodo frente a los hermanos) y haber sido educado en que lo importante son los resultados independientemente del esfuerzo, podemos encontrar la estructura de valores de un perpetrador (lealtad, competición, eficiencia). Esta estructura de normas, unida a otros elementos, puede hacer que anteponga obedecer órdenes sobre el respeto a la integridad física y a la vida de las personas que actúan a sus órdenes o a las que debe controlar. Nada permite asumir que hay una jerarquía universal de normas y que el respeto a la integridad física del otro va a ser la primera norma. No cabe duda que en el caso de la perpetración del mal la estructura vincular en la infancia y la capacidad de proveer empatía y cuidado a otros juega un rol muy relevante en las decisiones morales en la edad adulta (Roccató, 2008).

3. La estructura cognitiva de personalidad como dimensión que determina una predisposición a responder según determinados patrones o esquemas ante situaciones ambientales. La de Millon, por ejemplo, de Estilos de Personalidad supone que la estructura psicológica de la persona se configura en metas motivacionales, modos cognitivos y comportamientos interpersonales, y propone diferentes dimensiones en cada una de ellas. Algunos de los elementos clásicos serán la tendencia al optimismo vs pesimismo, a la independencia vs aquiescencia, a atribuciones causales internas versus externas, etc. Carecemos aún de

modelos de consenso que tengan, además, buena capacidad predictiva.

4. Visión del mundo y sistema de creencias. Al hora de tomar decisiones morales, además, influirá el sistema de creencias de la persona, entendidas estas como la visión que se tiene del mundo que nos rodea. Esto implica muchos ejes, sobre los que tampoco existe consenso. Por ejemplo, dentro de la visión del mundo, la seguridad, la predictibilidad o la 'controlabilidad'. Dentro de la visión del ser humano, la bondad, comunicabilidad, confianza, etc (Pérez-Sales, 2006; Pérez-Sales et al., 2011). En cualquier caso, en los procesos de decisión moral automáticos, influirán las percepciones inconscientes. En los deliberativos, las reflexivas y conscientes. La distinción no siempre está clara.

A caballo entre el sistema de creencias y la estructura cognitiva de personalidad están las propuestas centradas en la ideología y la posición del hombre en el grupo. Se trataría de estructuras cognitivas de carácter más sociológico y grupal con especial relevancia en el campo de las decisiones morales, como la visión más o menos autoritarista (Altemeyer, 1988), la tendencia a la dominancia social (Pratto, Sidanius, Stallworth, & Malle, 1994), la creencia en un mundo justo (Lerner, 1980) o la mayor o menor tendencia a la justificación del sistema económico y social en el que se vive (Jost, Krochik, Gaucher, & Hennes, 2009)).

Por último, cabe hablar de la estructura de valores de la que existen también

diferentes paradigmas y modelos que han sido relacionados con la toma de decisiones morales (Cohrs, Maes, Moschner, & Kielmann, 2007; 2010)

Staub, uno de los principales investigadores de las conductas altruistas y de los modelos explicativos de los "testigos no ayudadores" (*bystanders*), hace girar su modelo sobre lo que denomina los Motivos morales (Staub, 1999), que son también muy asimilables al concepto de Creencias. Los motivos morales serían el conjunto de necesidades que en buena medida vienen determinadas precisamente por los valores y las creencias. Desde una visión muy funcionalista, Staub habla de que el ser humano tiene unas necesidades básicas y que pueden entenderse las decisiones morales (como las conductas de ayuda) en función del nivel en el que llenan esas necesidades, una idea sin duda muy parecida a la de Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*. Él considera ocho necesidades básicas del ser humano relevantes en el terreno moral: la seguridad (evitar el daño físico o psicológico, tener alimentos, casa...), la sensación de eficacia y control (poder protegernos y proteger, lograr nuestros objetivos en la vida...), mantener conexiones positivas con las personas a nuestro alrededor, vivir en un mundo con sentido (*meaningfulness*) lo que enlaza con la religión y la ideología, tener una identidad positiva (una visión positiva de uno: quién se es, qué se hace y qué se quiere ser), percibirse como independiente y autónomo, tener satisfacción a largo término (lo que llamaríamos sentido de plenitud) y tener sentido de trascendencia (conexión con

la naturaleza, el universo, las fuerzas superiores, los valores altruistas o de cambio social...). Pueden considerarse si son estos u otros, pero en el fondo lo que Staub viene a decir en sus múltiples trabajos experimentales es que las decisiones no surgen de la deliberación y el razonamiento, sino que hay una motivación intrínseca a las conductas morales, consciente o inconsciente, que es en último término la que las explica (Staub, 2003).

