

¿INCURRE LA TEORÍA DEL PROCESO DUAL DEL JUICIO MORAL DE JOSHUA GREENE EN FALACIA NATURALISTA?¹

JAVIER GRACIA CALANDÍN

Universidad de Valencia

RESUMEN: En este artículo analizo si la teoría del proceso dual del juicio moral de Joshua Greene incurre en la célebre falacia naturalista. En primer lugar y en contra de autoras actuales como Patricia S. Churchland sostengo la vigencia de la falacia naturalista denunciada por Moore hace más de un siglo. En segundo lugar, destaco y cuestiono el modo naturalizado cómo Greene entiende el deontologismo. En tercer lugar hago valer la distinción entre «base neuronal» y «fundamento moral» como clave para evitar caer en la falacia naturalista. Finalmente, a la luz de esta distinción clave evalúo el planteamiento neuroético de Greene y analizo los aspectos críticos de éste relativos a las cuestiones normativas.

PALABRAS CLAVE: neuroética, falacia naturalista, teoría del proceso dual del juicio moral, Joshua Greene, George Edward Moore.

Does Joshua Greene's Dual Process Theory of Moral Judgment Commit the Naturalistic Fallacy?

ABSTRACT: In this article I analyse whether Joshua Greene's dual process theory of moral judgment commits the naturalistic fallacy. Firstly, and against current authors such as Patricia S. Churchland, I uphold the validity of the naturalistic fallacy denounced by Moore for more than a century. Secondly, I highlight and question Greene's naturalized way of understanding Deontologism. Thirdly, I assert the distinction between "neural basis" and "moral foundation" as the key to avoid committing the naturalistic fallacy. Finally and according to that key distinction I assess Greene's neuroethical approach and I analyse some of its most critical aspects related to normative issues.

KEY WORDS: neuroethics, naturalistic fallacy, dual process theory of moral judgment, Joshua Greene, George Edward Moore.

1. EL «ES» NEURONAL Y EL «DEBE» MORAL. LA VIGENCIA DE LA FALACIA NATURALISTA

Con el auge actual de las neurociencias reaparecen con nuevo vigor viejos interrogantes filosóficos pero bajo una nueva apariencia. Cuestiones como la naturaleza de la moralidad, la relación entre razón y emociones, la relación mente-cerebro, la conciencia moral, los tipos de juicios morales, entre otras, han pasado a ocupar el centro de la reflexión de la neurofilosofía práctica (Cortina, 2012; Conill, 2015). En este trabajo vamos a centrarnos en uno de los problemas éticos más significativos, a saber, la célebre distinción entre el «es»

¹ Este trabajo se enmarca dentro del proyecto I+D «Juicio Moral, Justicia y Democracia en Perspectiva Neurética» de referencia FFI2013-47136-C2-1-P financiado con fondos del MINECO

científico y el «debe» moral, conocido como argumentos en contra de la falacia naturalista.

En su artículo «Del “es” neuronal al “debe” moral: ¿cuáles son las implicaciones morales de la psicología moral neurocientífica?», Greene dice aceptar y defender la «distinción aguda y crucial entre el “es” de la ciencia y el “deber ser” de la ética», pero a continuación sostiene que «la neurociencia tiene implicaciones éticas profundas al proporcionarnos información que nos exigirá re-evaluar nuestros valores morales y nuestras concepciones morales» (Greene, [2003] 2012: 149).

La posición «entre bambalinas» que Greene reivindica hace plantearse en qué medida ésta es coherente o acaba incurriendo en la falacia naturalista. ¿Hasta qué punto puede la neurociencia influenciar normativamente en nuestro pensamiento moral sin incurrir en la falacia naturalista? ¿O más bien se trata de una nueva versión de ética naturalista de corte humeano que elimina las cuestiones normativas del horizonte de la ética?

Aunque suele aludirse a David Hume como el iniciador de la distinción entre «juicios de hechos» y «juicios de valores»², sin embargo la principal argumentación en contra de la falacia naturalista que cometen las «éticas naturalizadas» la encontramos en G. E. Moore. Efectivamente, en su obra *Principia Ethica* ([1903] 1993) George Edward Moore dedica mucho tiempo a defender su tesis no naturalista de la autonomía de la ética consistente en afirmar que la propiedad de la bondad (o maldad) es simple y no analizable en términos no morales, es decir, en los términos naturales estudiados por la ciencia. A esta pretensión de las «éticas naturalistas» de definir el bien a partir de otras propiedades es a lo que le llamó «falacia naturalista» (Moore [1903] 1993: párrafo 10)³.

Efectivamente, Moore retoma las críticas de E. Sidgwick al planteamiento hedonista de Bentham y ahonda en la «doble falacia» en la que incurre la «ética evolucionista» presentada por Herbert Spencer. Para ello emplea el

² En el último párrafo de la primera sección de la primera parte del libro tercero (III, 1, 1) del *Tratado de la naturaleza humana*, Hume introduce la advertencia de que no se puede derivar una afirmación condicional de premisas factuales; es decir, de los «juicios de hechos» a los «juicios de valores». Su intención no es elaborar una ética normativa sino al contrario limitar el potencial moral de la razón y verla como «esclava de las pasiones», es decir, la perspectiva naturalista moral basada en los «sentimientos morales». (HUME, [1739] 1977: 689-690). Otra cuestión aparte sería analizar si Hume es realmente un «naturalista» que deduce el mundo moral a partir del mundo fáctico o concibe el «sentimiento» como puente entre el ámbito del ser y del valor; o si sostiene Hume una visión del juicio moral cognitivista o no cognitivista (COHON, 2010).

³ «Yet a mistake of this simple kind has commonly been made about “good”. It may be true that all things which are good are *also* something else, just as it is true that all things which are yellow produce a certain kind of vibration in the light. And it is a fact, that Ethics aims at discovering what are those other properties belonging to all things which are good. But far too many philosophers have thought that when they named those other properties they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not other; but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the “naturalistic fallacy” and of it I shall now endeavour to dispose» (MOORE, [1903] 1993: párrafo 10).

