

# BIBLIOGRAFÍA

## COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

### ¿RESOLUCIÓN NEUROCIENTÍFICA DE LOS PROBLEMAS ÉTICOS?

(ADELA CORTINA: *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Madrid, Tecnos, 2011, 262 pp.)

Como alguna vez he tenido ocasión de señalar, Adela Cortina es, sin duda, una de las pensadoras más destacadas en el ámbito de la filosofía práctica de nuestro país. Con un notable arraigo en la estela de la filosofía práctica kantiana, pero sin renunciar a recrear la herencia aristotélica —los dos principales paradigmas de la filosofía moral occidental— e insertándose gustosa en nuestra más reciente tradición ética (Ortega, Zubiri, Aranguren), ha sabido abrirse a la plural discusión filosófica de nuestro presente, y muy en particular a las propuestas de las éticas discursivas, hasta el punto de que la mejor monografía con que contamos en castellano respecto a K.-O. Apel sigue siendo sin duda su libro de 1985, *Ética discursiva y responsabilidad solidaria*, al que luego siguieron muchos otros a propósito, fundamentalmente, de las cuestiones planteadas por los proyectos políticos de democracia radical y los problemas específicos de la ética aplicada, que ella ha explorado en muy diferentes vertientes (económicas, empresariales, sanitarias y biomédicas, de la educación, del consumo, etc.), además de formar parte de diversos comités de ética y provocar y ejercer una importante reflexión metodológica al respecto, en parte desde su tarea como directora de la Fundación Étnor. Miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, no hace mucho obtuvo asimismo el Premio Internacional de Ensayo Jovellanos por su libro *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, en el que retomaba el proyecto impulsado hace ya tiempo en su *Ética mínima*, mas procurando hacer frente a los límites que advertía en las éticas dialógicas, al sacar a la luz algunos de los presupuestos axiológicos, afectivos y emocionales presentes ya en ellas, pero no siempre tematizados, de manera que, sin recusar el valor de los argumentos para la resolución de los conflictos ético-políticos, pudiéramos hacernos cargo de otros ámbitos, menos objetivados a través de la reflexión, pero no por ello menos importantes. Desde esa pluralidad de intereses, ha abordado así los principales problemas morales y políticos de nuestro tiempo, en su triple vertiente de *delimitación, fundamentación y aplicación*.

En esa tarea de explorar y tematizar los ámbitos cardinales de la discusión ético-política de nuestro tiempo, no sólo se ha ocupado también de la debatida cuestión de los presuntos «derechos de los animales» (*Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, 2009), sino que, recientemente, ha querido hacerse cargo de las aportaciones y el desafío que las neurociencias suponen para la reflexión moral y la teoría política, ejerciendo esa labor de interdisciplinariedad tantas veces demandada, pero no siempre llevada a cabo. Entre otras cosas, por la dificultad que supone moverse con competencia en diversos ámbitos. Adela Cortina propone al respecto una fecunda distinción e imbricación entre un «dominio activo» en la esfera en la que básicamente trabaja el investigador y un conocimiento suficiente (o «dominio pasivo») de las aportaciones que ciencias y saberes fronterizos pueden realizar a su campo. Y es desde esa disposición y

actitud como nos ofrece su estudio sobre neuroética y neuropolítica, a cuyo origen tuve ocasión de asistir en el seminario de la Fundación Juan March que siguió a la conferencia pronunciada al respecto por la profesora Cortina, quien ha revisado y reelaborado con posterioridad sus primeros acercamientos, hasta ofrecernos el presente libro.

Estructurado en cuatro partes, en la primera de ellas se ocupa de delimitar el campo de la neuroética y de plantear los principales problemas de la misma. La neuroética es un joven saber, del que se pueden encontrar algunos antecedentes en las décadas finales del siglo xx, pero respecto al que hay acuerdo en hacerlo nacer en el congreso interdisciplinar celebrado en San Francisco en 2002, si bien, en su corto desarrollo, ha conseguido dar luz a numerosas publicaciones, revistas especializadas y centros específicos de investigación. Hay dos sentidos fundamentales en los que puede entenderse: como *ética de la neurociencia*, según el cual intentaría desarrollar un marco ético para regular la conducta de la investigación neurocientífica y su aplicación —con lo que podría considerarse una rama de la bioética—, y como *neurociencia de la ética*, que trataría de registrar el impacto del conocimiento neurocientífico en la comprensión de la ética, ocupándose de las bases neuronales de la agencia moral, sin que tales bases tengan que entenderse como un fundamento de la ética, siendo por tanto condición necesaria para ella, pero no suficiente.