Estos elementos, imbricados entre sí, identidad, estructura motivacional y actitudinal, creencias respecto al mundo y sistema de normas y valores serán la matriz sobre la que se jugará la batalla de la toma de decisiones morales.

La decisión moral.

Las decisiones morales deliberativas (las que requieren de un proceso de reflexión y no están automatizadas por la educación) se plantean en forma de dilemas, es decir de situaciones en las que es posible elegir acciones de manera consciente.

Una vez más los factores que pueden intervenir en la decisión que una persona toma son múltiples y casi imposibles de predecir. Entre los más relevantes cabría al menos considerar:

El denominado Nivel de Desarrollo Moral. La bien conocida teoría de Kohlberg (1983) (no es la única, pero es el innegable patrón de referencia) ofrece varios arquetipos de toma de decisión que conjugan aspectos de lo anterior. No la vamos a repasar aquí de

manera extensa por conocida. Tampoco es un modelo único y definido. La propuesta nuclear es la existencia de tres modos de decidir (que él considera jerárquicos y por tanto habla de niveles de desarrollo moral). Habla de personas con moral preconventional como aquellas que se rigen en sus decisiones por las expectativas de sanciones y premios, y que correspondería al niño que actúa por el castigo o el premio de los padres, sin pretender entender la lógica de la norma. Un segundo nivel sería el convencional, en el que las normas han sido introyectadas en una especie de catálogo de lo "correcto" e "incorrecto". Lo relevante es intentar actuar acorde a la ley, al orden, sin que quepa cuestionar la misma. Por último, las personas que actúan con sistemas postconvencionales anteponen aquello que consideran legítimo a aquello que dictan las leyes y las normas. Son capaces de cuestionar el *statu quo*.

Desde hace algún tiempo venimos desarrollando un modelo experimental de análisis de los sistemas de toma de decisión moral en que enfrentamos a las personas a una situación imaginaria a través de simulaciones o *role-playings* (Perez-Sales, Lopez & Lopez, 2010). En ellas les proponemos hacer el papel de funcionario de policía que debe actuar en un control de aeropuerto frente a un pasajero (que en el experimento es un actor) al que el escáner corporal repetidamente señala como portador de objetos metálicos. Se discute la necesidad o no de hacer un cacheo con desnudo progresivo hasta encontrar el objeto metálico buscado. Las personas que actúan con moral convencional

quieren saber si serán penalizados o no si registran al actor, las que actúan de manera convencional quieren saber qué es lo que estipulan las leyes como marco de actuación de la policía en los aeropuertos y, dentro de ese marco, llegarán hasta las últimas consecuencias, sean las que fueren, entendiendo que esa es su obligación. Las personas con funcionamiento postconvencional se imaginarán en el rol de pasajeros e, independientemente de lo que digan las obligaciones o las leyes, rechazarán cualquier tipo de acción que consideren denigrante o vejatoria incluyendo el cacheo con desnudo. En nuestro estudio (como en los de Kohlberg y similares), la gran mayoría de la población se mueve con esquemas convencionales: lo relevante para saber lo que uno tiene que hacer es lo que dice la ley.

La realidad, con todo, es mucho más compleja y con ser este un modelo de trabajo sólido, tiene sus matices: por un lado, no hay personas consistentemente convencionales o postconvencionales: las personas ante determinados dilemas responden de una manera, pero no en otros, es decir, cambiando las circunstancias cambian el modo de actuar. Por otro, la postconvencionalidad, propuesta como estadio superior de madurez moral, puede ser la puerta a la amoralidad. Por ejemplo, un estudio sobre percepción sociológica de la tortura en población norteamericana a propósito de los interrogatorios de Guantánamo mostraba un importante apoyo al uso de formas coercitivas entre estudiantes de derecho de una universidad privada (Homant, Witkowski & Howell, 2008).

Los autores del estudio consideraban esto como una muestra de madurez y de "moralidad postconvencional" por cuanto "defender la legitimidad de la tortura para poder salvar vidas de personas inocentes, dado que la tortura es ilegal en el sistema jurídico es signo de postconvencionalidad". Por supuesto los autores defienden ellos mismos el uso de la tortura bajo determinados supuestos.