«argumento de la pregunta abierta» que consiste en poner de manifiesto la no identificación entre predicados como placer y bueno (Bentham) o evolucionado y bueno (Spencer). No es lo mismo decir que algo es placentero a decir que es (moralmente) bueno. Efectivamente del hecho de que algo sea placentero no necesariamente se deriva que sea (éticamente) bueno⁴. Por eso la pregunta de si el placer es lo bueno queda abierta y no puede obtener respuesta desde la óptica naturalista de la ciencia. Al decir que el placer es bueno ya se están introduciendo variables morales, «propiedades de nivel más elevado» que no están contenidas en el predicado «placer» (Moore, 1903: párrafos 62-69)⁵.

En el lado de los planteamientos naturalistas, conocidas autoras como Patricia S. Churchland han criticado los argumentos contra la falacia naturalista presentados por Moore por basarse en «extrañas ideas» y crear un «foso místico en torno a la conducta moral» (Churchland, [2011] 2012: 204-208). Dejando de lado la posición intuicionista de Moore de que «el único recurso para lo correcto o lo bueno consiste en referirnos al crudo hecho de nuestras intuiciones», lo que hay que cuestionar es si hay que seguir dando crédito a la falacia naturalista o por el contrario tenemos que deshacernos —como sostiene Patricia S. Churchland— del «desafortunado legado de Moore».

Concediendo a Churchland que el concepto de sinonimia o tautología en Moore no es claro, sin embargo, ello no impugna la necesaria distinción entre hechos y valores; lenguaje descriptivo y lenguaje prescriptivo; predicado científico de «es» y predicado moral de «debe». Solo los primeros son corroborados empíricamente pero, ¿acaso podemos demostrar (validar o refutar) empíricamente los segundos? Por eso apelar a «propiedades no naturales» o «valores intrínsecamente morales» no solamente no son «extrañas ideas» como quiere Churchland sino que es fundamental para no construir un argumento falaz⁶.

⁴ En un sentido muy similar argumentó Kant contra el hedonismo y a favor de un fundamento racional de validez de la ética. En este sentido resulta muy pertinente la distinción entre lo bueno (*Wohl*) y lo malo (*Weh*) vinculado a las emociones y lo bueno (*Gute*) y malo (*Böse*) en sentido moral como fundamento objetivo de determinación (KANT, [1788] 1994: 79-85).

⁵ Para ver algunas objeciones que se han planteado al argumento de la pregunta abierta véase HURKA (2010).

⁶ A tenor de su exposición, la presentación que Patricia Churchland realiza del planteamiento de Moore es ciertamente deficiente. Pues el propio Moore ya contempló la posibilidad de adoptar una posición naturalista reduccionista consistente en considerar el valor ético reductible a propiedades naturales. En este caso el problema no sería cometer la falacia naturalista sino flagrante reduccionismo naturalista. «As he puts it in the preface he composed for the second edition of *Principia Ethica*, but never actually published, a thing's "intrinsic value" depends on its "intrinsic nature", and he glosses this dependence in terms of the relationship which we now call "supervenience" (though Moore does not use the term): things with the same intrinsic nature, or natural properties, must have the same intrinsic value (see "The Conception of Intrinsic Value" 286). Moore took it that supervenience was not an inherently reductive relationship, and thus that it was consistent for him to hold that goodness is not a natural property even though it supervenes upon natural properties; but, he assumed, if one takes the view that goodness is itself a natural property, the fact that it

Por otra parte, la crítica que realiza Moore a la «ética evolucionista» es ciertamente muy ilustradora y aunque Patricia S. Churchland no hace alusión a ella (como tampoco a ningún pasaje de la obra de Moore) es especialmente pertinente para el tema que aquí nos ocupa. La cuestión de fondo es cómo entender adecuadamente la relación entre «ética» y «evolución». El propio Moore considera tres modos adecuados de hacerlo, pero por otro lado destaca que hay un modo falaz de hacerlo que consistiría en «que necesitamos solo considerar la tendencia de la evolución para descubrir la dirección en que *deberíamos* conducirnos». Es a esto a lo que llama «ética evolucionista» (Moore, [1903] 1993: párrafo 34). Del hecho de que algo haya resultado (biológicamente) más evolucionado, no se sigue que ello sea la guía acerca de cómo deberíamos guiarnos en el futuro, pues lo «más evolucionado» no necesariamente ha de ser éticamente «lo mejor» y las leyes de la naturaleza solo hablan en un sentido que no ha de ser *necesariamente* el de la ética. Por eso por más luz que estudios desde la perspectiva de la biología evolutiva arrojen sobre el comportamiento humano, queda aún pendiente la cuestión ética fundamental acerca de qué es éticamente mejor, después de todo. La ética evolucionista es falaz porque defiende «la visión de que deberíamos movernos en dirección de la evolución simplemente *porque* es la dirección de la evolución» (Moore, [1903] 1993: párrafo 34)⁷.

Tal vez el concepto de «propiedad no natural» de Moore sea algo confuso, pero mermar la autonomía del proyecto normativo, sustituyendo la cuestión normativa para referirse vagamente a los «valores sociales y morales» y a su vez pretender que «la ciencia [natural] puede enseñarnos, y ya lo ha hecho, gran parte de lo que deberíamos hacer» (Churchland, [2011] 2012: 19-20), ¿no

supervenies upon other natural properties makes it impossible to avoid a reductive thesis. So the supervenience of intrinsic value removes the option of a non-reductive naturalism without contradicting his version of ethical non-naturalism» (BALDWIN, 2004).