En efecto, mientras algunos autores, como Michael Gazzaniga o Francisco Mora, pretenden que las bases del universalismo moral (hoy, una herencia de la Modernidad) las proporcionan las neurociencias, otros, más moderados (es el caso de Neil Levy o Marc Hauser), sólo pretenden descubrir una posible estructura moral universal, diversamente modulada según las culturas, sin tratar de llegar a los contenidos. Para tratar de resolver esas cuestiones se suele apelar al estudio de dilemas morales, cuyos resultados, sin embargo, distan de ser concluyentes, pues dependen en buena medida de la interpretación que se les dé. Las técnicas de neuroimagen parecen poner de manifiesto que las decisiones ante dilemas personales suponen más actividad cerebral en las zonas asociadas con la emoción y la cognición moral, porque tales estructuras neuronales quedaron seleccionadas por su valor adaptativo. Pero de ahí no se puede concluir que las normas morales no son sino normas adaptativas tendentes a favorecer la supervivencia, pues entonces nos encontraríamos con una moral que sólo favorecería a los cercanos, totalmente contraria a la Declaración Universal de Derechos Humanos. Así, la presunta ética universal con base cerebral no ofrece contenidos concretos y ha de enfrentarse a lo que se podría denominar «la paradoja del altruismo». En todo caso, tales códigos serían consejos de prudencia para sobrevivir, pero sin agotar el mundo moral, pues el fin moral de los seres humanos no es sobrevivir a secas, sino vivir humanamente bien, lo que resulta más discutible e imposible que del «es» evolutivo surja el «debe» moral, sin la oportuna mediación filosófica.

Por su parte, la neuropolítica puede entenderse, en un primer sentido, como el estudio del funcionamiento del cerebro de los electores para organizar los discursos políticos a fin de que voten al propio partido. Pero reducir la neuropolítica al neuromarketing electoral es estrechar su horizonte. En una perspectiva más amplia se puede considerar como el intento de averiguar si las bases neuronales de nuestra conducta nos preparan para asumir unas formas de organización política como superiores a otras. Para adentrarnos en esa cuestión es preciso de nuevo hacer frente a la paradoja del altruismo biológico. Aunque algunos, como Hamilton, tratan de reconducir tal altruismo a mera solidaridad genética, es preciso señalar que hay acciones altruistas que no se explican por el parentesco, sino por la expectativa de reciprocidad, bien se entienda, tal como lo hace Robert Trivers, como *altruismo recíproco* —que trata de transformar la Regla de Oro en una estrategia a fin de cuentas egoísta, aunque nos permita cooperar a gran escala con individuos no emparentados—, bien, tal como defiende Hauser, como *reciprocidad fuerte*, que surge cuando los miembros de un grupo sacan provecho de su adhesión a las normas y están dispuestos a castigar a los infractores, aunque el castigo resulte costoso y no haya oportunidad de volver a ver a la persona implicada, actitud que no sería egoísta, pero sí estratégica. Lo cual, por otra parte, parecería dar la razón a la tradición contractualista, y por ahí a las sociedades democráticas, puesto que las conductas altruistas no se explican con la ficción del hombre económico, pero tampoco sólo con el altruismo genético, sino que es preciso contar con un hombre capaz de reciprocitar, que es la base del pacto social.

El problema estriba en que, aun admitiendo que estamos dotados de un mecanismo que nos permite reciprocitar, de ahí no se sigue que debamos hacerlo: de la descripción de los mecanismos biológicos no se puede derivar que debamos actuar de una manera determinada; *del «es» cerebral y*