2. Sentimientos. Las decisiones sobre nuestros actos se toman en un contexto emocional. No es lo mismo actuar y decidir desde la tristeza que desde la felicidad, desde la rabia que desde la vergüenza. Esto tiene que ver con los elementos disposicionales que veíamos antes (por ejemplo, las personas con mayor tendencia a percibir el mundo como amenazante tomarán más decisiones desde el miedo como emoción nuclear) pero también con el momento y las circunstancias específicas. Anderson va más allá y habla de estados internos en el momento de decidir y considera al nivel de arousal, las cogniciones y los afectos (Anderson & Carnegey, 2004)

3. Costos y beneficios. Toda decisión implica una evaluación más o menos rápida de costos y beneficios. En un ejemplo experimental clásico, las personas, en el campus de una universidad, se cruzan con alguien a quien se le caen todos los papeles justo donde él va a pasar y se mira el porcentaje de personas que optan por pararse a ayudar comparando los que están simplemente paseando, los que se dirigen a una clase y los que

se dirigen a un examen. (Staub, 2003). Ayudar puede depender de elementos tan lógicos como que la conducta de ayuda implique unos ciertos riesgos personales o tan espurios como tener que desviarse y cruzar una calle. Una vez más acudiendo a modelos experimentales, cuando alguien rompe un jarrón optará por disimular, por pedir perdón y disculparse o por reponerlo... en función del precio estimado del jarrón (Staub, 2003). Los costos y beneficios de las acciones morales no son solo en la esfera de lo personal, sino en relación a las personas cercanas (familiares versus desconocidos) o incluso a la sociedad en general (concepto de bien superior). En este sentido cabe recordar las denominadas teorías funcionales de la violencia que establecen que la violencia existe y se perpetúa no porque existan determinadas sociedades que tengan una *cultura de la violencia*, sino porque se trata de contextos en que ésta es útil al sujeto y éste logra su objetivo (dominación, supervivencia, atención...).

4. Evaluación crítica. Todo esto puede generar una primera decisión que si se prevé satisfactoria, servirá. Pero en muchas ocasiones el resultado no es el que se quisiera y genera una disonancia entre lo que se *debe* hacer y lo que en realidad uno *quiere* hacer. No toca aquí repasar el enorme campo experimental sobre disonancia cognitiva y su relación con la toma de decisiones morales, pero sí el conjunto de mecanismos que permiten a una persona cambiar la primera decisión moral del *debe* y convertirla en la decisión del *quiere*. Numerosos autores han trabajado

sobre los modelos de justificación moral de las decisiones. Quizás por su claridad y consistencia sean los escritos de Bandura los que hayan dado una visión más global (Bandura, 1999, 2002; Bandura, Barbaranelli, Caprara & Pastorelli, 1996). Él habla de mecanismos de desapego o de distanciamiento moral (*Moral Disengagement*) y en sus escritos describe múltiples estrategias que, en general, corresponden a cuatro patrones de justificación moral de las acciones reprobables:

- **Cambiar la percepción que uno hace de la conducta reproable** (p.e., darse a uno mismo justificaciones morales de rango supuestamente superior y plantear un falso dilema entre dos opciones igualmente morales, usar comparaciones paliativas respecto a lo peor que otros en las mismas circunstancias podrían haberlo hecho, usar expresiones eufemísticas para designar las conductas que se están llevando a cabo, etc.).
- **Cambiar la percepción de las consecuencias:** minimizarlas, ignorarlas o minusvalorar el impacto de nuestras acciones sobre los demás.
- **Cambiar la percepción en la relación entre la conducta reproable y sus efectos:** los bien conocidos principios de difusión de responsabilidad y de obediencia debida.
- **Cambiar la percepción de las otras personas perjudicadas** (deshumanizarlas, culpabilizarlas a ellas de lo que le ocurre...).

Este tipo de razonamientos funcionan en el día a día cotidiano. El encargado

de una tienda que debe despedir a una empleada embarazada supuestamente no por el embarazo sino por no ajustarse a la imagen pública de la empresa recurrirá a algunas de las estrategias anteriores en sus explicaciones ante una conducta que casi con seguridad sabe reprochable.