⁷ «[W]hat is typical in the coupling of the two names is the fallacious view to which I propose to restrict the name Evolutionistic Ethics. This is the view that we ought to move in the direction of evolution simply *because* it is the direction of evolution. That the forces of Nature are working on that side is taken as a presumption that it is the right side [...] It can only rest on a confused belief that somehow the good simply *means* the side on which Nature is working [...] Thus the idea that Evolution throws important light on Ethics seems to be due to a double confusion. Our respect for the process is enlisted by the representation of it as the Law of Nature. But, on the other hand, our respect for Laws of Nature would be speedily diminished, did we not imagine that this desirable process was one of them. To suppose that a Law of Nature is *therefore* respectable, is to commit the naturalistic fallacy; but no one, probably, would be tempted to commit it, unless something which *is* respectable, were represented as a Law of Nature. If it were clearly recognised that there is no evidence for supposing Nature to be on the side of the Good, there would probably be less tendency to hold the opinion, which on other grounds is demonstrably false, that no such evidence is required. And if both false opinions were clearly seen to be false, it would be plain that Evolution has very little indeed to say to Ethic» (MOORE, [1903] 1993: párrafo 34)

conduce a una confusión que hace flaco favor a la ciencia y a la ética?⁸ A mi modo de ver, habría que evitar confundir el «debería» de la ciencia, que está condicionado a la aceptación de determinados valores como la salud o la vida biológicamente entendida, con el «debería» moral, que considera el conjunto de los valores en la vida de las personas humanas y justifica por qué preferir unos valores frente a otros. Esta distinción es fundamental para no extraer falaces conclusiones acerca de la capacidad que tiene la ciencia por sí misma para orientar la acción. El hecho de que determinados valores estén arraigados en el circuito que nos impulsa a cuidar a los demás, ¿«son al mismo tiempo hechos que otorgan fundamento a los procesos que nos ayudan a dilucidar qué hacer en un momento dado» (Churchland, [2011] 2012: 19)? Como más abajo argumentaré creo que es un error pretender que la ciencia natural sea «fundamento» moral de la conducta humana, es decir, que como pretende Churchland se le atribuya la potestad de ser criterio para «dilucidar qué hacer en un momento dado».

Sin devaluar otras propuestas éticas no naturalistas pero tampoco prescriptivistas, sigue siendo válida y necesaria la distinción entre la moralidad *descriptivamente* entendida por las neurociencias y la moralidad *normativamente* entendida para referirse a las normas (o valores) que deberían seguirse (Gert, 2016). Como expondré a continuación y al igual que defendió Moore frente a la «ética naturalista» la ética es una disciplina autónoma e irreductible a la ciencia natural.

2. LA NATURALIZACIÓN DEL DEONTOLOGISMO EN LA TEORÍA DEL PROCESO DUAL DEL JUICIO MORAL DE GREENE

Tal y como señala Javier Sábada al referirse a la falacia naturalista es llamativo que algunas versiones de la ética han sido más conniventes o dependientes de los planteamientos naturalistas y otras han puesto el énfasis en marcar la diferencia. Así mientras que el utilitarismo tenderá a una visión más relativista y tecnicista que conecta la moral con lo sociológico o psicológico; el deontologismo se empeñaría en distinguir el *ser* del *deber*, considerando que la ética es, antes de nada, deber (Sábada, 1989: 213-214). Aunque como hemos señalado el que sirve como texto inaugural de la falacia naturalista se halla en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, tradicionalmente y desde Kant el deontologismo ha enfatizado la dimensión lógica y ha llamado la atención de no confundir

⁸ Me refiero aquí a la distinción comúnmente aceptada entre un enfoque empírico y descriptivo de la moral y otro enfoque normativo y fundamentador. Véase, por ejemplo, GERT (2016). Habría que plantearse si aquél enfoque empírico de la moral merece llamarse ética (filosofía moral) o en el fondo la «ética naturalista» se basaría en el contrasentido de pretender reducir la ética a otros fenómenos (CORTINA, 1990: 45ss.).

la esfera del ser propia del discurso científico con la esfera del deber característica de la ética.

Sin embargo, autores como Joshua Greene están dispuestos a demostrar neurocientíficamente que el «deontologismo» kantiano incurre en el error de pensar que «los juicios morales deontológicos» se basan en razones morales y no en intuiciones emocionales automáticas. En la línea del empirismo humeano Jonathan Haidt ([2001] 2012) ya había defendido que la racionalidad sólo desempeña un papel secundario y subsidiario respecto a las intuiciones. Greene, por su parte, se propone descubrir la «esencia oculta del deontologismo» y hacerlo supone, a su juicio, poner de manifiesto que los juicios morales deontológicos son esencialmente automáticos, emocionales e intuitivos; a diferencia de los «juicios morales utilitaristas», que son conscientes, reflexivos y controlados⁹.

Dejando a un lado el problema de la identificación de la dimensión reflexiva y argumentativa de la racionalidad con el cálculo de consecuencias, conviene que aquí nos centremos en que lo que Greene lleva a cabo es una naturalización del deontologismo al incidir en que los juicios morales deontológicos se basan únicamente en respuestas emocionales e intuitivas, cuya actividad se localiza principalmente en la amígdala, la corteza prefrontal media, corteza prefrontal ventromedial, lóbulo parietal inferior y el surco temporal posterior superior (Greene, 2001: 2106-2107; Greene et al., 2004: 391-392; Greene, 2009). Con ello Greene pretende haber demostrado que el racionalismo de Kant se basa en un error pues el juicio deontológico no se produce como consecuencia de un uso de la razón práctica sino más bien como resultado de una serie de procesos en el orden de las emociones.

Kant y otros no están usando el razonamiento para *calcular* [*figure out*] qué es correcto o incorrecto. El razonamiento sirve en primer lugar para justificar y organizar sus conclusiones intuitivas preexistentes acerca de qué es correcto o incorrecto. En otras palabras, lo que parece racionalismo moral es realmente *racionalización* moral (Greene, 2014: 718).

Para Greene el deontologismo kantiano no pasa de ser el intento académico por justificar racionalmente prejuicios populares y el único modo de razonamiento moral auténtico que considera es el que lleva a cabo el consecuencialismo en su versión del «pragmatismo profundo» (Greene, 2013). Hay que destacar que para defender esta tesis Greene dice basarse en la experimentación científica al identificar que los «juicios morales característicamente deontológicos»

⁹ No es el momento de desarrollar la teoría del proceso dual del juicio moral en Greene. Dicha teoría defiende que hay distintivamente dos procesos cognitivos en el cerebro, el primero de los cuales no reflexivo y vinculado con las emociones y el segundo consciente, controlado y reflexivo (GREENE et al. 2001; GREENE et al. 2004). Lo más significativo del planteamiento de Greene respecto a otros autores es que los define como «característicamente deontológico» y «característicamente utilitarista» respectivamente (GREENE, 2008; GREENE, 2014: 699). Problemática resulta sin duda esta acepción de «deontológico» que Greene emplea (TIMMONS, 2008; KAHANE Y SHACKEL, 2010; KAMM, 2009)

(aquellos que se justifican en términos de derechos y deberes) se asocian con procesos cognitivos más intuitivos y vinculados con las emociones.