*evolutivo no se sigue un «debe» moral*, dado que, como hemos dicho, el deber moral de una persona no es sobrevivir, sino vivir bien, de acuerdo con exigencias de justicia y con proyectos de vida que tenga razones para valorar. Y es que la idea de justicia de las sociedades con democracia liberal rebasa con mucho las fronteras del contractualismo grupal, porque exige atender a cualquier humano de cualquier lugar, tenga o no capacidad para firmar pactos, quiera o no hacerlo, y es preciso resolver las disonancias entre esos supuestos juicios intuitivos que nos llevan a apostar por los cercanos y la pretensión de una moral universal como la de la Declaración de Derechos Humanos de 1948. Así, sustituir los mandatos divinos o los imperativos morales por imperativos evolutivos nos deja sin razones a la hora de explicar por qué el mandato obliga. Y quizá por ello, el método más adecuado para descubrir qué se debe no es tanto el del equilibrio reflexivo entre intuiciones y teoría, cuanto teorías normativas en la estela de Apel y Habermas, que no dudan en señalar que las intuiciones (por otra parte diferentes, según las culturas) se deben cambiar cuando es necesario: entre el mecanismo natural y el mundo moral no existe un abismo, porque en determinados sentimientos humanos se anuncia ya en qué va a consistir el deber moral, como sucede con los que Strawson denominó sentimientos reactivos (como el resentimiento o la indignación, los que se despiertan ante la buena o mala voluntad de los demás, su estima o su desprecio). La pregunta es si esos sentimientos que reflejan la vinculación entre los seres humanos proceden de un mecanismo adaptativo «interesado» por la supervivencia individual o expresan actitudes realmente morales, puesto que la indignación moral auténtica exige estima por todas y cada una de las personas. Para lo cual es preciso una teoría del reconocimiento recíproco, que entienda la justicia como el acuerdo al que podrían llegar las personas a través del diálogo si fueran tenidas en cuenta como merece su dignidad, y no sólo por afán de supervivencia.

Todas estas cuestiones nos enfrentan, por otra parte, con el secular problema de la libertad, que Adela Cortina aborda en la tercera parte de su estudio. Tras el determinismo marxista, estructuralista o psicoanalítico (para no hablar de los ya defendidos en el mundo antiguo), nos enfrentamos con una nueva versión del mismo, fomentada en parte por los trabajos de Kornhuber y Deeke y desarrollada sobre todo a partir de los experimentos de Benjamín Libet, según los cuales parece que el proceso de la voluntad se inicia inconscientemente y sólo unos milisegundos después tenemos conciencia de él. Aunque, como suele suceder, las conclusiones varían según los intérpretes, es preciso señalar en todo caso que nuestras actuaciones siempre están preparadas desde nuestro pasado, por lo que nuestra capacidad de decisión, como otras capacidades, debe extenderse en el tiempo y no medirse por instantes; también podríamos preguntar si un acto libre tiene que ser un acto necesariamente consciente, como supone Libet, o si basta con que sea virtualmente consciente. *Por último, no está claro lo que se mide con diseños como el de Libet, porque justamente lo que falta en él es la conexión interna con razones, cuando, para hablar de libertad, es necesario que haya de algún modo razones para deliberar, siendo en ese proceso en el que se configura la voluntad.* En contrapartida, se puede señalar que la libertad parece esencial para la vida humana: nos resulta imposible dejar de utilizar el lenguaje de la primera persona, en el que se expresa la conciencia de la libertad, y somos incapaces de vivir en un mundo en el que no contemos con la responsabilidad moral; por otra parte, la variedad de instituciones culturales producidas por el hombre lleva a pensar que el cerebro es sumamente plástico, de manera que la educación y la cultura conforman en muy buena medida el cerebro individual; finalmente, subraya Adela Cortina, la insistencia liberal en el profundo valor de las llamadas «libertades básicas» carecería de sentido si no son moralmente libres aquellos para los que se reclama la libertad.

En ese nudo de problemas las posiciones varían en un espectro que va del «determinismo duro» o «incompatibilismo», para el que el universo es determinista y la libertad una ilusión, al «libertarismo fuerte», para el que las acciones son producto de acontecimientos indeterministas en el cerebro (aunque la libertad no debe identificarse con la indeterminación, sino con la autodeterminación), pasando por el denominado «libertarismo blando» (los eventos previos afectan a nuestros estados mentales, pero en último término nuestras acciones no están causadas más que por nosotros mismos) y el «determinismo blando» o «compatibilismo», la posición más defendida y para la que resultaría, en efecto, compatible la necesidad natural y la libertad humana, tal como en su día defendió Ayer y actualmente, entre otros, Gazzaniga, para el que «el cerebro está determinado, pero la persona es libre», con lo que, más que resolver los problemas, se eluden. Más allá de esa carto-

grafía, lo que a Adela Cortina le interesa destacar es que el científico no puede afirmar que la libertad no existe porque no puede probar su existencia haciendo uso de su método, afirmación que no es científica sino metafísica.