El proceso en realidad es más complejo. Aristóteles decía que el comportamiento moral y la virtud se aprenden y afirmaba que hay un primer acto deliberativo que es difícil, en el que pesan los argumentos en uno u otro sentido, pero que, una vez tomada la decisión, la persona tenderá en el futuro a decidir en la misma dirección y a "consolidar" una determinada manera de acción moral. Desde la idea de que la tendencia natural del hombre es a la bondad, se asume que esa consolidación se produce al comprobar por la experiencia el resultado de las acciones. Anderson, no sabemos si habiendo leído a Aristóteles o no, formuló una teoría similar señalando un elemento clave para la prevención de la culpa asociada a acciones inmorales: hasta las decisiones y los juicios más complejos pueden automatizarse con la práctica, y decisiones que inicialmente requieren una importante cantidad de energía afectiva y mental pueden convertirse en decisiones que se toman sin mayor esfuerzo y casi sin darse cuenta. (Anderson & Carnegey, 2004). En los paradigmas extremos, los textos sobre entrenamiento y formación de torturadores o de unidades militares de élite, como los Kaibilies en Guatemala u otras, muestran cómo se fuerza a la persona a entrar en una dinámica (no necesariamente lenta) de pequeñas decisiones cada vez más inhumanas.

Uniendo ambas cosas en realidad se configura un círculo en el que es posible desarrollar estereotipos o esquemas mentales que incluyan creencias sobre determinados tipos de personas, que actuarán como factor antecedente a la hora de tomar una decisión sobre una persona concreta y que facilitarán que a posteriori pueda hacerse una desconexión moral si la conducta que se va a llevar a cabo es reprobable. Por ejemplo, la “experiencia” de que los gordos suelen actuar con desidia y carecen de fuerza de voluntad o el lógico convencimiento de que las mujeres son “histéricas” lleva a discriminar de manera negativa en procesos de juicio moral y permite, a posteriori, avalar que existen razones fundamentadas y objetivas que hacen que la decisión tomada sea la correcta. Por supuesto, si esto se repite cada vez, la persona las tendrá más automatizadas y se sentirá más segura de la moralidad de estas acciones inmorales.

5. Consecuencias y sentimientos auto-evaluativos previstos. Antes decíamos que las emociones en el momento de tomar la decisión pueden condicionar ésta. Pero en el proceso juega también prever cuales pueden ser las consecuencias de la decisión moral sobre uno mismo y sobre los otros. La persona puede anticipar emociones de orgullo o anticipar emociones de culpa o de vergüenza y actuar en consecuencia, bien buscando unas, bien evitando las otras. Hay autores que consideran que es posible actuar también a este nivel y *regular las emociones* posteriores.

6. Autorregulación. Bandura integra todo esto en un modelo social de la toma de decisiones morales que pivota alrededor del concepto de *autorregulación* y que integra en el conjunto de su teoría del self (Bandura, 1991; Benight & Bandura, 2004). Bandura defiende que los mecanismos cognitivos de distanciamiento moral, las emociones asociadas a las decisiones que se toman, la percepción de las consecuencias de nuestros actos, etc. están siendo constantemente reevaluados, ofreciendo a la persona la posibilidad de actuar en consecuencia. Para Bandura son claves tres elementos de los que dependerán, en definitiva, las decisiones y acciones morales: (a) la capacidad para el autocontrol de la conducta, (b) el juicio sobre el comportamiento en relación con las normas personales y las circunstancias ambientales, así como la propia reacción afectiva ante esto y, sobre todo, (c) la percepción de autoeficacia, es decir, la creencia de que uno puede tomar decisiones y actuar de manera efectiva sobre la realidad. Para Bandura se trata de variables sociales y se van desarrollando en la interacción con el medio.

7. El entorno. A ello hay que sumar otra multitud de elementos ecológicos y circunstanciales relacionados con el bienestar o el malestar físico: el ruido, el calor, la humedad, el dolor... (Anderson & Carnegey, 2004).

8. Presión grupal. Por último, las decisiones morales se toman ante una mirada colectiva. La culpa y la vergüenza son emociones sociales que requieren

de una mirada social. Son bien conocidos los experimentos de Asch y otros y los trabajos contemporáneos sobre la toma de decisiones morales (por ejemplo, en jurados o al decidir si suscribir acciones que se saben son ilegítimas pero que todo el mundo suscribe) que muestran cómo las decisiones morales están fuertemente determinadas por la presión a alinearse con el grupo (Saks, 1992).