Dejando de lado la cuestión acerca de si la experimentación científica avala o no los resultados que Greene extrae¹⁰, lo que para nuestro propósito aquí es muy significativo es que toma como base la contrastación empírica para considerar el planteamiento filosófico kantiano como erróneo. Es este un enfoque muy particular, el de las ciencias naturales, para explicar los juicios morales de las personas. Pues realmente lo que interesa no es la justificación filosófica acerca de lo válido o inválido de nuestros juicios, sino descubrir «la esencia psicológica oculta de la deontología»¹¹, es decir, qué tipos de mecanismos cerebrales intervienen en la toma de decisiones.

Desde luego que toda la investigación empírica acerca de las bases cerebrales de nuestros juicios morales es algo realmente valioso para entender mejor los mecanismos neuronales que intervienen en la toma de decisiones. Sin embargo, lo que Greene pretende es ir más allá de una explicación acerca de dichas bases neuronales y rechazar la existencia de una «verdad moral» (Greene, [2003] 2012: 156). Aunque no lo dice explícitamente, se entiende que la única verdad que asumiría es aquella que se puede extraer de la comprobación empírica. Pero, ¿no es la cuestión metaética acerca de la existencia o no de la verdad moral algo que excede a la misma comprobación empírica y por lo tanto algo que no está legitimado a hacer partiendo de sus mismas premisas empíricas?

Antes de plantear las objeciones a las posiciones metaéticas de Greene, hemos de detenernos en una pregunta aún más inmediata, ¿queda el deontologismo explicado a partir del planteamiento naturalista?, ¿no se está obviando una pregunta que es fundamental, a saber, la justificación acerca de la validez o no de determinadas conductas? ¿No incurre el naturalismo en falacia si pretende explicar qué es lo correcto o incorrecto basándose en la sola contrastación empírica?

3. UNA DISTINCIÓN CLAVE: LAS BASES NEURONALES Y EL FUNDAMENTO MORAL

A mi modo de ver para no incurrir en la falacia naturalista que confunde el «es» neuronal y el «debe» moral es importante distinguir entre «bases neuronales» y «fundamento moral». Mientras que las bases neuronales apelan al sustrato fisiológico del cerebro que capacita al ser humano para el juicio moral,

¹⁰ Por ejemplo, autores como KAHANE et al. (2012) han cuestionado que realmente los llamados «juicios morales característicamente deontológicos» sean más intuitivos.

¹¹ «In sum, if it seems that I have simply misunderstood what Kant and deontology are all about, it's because I am advancing an alternative hypothesis to the standard Kantian/deontological understanding of what Kant and deontology are all about. I am putting forth an empirical hypothesis about the hidden psychological essence of deontology, and it cannot be dismissed a priori for the same reason that tropical islanders cannot know a priori whether ice is a form of water» (GREENE, 2008a: 74)

el «fundamento moral permite dar razones morales ante la pregunta por el carácter exigitivo de normas, valores y virtudes a las que llamamos morales» (Cortina, 2011: 96).

Al reconocer esta distinción clave no solo reconocemos que hay una distinción fundamental entre el «es» neuronal y el «debe» moral como pretende Greene (2003), sino que a diferencia de él habilitamos un espacio propio y autónomo donde la ética pueda emplear un tipo de metodología propia no reducible a las ciencias naturales. Porque si bien las bases neuronales pueden ser estudiadas mediante el método propio de las ciencias de la naturaleza, a saber, la comprobación empírica a través de las técnicas de neuroimagen, de la biología evolutiva o de la psicología cognitiva, sin embargo, el fundamento moral no se reduce a este tipo de metodología empírica sino que recurre a métodos propios de la ética donde lo fundamental no es encontrar la prueba empírica sino la mejor razón posible que justifique la argumentación.

A la luz de esta distinción se ve claro que todo intento de fundamentar o pretender justificar normativamente una ética en el cerebro es falaz. Y lo es porque con ello se apelarían a los códigos que hay inscritos en el cerebro humano merced a la evolución. Siguiendo a Moore vemos que las «éticas evolucionistas» reducen todo tipo de validez al ámbito adaptativo del proceso de la evolución biológica. Y aquí es donde se suele confundir el valor biológico de la adaptación con la validez moral. Más bien cabría decir que «las normas morales de acuerdo con las cuales decidimos si una acción particular es correcta o incorrecta no están especificadas por la evolución biológica sino por la evolución cultural» (Ayala, 2006: 358). Por eso no hay que confundir el hecho de que nuestros sistemas y normas morales sean consistentes con nuestra naturaleza biológica con que las normas morales aceptadas promuevan directa o indirectamente comportamientos que incrementen la adaptación biológica. Pretender encontrar los fundamentos de la moralidad en la evolución biológica es cometer el error que Moore denuncia en Herbert Spencer y que ha sido una constante en la sociobiología del siglo xx en autores como J.S. Huxley, C.H. Waddington o Edward O. Wilson. Pues todos ellos consideraron que solo las metas evolutivas pueden dar valor moral a la acción humana.

La distinción clave entre base neuronal y fundamento moral permite precisamente no confundir dos planos bien diferentes: el neuronal o biológico y el moral o normativo. Solo a la luz de esta distinción se ve claro que la ética no se reduce al plano del interés egoísta o la conveniencia propia sino que vincula mi voluntad con la obligación moral hacia los otros de modo que dicha obligatoriedad no queda subsumida en las preferencias personales o grupales de hecho (Cortina, 2011).