Claro que esa actitud viene también favorecida por la inaceptable idea de algunos libertaristas fuertes, de libertad como toma de decisiones sin ningún condicionamiento. Sería conveniente, entonces, al hablar de las acciones humanas, abandonar la noción de causa y recurrir a la de condición; las condiciones no aseguran un resultado predecible, sino que permiten afirmar diversos grados de probabilidad, sin que el tener razones para actuar signifique estar determinado: las razones influyen en nuestras actuaciones y eso es lo que hace posible que la experiencia de la libertad sea racional.

Como señala Searle, frente a los epifenomenalistas, los procesos desarrollados por la racionalidad consciente son muy importantes para nuestras vidas y biológicamente muy costosos, por lo que constituiría una completa anomalía en la evolución que semejante proceso no desempeñara ningún papel funcional en la vida. Y aunque la neurobiología no pueda encontrar un correlato para el «yo» de un agente que se atribuye decisiones conscientes, el «yo», como señala Habermas, puede ser una construcción, pero no por eso es una ilusión. Por lo que, más que tratar de reducir el lenguaje mental al observable, deberíamos reconocer, según subraya el propio Habermas, que contamos con dos tipos de lenguaje y dos perspectivas, la del observador y la del participante, sin que el mundo de las razones y de los motivos sea un mundo «de segunda» respecto al científico; antes al contrario, el lenguaje en que se intercambian razones es indispensable para que exista el lenguaje referido a la observación. Así, la tarea del neurocientífico, más que negar la libertad porque no puede explicarla, sería la de explicar cómo las razones, que son mentales, puedan influir en la conducta a través de procesos cerebrales que son de orden físico (como lo intentan, cada uno a su modo, John Searle o Robert Kane).

Y tras un *excursus* sobre neuroderecho, para indicar que —aunque algunos tratan de que los resultados de las neurociencias no afecten al Derecho, pues a éste le bastaría con la responsabilidad sin necesidad de tener que postular la libertad— resulta difícil cortar el vínculo entre responsabilidad y libertad, Adela Cortina concluye el trabajo con sus, ya apuntadas en el subtítulo, «sugerencias para la educación moral» o, si se quiere, para «educar en la ciudadanía, contando con el cerebro». En ese ámbito es fundamental tener en cuenta la ya subrayada plasticidad del cerebro, de modo que, si desde la época de los cazadores-recolectores, llevamos impresos en el cerebro códigos emocionales que prescriben defender al grupo, a los cercanos, mientras que la razón se fue conformando más tarde, importa saber si tal descubrimiento lo vamos a tomar como un dato a tener en cuenta o como si fuesen los códigos morales en los que hay que educar, pues hacia dónde queremos ir es una pregunta a la que no contesta ninguna descripción del cerebro, puesto que no es la pregunta por lo que hay sino por lo que debe haber. Mas, si tomáramos los códigos de defensa del cercano y repudio del lejano como códigos morales, entonces sería preciso dar al traste no sólo, entre otras, con las éticas kantiana y utilitarista o las éticas religiosas más conocidas, sino asimismo con la Declaración de Derechos Humanos de 1948. La obligación de no dañar y sí estimar a todos los seres humanos que en ella o en el sentimiento de indignación moral se canaliza y expresa necesita para sustentarse razones que van más allá de la reciprocidad indirecta y de las conveniencias del grupo, pues no apelan a la supervivencia, ni siquiera fuese ésta la de la especie, sino al valor interno de todos y cada uno de los seres humanos, que no tienen precio sino dignidad.

Finalmente, no quiero dejar de señalar que, además de las líneas brevemente apuntadas en este comentario, el libro de Adela Cortina se ilustra muy oportunamente con ejemplos de experimentos y dilemas que aquí no hemos podido recoger y que, como en el caso de los principales problemas planteados, son ponderados por la autora, ofreciéndonos de este modo no sólo información valiosa sobre uno de los campos más debatidos de la ciencia y la ética actuales, sino asimismo razones para una evaluación crítica, que posibiliten nuestra ulterior reflexión.

CARLOS GÓMEZ  
*Catedrático de Filosofía Moral  
y Política, UNED*