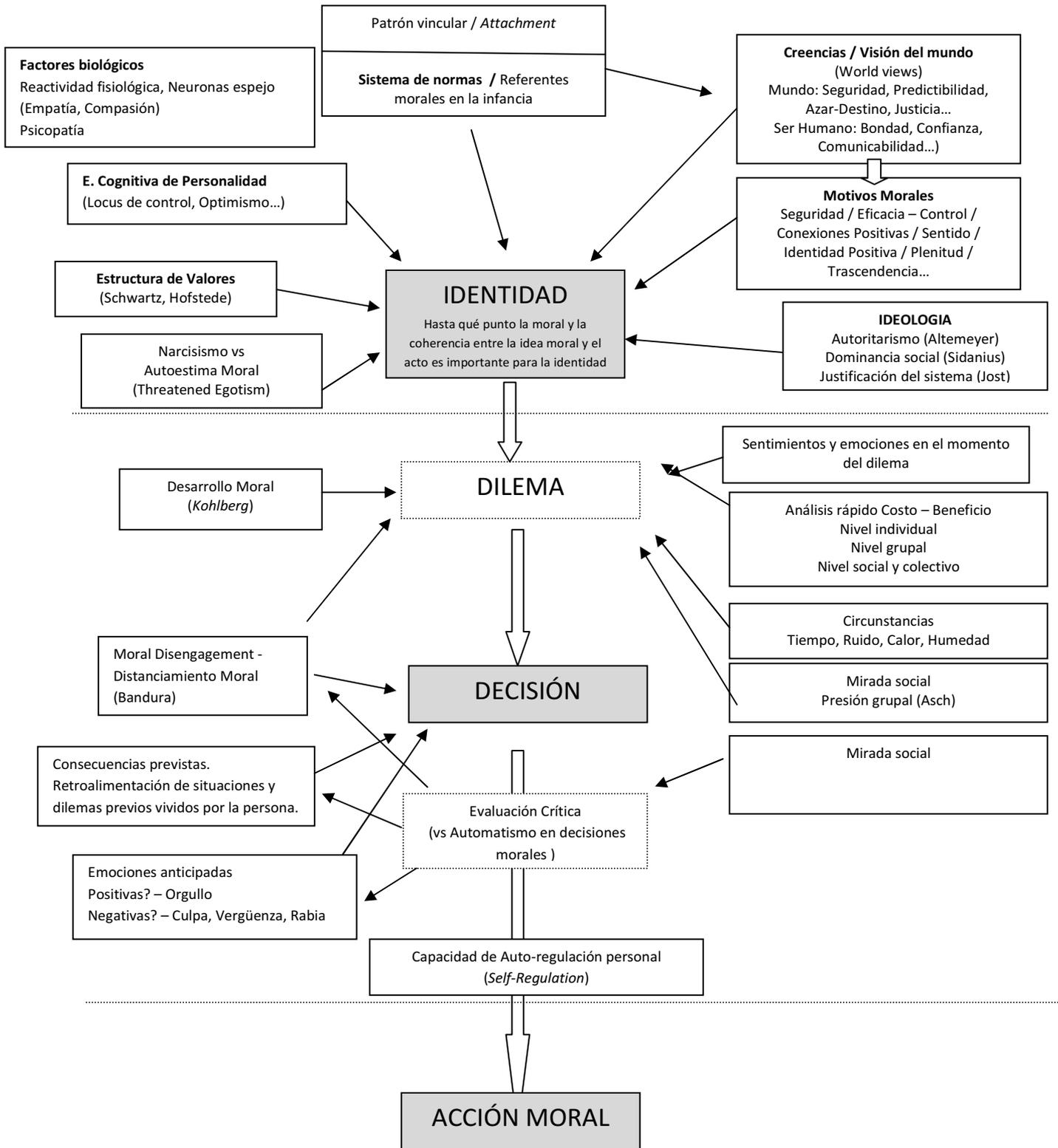
Todos los elementos anteriores son determinantes de la acción moral que dependen tanto de la propia persona como del entorno. Por tanto, la idea maximalista de Zimbardo (2006) y otros de que cualquier persona es un potencial perpetrador dadas las circunstancias adecuadas no resulta sostenible (Haslam & Reicher, 2006; Packer, 2008). Juegan multitud de elementos. Así, por ejemplo, si en función de todo lo anterior intentáramos definir un perfil de persona "altruista" o "rebelde" (y por contraposición, de persona amoral o psicopática) podríamos decir que será altruista o rebelde una persona en la que (a) los motivos morales de acción sean nucleares a su sistema identitario, (b) tenga reglas convencionales sólidas y a la vez principios críticos que le permitan tener un sentido de justicia que escape al sistema de normas y al statu quo, (c) que anteponga los beneficios para otros y para el grupo a los costos o a los beneficios individuales, (d) con tendencia a tener sentimientos intensos al autoevaluar las decisiones (de orgullo o de vergüenza, culpa), (e) que detecta las justificaciones morales en los dilemas entre el deber y el querer y es capaz de entenderlas