4. CRÍTICA A LA NATURALIZACIÓN DEL JUICIO MORAL DE GREENE

Volviendo a la teoría del proceso dual del juicio moral, es cierto que Greene no busca encontrar los fundamentos de la moralidad en las metas de la

evolución como pretenden los sociobiólogos. Más bien al contrario cabe pensar que su confianza en el sistema manual (los procesos conscientes, reflexivos y controlados) conduce a eliminar la validez moral de aquello que ha devenido subproducto de la evolución¹². Pero a pesar de todo ello y de no inscribirse dentro de las «éticas evolucionistas» su planteamiento naturalista contiene algunos puntos que son deficientes y que a continuación voy a criticar. Una vez considerados estaremos en disposición de contestar a la pregunta que da título a este trabajo (¿incurre la teoría del proceso dual del juicio moral de Greene en falacia naturalista?).

4.1. Crítica a la naturalización del deontologismo

El planteamiento de Greene se basa en un tipo de naturalismo aplicado a los juicios morales que elimina la capacidad fundamentadora propia de la filosofía, reduciendo el deontologismo filosófico a una suerte de «racionalización» incapaz de fuerza normativa y solo dependiente de elementos irreflexivos o emocionales. Es este enfoque naturalista el que le lleva a considerar las emociones como el fundamento del deber y a confundir los móviles (empíricos) con los fundamentos normativos.

Greene ignora la distinción tan finamente establecida por Kant entre los móviles de la acción moral (principio subjetivo de determinación) y el fundamento de la moralidad (principio objetivo de la determinación). No se trata por lo tanto de lo bueno (*das Wohl*) o lo malo (*das Übel* o *das Weh*)¹³ vinculado a las emociones y en última instancia a la felicidad. Lo que está en juego es algo más fundamental, el concepto moral de lo bueno (*Gut*) y lo malo (*Böse*)¹⁴.

Cuando Greene critica la ética kantiana por basarse en espurias racionalizaciones que ocultan la esencia psicológica de los juicios morales deontológicos, lo que a nuestro juicio está haciendo es confundir el plano normativo de la validez de determinadas conductas con el plano psicológico de los móviles

¹² Cabría mencionar aquí, por ejemplo, su rechazo a la doctrina del doble efecto que a pesar de ser un valor ampliamente compartido, sin embargo, a su juicio no es moralmente relevante porque se trata de un subproducto (*byproduct*) de la evolución. «the intuitive moral distinction we draw between harm caused as a means and harm caused as a side effect may be nothing more than a cognitive accident, a by-product. Harms caused as a means push our moral-emotional buttons not because they are objectively worse but because the alarm system that keeps us from being casually violent lacks the cognitive capacity to keep track of side effects» (GREENE, 2013: 240).

¹³ En su *Crítica de la razón práctica* Kant emplea los términos en su forma sustantivada «Woh», «Weh» y «Übel» para contraponerlos a «das Gute» y «das Böse». Véase especialmente la nota al pie de Manuel GARCÍA MORENTE y E. MIÑANA (KANT, [1788] 1994: 82)

¹⁴ «Una misión más elevada, a saber, no solo reflexionar también lo que es en sí bueno o malo y de lo cual sólo la razón pura no interesada sensiblemente puede juzgar, sino para distinguir este juicio enteramente de aquel otro y hacerlo la suprema condición de él. [...] El concepto de lo bueno y malo (*Guten und Bösen*) tiene que ser determinado, no antes de la ley moral (para lo cual ese concepto parecía deber ser colocado como fundamento), sino sólo (como aquí ocurre) después de la misma y por la misma». (KANT, [1788] 1994: 84 y 85) .

de la acción, puesto que no es lo mismo sostener que la causa psicológica de un juicio se base en elementos emocionales que defender que dichos aspectos emocionales son el fundamento que legitima y da validez a dicha conducta. La crítica de Greene a Kant se basa en esta confusión de dos procesos que son bien distintos, por una parte, el de la explicación causal de los móviles de la acción, por otra, la legitimación de la conducta en base al fundamento moral¹⁵.

Podría pensarse que Greene está rechazando todo tipo de juicio moral que contuviera aspectos emocionales¹⁶. Pero incluso aunque el juicio moral estuviera activado por algún sentimiento moral y no propiamente por una reflexión consciente y controlada, ello nada dice todavía acerca de la legitimidad o validez de dicho juicio. Pues la validez no se basa en determinados resortes psicológicos más o menos reflexivos sino en el fundamento moral que a su vez está enraizado en determinados sentimientos como el de respeto a la dignidad humana. No es la efectividad o rendimiento evolutivo de dicho sentimiento lo que confiere validez moral sino la justificación racional sobre la base de valores propiamente morales (irreducibles a la biología).

4.2. *La irreducibilidad del problema normativo al rendimiento evolutivo*

Centrándonos más propiamente en el problema normativo acerca de cómo determinar la corrección de determinados juicios morales, Greene sostiene que «hechos científicos interesantes contribuyen a alcanzar conclusiones normativas interesantes», y aboga por una «psicología moral con relevancia para la ética, esto es, significativa normativamente» (Greene, 2014: 711).

A juicio de Greene, la ciencia nos ayuda a comprender por qué ante determinados dilemas personales nuestra respuesta moral varía respecto de aquellos dilemas que no lo son. Efectivamente la neurociencia nos permite conocer qué mecanismos de nuestro cerebro son accionados cuando reaccionamos de una manera u otra. Sin embargo, a diferencia de Greene, no creo yo que este conocimiento redunde en *lo que debe valer o no moralmente*. De hecho, más bien lo que prueba es que hay una importante disonancia y salto cualitativo entre las tendencias naturales a realizar un juicio moral, por una parte, y lo que debe valer moralmente, por otra. Si a esta disonancia o salto cualitativo se le quiere llamar «conclusión normativa interesante», entonces habría que añadir que la

¹⁵ Al final de la Analítica trascendental en su *Crítica de la razón pura*, Kant critica a Leibniz por haber «intelectualizado los fenómenos» al suponer que había un único origen del conocimiento legítimo: el intelecto. De signo contrario y en el ámbito de la moral pero igualmente anfibológica es la pretensión de Greene de «naturalizar el deontologismo» afirmando que sólo hay un origen empírico en los juicios morales que debe ser descubierto por la psicología cognitiva.

¹⁶ Creo que en este punto hay una cierta evolución en los planteamientos de Greene. Mientras que en sus primeros escritos enfatizaba el carácter deficitario de los procesos automáticos por estar lastrados de emociones que no controlamos (GREENE, 2008a, BERKER, 2009), en sus últimos escritos ha reforzado la tesis de que también el modo automático es válido en determinadas situaciones familiares (GREENE, 2014).

carga normativa no viene del lado de los descubrimientos neurocientíficos sino de las asunciones normativas de las que parte como premisa. Pero a juicio de Greene no son las asunciones normativas sino los «hechos científicos interesantes» los que incluso han de liderar el progreso moral¹⁷.

Sin embargo, Greene va más allá, pues a su juicio la neurociencia ha de contribuir a determinar cuándo determinadas respuestas o reacciones naturales basadas en la intuición (reacciones naturales) son pertinentes y cuándo no lo son. Es decir, el conocimiento de nuestro cerebro y las limitaciones cognitivas del mismo nos permitirían determinar en qué situaciones las respuestas automáticas son adecuadas y cuándo no lo son. Formulado en términos de preguntas, ¿puede la ciencia cognitiva determinar cuándo hemos de confiar en el «modo automático» y cuándo hemos de hacerlo en el «modo manual»?

En el ejemplo que pone Greene acerca del incesto consentido en adultos y el modo como la ciencia puede contribuir a cuestionar determinados valores (Greene, 2014: 712), a mi modo de ver, se está incurriendo si no en falacia naturalista, sí en un reduccionismo naturalista flagrante. Pues se parte de la premisa hipotética de que desde la ciencia no solo se puede descubrir cuál es la razón moral de ser de la prohibición del incesto, sino que se reduce dicho valor moral a una «inclinación» basada en una respuesta emocional (cuya función es evitar producir descendencia con malformaciones genéticas, la homocigosis recesiva). Pensar que la prohibición moral del incesto atiende a razones estrictamente biológicas de evitar producir taras en los descendientes, sin embargo, es un presupuesto normativo tácito que consiste en explicar el incesto sobre la base de su rendimiento evolutivo. Para este caso la ciencia sí que sería moralmente relevante, pero solo si se acepta la premisa de las éticas evolucionistas de identificar validez con rendimiento evolutivo. Y si se hace esto se está cometiendo la falacia naturalista.

4.3. *La anfibiología del naturalismo de Greene*

Por otra parte, Greene sostiene que el juicio moral de las personas *no debería* basarse en la mera proximidad espacial o la implicación personal. A su juicio, la «mera» proximidad espacial o personal no ha de determinar que un juicio moral sea bueno o no lo sea.¹⁸ Es cierto que la neurociencia puede mostrar qué

¹⁷ «And thus we've shown that interesting scientific facts about moral psychology can, when combined with relatively uninteresting normative assumptions, lead us to relatively interesting normative conclusions. That's progress, powered by science» (GREENE, 2014: 713).

¹⁸ «Do people make good moral judgments when confronted with moral dilemmas? Next, science tells us that people's judgments are, at least sometimes, sensitive to things like mere personal force and mere spatial proximity. Next we face an easier «ought» question: Ought people's moral judgments be sensitive to such things? We all answer, «no,» of course» (GREENE, 2014: 28). Una versión similar puede también leerse en el problema que sirve de eje a su libro *Moral tribes* y que Greene acuña como la «tragedia de la moral del sentido común» (GREENE, 2013: 1-16).

partes en nuestro cerebro vinculadas con las emociones se activan cuándo se trata de casos donde hay una implicación personal. Pero no habría que pensar que es la neurociencia la que determina la inadecuación del tipo de juicios influenciados por dicha proximidad. Por eso lejos de estar solventada por la neurociencia la pregunta normativa más bien hay que seguir cuestionando ¿qué nos indica que un juicio moral es adecuado o no lo es? ¿Por qué afirmar que nuestro juicio moral no debería estar determinado por la proximidad espacial o por la implicación personal del propio individuo en él?

Lejos de responder directamente a esta pregunta, Greene resitúa en el marco de su teoría del proceso dual la pregunta acerca de qué o quién está equivocado al juzgar moralmente de un modo u otro. La pregunta se reformula en los términos de cuándo hemos de confiar en nuestras intuiciones (modo automático) y cuándo estas son insuficientes. Entiendo que su respuesta se dirige en dos direcciones. La primera basada en el «principio de que no hay milagros cognitivos», que consiste precisamente en afirmar que hay situaciones no familiares que requieren un razonamiento consciente y controlado (modo manual). El segundo motivo que quiebra la confianza en el «modo automático» acontece cuando nuestras intuiciones entran en conflicto con las intuiciones de otras gentes. Es entonces cuando es necesario recurrir al «modo manual» basado en el razonamiento controlado consciente. Así pues, encontramos dos motivos, que pueden darse de modo conjunto y por los que la respuesta emocional automática es insuficiente. En primer lugar, las *situaciones no familiares* (dilemas impersonales) y, en segundo lugar, que exista un *desacuerdo fáctico* entre intuiciones contrarias. En ambos casos sería necesario recurrir a un razonamiento consciente y controlado.

El problema, sin embargo, viene cuando nos adentramos en lo anfibiológico de la expresión «problema no familiar». Greene define «problemas no familiares como aquellos para los que tenemos una experiencia evolutiva, cultural o personal inadecuada» (Greene, 2014: 714). Más explícitamente, cuando se refiere a «problema no familiar» pone el ejemplo de la conducción de un coche (Greene, 2014: 714). Pero esto no es un problema moral sino más bien de destrezas técnicas. Para conducir un coche obviamente la evolución no nos ha predispuesto. Cosa muy diferente son los problemas que menciona más abajo (Greene, 2014: 716) como son el cambio climático, el terrorismo global, la pobreza global, la bioética, que sí son claramente morales. No niego que ni para uno ni para otros, la evolución (genética, cultural, personal) nos haya dotado de una respuesta adecuada. Pero creo que el grado de inadecuación es radicalmente distinto. Y sobre esto el propio Greene no repara. Mientras que en el primer caso la inadecuación se reduce a elementos de capacidad estrictamente cognitiva-instrumental, en el segundo caso, se está presuponiendo que hay algo que es moralmente bueno (convivencia pacífica, riqueza, sostenibilidad medioambiental) o algo moralmente malo (terrorismo, miseria, recalentamiento del planeta). Esta confusión entre destreza técnica y comportamiento o entre el plano del desarrollo evolutivo y el de la corrección o incorrección moral es lo que hace que la expresión «problema no familiar» sea enormemente

anfibológica. Así pues para poder determinar que una respuesta es inadecuada antes hemos de determinar en qué consiste la inadecuación.