como tales, (f) con fuerte capacidad autorregulatoria de su conducta. Sus conductas moralmente adecuadas serán mucho más probables en un entorno grupal que las favorezca.

La figura 1 permite sugerir múltiples vías de acción en el trabajo terapéutico con las conductas que implican dilemas, por ejemplo, en el trabajo con abusadores, en el maltrato y la violencia de género, en el trabajo con toxicomanías y en la prevención de recaídas, en el análisis y el trabajo terapéutico con la culpa traumática, etc.

Desde que Aristóteles en sus escritos de ética sobre el recto proceder parece que la filosofía experimental y la psicología avanzan hacia modelos de comprensión de la conducta humana complejos, difusos, dinámicos, con constructos que muchas veces se solapan, que dan miradas parciales, pero que globalmente nos ayudan a entender que existe un libre albedrío, que hay múltiples determinantes de la conducta, complejos pero aislables, y que es posible tomar conciencia de ellos. Que hay factores que concurren y ayudan a explicar determinadas conductas, pero hay también claramente procesos de toma de decisión que competen a la persona. Y que desde ahí es posible construir espacios de comprensión y de terapia que quizás no se apoyen en la verdad o en una ciencia absoluta, pero nos permiten elaborar espacios de plausibilidad. Es posible construir una psicología de las decisiones morales, antesala de la psicopatología de la culpa. Y, como era de prever, ni

Es posible construir una psicología de las decisiones morales, antesala de la psicopatología de la culpa.



se basa en antecedentes, ni en rasgos o formas de ser, ni en circunstancias (todas ellas orígenes de sendas teorías de la bondad y la crueldad humanas), sino en la interacción dinámica y compleja de todas ellas. Nadie nos evita las sorpresas.

Con todo ello estamos en condiciones de volver a la paradoja de la culpa traumática con que empezábamos este trabajo. El cuadro 1, elaborado a partir de la discusión y la figura 1, da algunas claves:

Como puede verse hay una larga lista de razones de peso que explican la extraordinaria prevalencia de culpa

postraumática en las personas que han sufrido abuso, comparadas con quienes han provocado la muerte de un conductor en un accidente. Hay mucho más riesgo de que haya un cuestionamiento de la identidad y la autoestima moral, sobre todo si existen fantasías de motivación inconsciente o cambios en la visión del mundo, y, sobre todo, del vínculo con otras personas; más riesgo de cuestionamiento del sistema de valores y creencias, que el contexto decisional conlleve emociones más dañinas y que haya un peso muy superior de la mirada social y una evaluación crítica. Estos serían algunos de los mimbres que nos ayuden a comprender el origen de la culpa traumática.

	Víctima de Abuso Sexual	Conductor que mata a alguien
Norma transgredida	Pureza / Autonomía	Atención / Responsabilidad / Prudencia
Percepción de responsabilidad	¿SI?	¿NO?
Motivación	¿Inconsciente? SI	NO NO
Cuestionamiento identitario	Pausado – “Dilema”	Agudo – “Suceso”
Contexto decisional	Agresión inequívocamente	Cosificación de la víctima
Ojo simbólico acusador (afectado)	Interpersonal	Moral Disengagement
Impacto creencias	Dificultades para establecer vínculos relacionales	Percepción de inseguridad del entorno físico
Ojo simbólico social	Tabú sexual	Aceptación Accidentes como hechos de realidad.
Entorno – carga cultural Lógica	Importancia decisiva Contra natura	Poco relevante Relativamente esperable
Emociones en el momento traumático más intenso	Rabia, Impotencia, Disociación	Pánico, Miedo, Inseguridad