El círculo vicioso del argumento de Greene se pone de manifiesto en el principio de que no hay milagros cognitivos. Se parte de que no podemos confiar en la respuesta intuitiva ante determinados problemas no familiares y dice que no podemos confiar porque la evolución no nos ha dotado adecuadamente para esto. Pero esto no amplía en absoluto el argumento ni le da fundamento, sólo repite lo mismo sin determinar por qué es inadecuada la experiencia personal, cultural y evolutiva. Si además el conocimiento que aporta la psicología evolutiva es empírico me resulta increíble que se pueda concluir que «pacientes VMPFC, psicópatas, alexitímicos hagan mejores decisiones en algunos casos que gente sana» (Greene, 2014: 715)? ¿Sobre la base de qué se dice que son «mejores» o «más adecuadas» si de hecho ya hemos desestimado la óptica evolutiva como inadecuada para evaluar los problemas no familiares?

Analizado con rigor, ¿no parece más bien que el milagro es pretendido por parte del propio Greene al afirmar que «el conocimiento empírico de la psicología moral puede ofrecer una guía moral sin presuponer nada acerca de lo que sea moralmente bueno o malo» (Greene, 2014: 715)? ¿Puede la psicología moral o la neurociencia determinar cuándo podemos confiar en los mecanismos automáticos y en qué situaciones en los reajustes manuales? No me refiero a cuándo *de hecho* lo hacemos sino cuándo *deberíamos* hacerlo. Resituar la pregunta en los términos de si la ciencia cognitiva es capaz de determinar qué es un «problema familiar» y qué un «problema no familiar» tampoco mejora las cosas. Pues precisamente en la definición de problema no familiar se introduce ese criterio normativo de la inadecuación moral de la respuesta automática.

El concepto de familiaridad éticamente entendido es enormemente difuso e incluso confuso. Pues una cosa son las convenciones sociales, lo cual a su vez es un terreno enormemente brumoso a tenor de la diversidad de usos y costumbres en las diferentes sociedades (el propio Greene lo reconoce en términos de «tragedia moral del sentido común», Greene, 2013) y otra cosa es la cuestión propiamente moral acerca de la justificación acerca de la validez de unos juicios u otros. Para el primer caso, tal vez la ciencia pueda contribuir pero es una cuestión irrelevante moralmente. Para el segundo caso, que sí que es relevante moralmente, sin embargo, la neurociencia no tiene nada que decir a menos que quiera incurrir en la falacia naturalista.

4.4. *La insignificancia normativa de la neurociencia*

Al fin y al cabo por más que Greene quiera recubrir su planteamiento con la influencia ética profunda que la neurociencia pueda tener hasta el punto de exigir re-evaluar nuestros valores morales, la verdad es que la disputa se juega en el terreno de las asunciones normativas no empíricas acerca de qué se considera como moralmente relevante y qué como irrelevante. Y esta es efectivamente una distinción que en nada afecta a los descubrimientos neurocientíficos. A mi juicio, las asunciones normativas no empíricas no son tan poco interesantes

como Greene quiere hacer creer (Greene, 2014: 711). Dichas asunciones normativas merecen mucha más atención y es en ellas donde se dirime la validez o no de determinados juicios.

En contra de las pretensiones de Greene acerca de la relevancia normativa de la neurociencia, no puedo estar más de acuerdo con Selim Berker (2009) cuando sostiene que el argumento acerca de los factores moralmente irrelevantes no contribuye a valorar los méritos del deontologismo. Más bien lo que pone de manifiesto es la miopía del consecuencialismo en ignorar determinado tipo de distinciones morales ocultando que la relevancia moral depende de juicios normativos sustantivos¹⁹. Efectivamente el problema que se le plantea a Greene es que la distinción entre dilemas que provocan juicios deontológicos y los que dan lugar a juicios consecuencialistas no es en absoluto neurocientífica, sino que se realiza como constructo teórico (en su terminología, «desde el sillón»). Así tampoco la diferencia entre los dilemas personales y los dilemas impersonales. Por el contrario, todo el argumento de Greene se asienta sobre la intuición normativa acerca de que el factor de proximidad es moralmente irrelevante²⁰.

El problema, sin embargo, no es reconocer que el factor de proximidad o factor emocional pueda no ser relevante (sobre todo para un tipo de ética con aspiraciones universalistas) sino que se identifique que esto es lo que los deontologistas consideran como el criterio para determinar qué es moralmente relevante. Una posibilidad, aunque no la única, podría ser apelar a la teoría del doble efecto para situar la diferencia entre el tipo de dilemas que dan lugar a juicios morales deontológicos y el tipo de dilemas que dan lugar a juicios morales consecuencialistas. En este caso el peso normativo del argumento descansa en la no instrumentalización del ser humano.

¹⁹ «So the appeal to neuroscience is a red herring: what's doing all the work in the argument from morally irrelevant factors is (a) Greene's identification, from the armchair, of the distinction between dilemmas- eliciting-deontological-reactions and dilemmas-eliciting-consequentialist-reactions with the distinction between personal and impersonal moral dilemmas, and (b) his invocation, from the armchair, of a substantive intuition about what sorts of factors out there in the world are and are not morally relevant [...] Thus I conclude that the argument from morally irrelevant factors does not advance the dialectic on the relative merits of deontology versus consequentialism. [...] And once we have in hand the true account of what sorts of factors underwrite deontological judgments about cases, I claim that evaluation of their moral relevance will depend on a substantive normative judgment as to whether observing those sorts of moral distinctions is more or less plausible than ignoring the sorts of moral distinctions that consequentialists typically ignore. The appeal to neuroscience provides no new traction on this old debate» (BERKER, 2009: 326-327).