BIBLIOGRAFÍA

- ALTEMEYER, B. (1988). *The Authoritarians*.
- ANDERSON, C., & CARNEGEY, N. (2004). Violent evil and the general aggression model. In A. G. Miller (Ed.), *The social psychology of good and evil*. New York: Guilford.
- ANTHONY, K. (2008). *Experiments in ethics*. Londres: Harvard University press.
- ANTONA, J. (2011). *Etnoconcepto de derechos humanos en el pueblo mapuche.*, Universidad Complutense de Madrid.
- BANDURA, A. (1991). Social Cognitive Theory of Self-Regulation. *Organizational Behaviour and Human Decision Processes*, 50, 248-287.
- BANDURA, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Pers Soc Psychol Rev*, 3(3), 193-209. doi: 10.1207/s15327957pspr0303_3
- BANDURA, A. (2002). Selective moral disengagement in the exercise of moral agency. *Journal of Moral Education.*, 31(2), 101-119.
- BANDURA, A., BARBARANELLI, C., CAPRARA, G. V., & PASTORELLI, C. (1996). Mechanisms of moral disengagement in the exercise of moral agency. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 364-374.
- BENIGHT, C. C., & BANDURA, A. (2004). Social cognitive theory of posttraumatic recovery: the role of perceived self-efficacy. *Behav Res Ther*, 42(10), 1129-1148. doi:10.1016/j.brat.2003.08.008 S0005796703002304 [pii]
- BLASI, A. (1980). Bridging moral cognition and moral action: a critical review of the literature. *Psychological bulletin*, 88, 1-45.
- BUSHMAN BJ, & BAUMEISTER RJ. (1998). Threatened Egotism, Narcissism, Self-Esteem, and Direct and Displaced Aggression: Does Self-Love or Self-Hate Lead to Violence? *Journal of Personality and Social Psychology*, 75(1), 219-229.
- CATON, C. L. M., DOMINGUEZ, B., SCHANZER, B., HASIN, D. S., SHROUT, P. E., FELIX, A., Hsu, E. (2005). Risk factors for long-term homelessness: Findings from a longitudinal study of first-time homeless single adults. [Article]. *American Journal of Public Health*, 95(10), 1753-1759. doi: 10.2105/ajph.2005.063321
- COHRS, J., MAES, J., MOSCHNER, B., & KIELMANN, S. (2007). Determinants of Human Rights Attitudes and Behavior: A Comparison and Integration of Psychological Perspectives. [Article]. *Political Psychology*, 28(4), 441-469. doi: 10.1111/j.1467-9221.2007.00581.x
- COHRS, J., MOSCHNER, B., MAES, J., & KIELMAN, S. (2010). Personal values and attitudes toward war. *Peace and conflict.*, 11(3), 293-312.
- CROCKER, J., LEE, S., & PARK, L. (2004). The pursuit of self-esteem: implications for good and evil. In A. G. Miller (Ed.), *The social psychology of good and evil*. Nueva York: Guilford Press.
- DE BIASE, T. (2010, 16.Enero.2010). Matan con el auto y no sienten culpa, *La Nación*. Retrieved from <http://www.lanacion.com.ar/1222483-matan-con-el-auto-y-no-sienten-culpa>
- DEPAULO, B. (2006). The many faces of lies. In A. Miller (Ed.), *The Social Psychology of Good and Evil*: Guilford Press.
- DEPAULO, B., KASHY, D., KIRKENDOL, S., WYER, M., & EPSTEIN, J. (1996). Lying in everyday life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70(5), 979-995. doi: 10.1037/0022-3514.70.5.979
- DORIS, J. (2010). *The moral psychology handbook*: Oxford University press.
- GAWRONSKI, B., & PAYNE, B. (2010). *Handbook of Implicit Social Cognition: Measurement, Theory, and Application*: The Guilford Press.
- GERGEN, M., & GERGEN, K. (2003). *Social construction: a reader*. (Londres ed.).
- HASLAM, S. A., & REICHER, S. (2006). Debating the psychology of tyranny: fundamental issues of theory, perspective and science. *British Journal of Social Psychology*, 45(Pt 1), 55-63. doi: 10.1348/014466605X80686
- HOMANT, R., WITKOWSKI, M., & HOWELL, M. (2008). Is torture ever justified?. College students attitudes toward coercion/torture. *The Journal of the Institute of Justice & International Studies*, 8, 152-165.
- HOSS, R. (2009). *Yo, comandante de Auschwitz*. Barcelona: Ediciones B.
- JOST, J. T., KROCHIK, M., GAUCHER, D., & HENNES, E. P. (2009). Can a Psychological Theory of Ideological Differences Explain Contextual Variability in the Contents of Political Attitudes? *Psychological Inquiry*, 20(2-3), 183-188. doi: 10.1080/10478400903088908

- KOHLBERG, L., LEVINE, C., & HEWER, A. (1983). *Moral stages : a current formulation and a response to critics*. Basel: Karger.
- LERNER, M. (1980). *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*. New York: Plenum Press.
- Littleton, H. (2007). An Evaluation of the Coping Patterns of Rape Victims: Integration With a Schema-Based Information-Processing Model. *Violence against women*, 13(8), 789-801.
- PACKER, D. J. (2008). Identifying Systematic Disobedience in Milgram's Obedience Experiments: A Meta-Analytic Review. *Perspectives on Psychological Science*, 3(4), 301-304. doi: 10.1111/j.1745-6924.2008.00080.x
- PÉREZ-SALES, P. (2006). *Trauma Culpa y Duelo: hacia una Psicoterapia Integradora*. Madrid: Desclée de Brouwer.
- PÉREZ-SALES, P., EIROÁ-OROSA, F. J., OLIVOS, P., BARBERO-VAL, E., FERNÁNDEZ-LIRIA, A., & VERGARA, M. (2011). VIVO Questionnaire. A measure of human worldviews and identity in trauma, crisis and loss. Validation and preliminary findings. *Journal of Loss & Trauma (in press)*.
- PEREZ-SALES, P., LOPEZ, S., & LOPEZ, G. (2010). Modelo experimental sobre autoritarismo y rebelion a la autoridad. Protocolo de diseño.
- PRATTO, F., SIDANIUS, J., STALLWORTH, L., & MALLE, B. (1994). Social dominance orientation: a personality variable predicting social and political attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 741-763.
- RIZZOLATTI, G., & CRAIGHERO, L. (2004). The mirror-neuron system. *Annual Review of Neuroscience*, 27, 169-192. doi: 1146/annurev.neuro.27.070203.144230
- ROCCATO, M. (2008). Right-Wing Authoritarianism, Social Dominance Orientation, and Attachment: An Italian Study. *Swiss Journal of Psychology*, 67(4), 219-229.
- SAGARIN, B. J., CIALDINI, R. B., RICE, W. E., & SERNA, S. B. (2002). Dispelling the illusion of invulnerability: The motivations and mechanisms of resistance to persuasion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(3), 526-541. doi: 10.1037//0022-3514.83.3.526
- SAKS, M. (1992). Obedience versus disobedience to legitimate versus illegitimate authorities issuing good versus evil directives. *Psychological Science*, 3(4), 221-223.
- SCHEPER-HUGHES, N. (1994). *La muerte sin llanto. Un estudio en las favelas*. Barcelona: Ariel.
- STAUB, E. (1999). The roots of evil: social conditions, culture, personality, and basic human needs. *Pers Soc Psychol Rev*, 3(3), 179-192. doi: 10.1207/s15327957pspr0303_2
- STAUB, E. (2003). *The psychology of good and evil. Why children, adults and other groups help and harm others.*: Cambridge University Press.
- SYED, H. R., DALGARD, O. S., DALEN, I., CLAUSSEN, B., HUSSAIN, A., SELMER, R., & AHLBERG, N. (2006). Psychosocial factors and distress: a comparison between ethnic Norwegians and ethnic Pakistanis in Oslo, Norway. [Article]. *Bmc Public Health*, 6. doi: 182 10.1186/1471-2458-6-182
- WASCO, S. M. (2003). Conceptualizing the Harm done by Rape: Applications of Trauma Theory to Experiences of Sexual Assault. *Trauma, Violence, & Abuse*, 4(4), 309-322. doi: 10.1177/1524838003256560
- ZIMBARDO, P.G. (2006). A situationist perspective on the psychology of evil: understanding how good people are transformed into perpetrators. In Miller (Ed.), *The social psychology of good and evil*; Guilford Press.