²⁰ «There are good reasons to think that our distinctively deontological moral intuitions [...] reflect the influence of morally irrelevant factors and are therefore unlikely to track the moral truth.» (GREENE, 2008a: 69-70); «I have also argued that these [deontological] judgments can be explained in terms of patterns of emotional response and that these patterns reflect the influence of morally irrelevant factors» (GREENE, 2008b: 117).

4.5. *La inconsistencia de un naturalismo moral que necesita postular una «verdad moral»*

Para ir concluyendo en esta parte destacaré el principal escollo metaético con el que se topa el naturalismo o no realismo de Greene. Por una parte niega la existencia de una «verdad moral» y, sin embargo, por otra, rechaza los juicios deontológicos por basarse en procesos cognitivos emocionales (ajustes automáticos) y no centrarse en aspectos moralmente relevantes. ¿Se puede (coherentemente) rechazar como incorrectos moralmente un tipo de juicios y a su vez negar la existencia de una «verdad moral»? Esta flagrante inconsistencia queda muy de manifiesto en su *Moral tribes* (Greene, 2013)

En primer lugar, al igual que ya hiciera al final de su célebre artículo «Del “es” neuronal al “debe” moral», Greene critica el realismo moral y se autodenomina «agnóstico en términos de verdad moral» y sostiene que para resolver los desacuerdos de los miembros de las diferentes tribus «no tenemos más elección que capitalizar los valores que ya compartimos» (Greene, 2013: 188, 191). Pero este argumento de los valores compartidos choca con su otro argumento contra las intuiciones anti-utilitaristas consistente en criticar los ajustes automáticos (las intuiciones morales) ya que «pueden ser excesivamente sensibles (*oversensitive*) respondiendo a cosas que tras reflexionar no son moralmente relevantes [...] o deficientemente sensibles (*undersensitive*), fallando en responder a las cosas que tras la reflexión parecen moralmente relevantes» (Greene, 2013: 212). ¿No está este segundo argumento, sin embargo, presuponiendo una «verdad moral»? La incoherencia llama poderosamente la atención porque mientras que por una parte se niega la posibilidad de determinar una verdad moral y el interés se centra en explicitar los «valores ampliamente compartidos», sin embargo, esa misma verdad moral resulta necesario postularla para determinar lo inadecuado moralmente de atender a las intuiciones antiutilitaristas en determinadas situaciones.

Por otra parte, volviendo a la objeción que Greene plantea en *Moral tribes* a la doctrina del doble efecto por ser ésta un subproducto de la evolución y en ese sentido moralmente irrelevante, cabe preguntarse, ¿qué es entonces lo moralmente relevante? Y es aquí donde topamos con el principio utilitarista basado en la felicidad o calidad de vida como lo «intrínsecamente valioso». Pero, ¿no cabría objetar el mismo origen moralmente accidental que Greene le atribuye a la doctrina del doble efecto (Greene, 2013: 218-239)?, ¿no es acaso la felicidad una intuición automáticamente generada o incluso un «instinto moral»? ¿No es esa búsqueda natural de la felicidad una intuición no objetivamente valiosa sino un subproducto accidental (irreflexivo) de nuestra especie y por lo tanto «irrelevante» moralmente?

5. CONCLUSIÓN

La neuroética de Joshua Greene aporta un rico repertorio de comprobación empírica con base en las investigaciones neurocientíficas que permiten

explicar dos tipos de procesos cognitivos según se trate de dilemas personales o dilemas impersonales. Pero presenta graves deficiencias en las implicaciones filosóficas que de éstas pretende extraer.

En un principio su neuroética considera la vigencia y validez de los argumentos en contra de la falacia naturalista al distinguir el «es» neuronal del «debe» moral. Su apuesta es por un naturalismo (y anti-realismo) que elimine la afirmación de la existencia de una verdad moral con independencia de la mente. En este sentido su interés se centra en analizar desde la neurociencia los procesos cognitivos (automáticos o manuales) que tienen lugar en el cerebro para de este modo determinar qué tipo de juicios son adecuados (deontológicos o consecuencialistas) y en qué circunstancias (familiares o no familiares).

El sistema manual de los procesos emocionales e irreflexivos es a juicio de Greene inadecuado moralmente porque se activa merced al factor de proximidad o implicación personal. Greene no identifica el valor moral con el valor evolutivo y en este sentido su enfoque se distancia de la óptica de la biología evolutiva presente en el planteamiento clásico de Herbert Spencer o recientemente en el de Patricia S. Churchland. En principio habría que decir que su prisma neuroético no comete la falacia naturalista, o al menos no al modo como lo hacen los sociobiólogos al identificar el valor moral con la meta de la evolución.

Sin embargo, por una parte, su crítica al deontologismo kantiano así como su tesis de que la neurociencia es moralmente significativa, terminan por eliminar la autonomía de la moral y dejar su planteamiento naturalista al borde de la falacia. No se trata a mi juicio de la falacia naturalista tradicional presente en las éticas evolucionistas, sino de la falacia en términos de anfibología y reduccionismo.

Anfibología porque deliberadamente elimina el carácter normativo de la justificación filosófica confundiendo la cuestión filosófica acerca del fundamento de la validez moral con la cuestión psicológica acerca de los móviles y resortes de los juicios morales. Así, cuando introduce el concepto de «problema familiar/no familiar» para determinar la adecuación o inadecuación de determinados juicios entonces comete la contradicción de tener que recurrir a un concepto normativo de validez, que sin embargo ya no está en disposición de ofrecer porque ha eliminado el carácter normativo. La expresión «problema no familiar» es enormemente anfibológica y pretende subsumir el tipo de problemas morales en problemas referidos a habilidades técnicas.

No es la neurociencia la que introduce qué es moralmente relevante, porque ella misma por ella misma es incapaz de determinar qué debe valer y qué no debe valer. Más bien son las asunciones normativas que emergen de otras instancias las que permiten ofrecer un criterio acerca de la validez. Son estas cuestiones morales normativamente sustantivas las que la neuroética de Greene tiende a omitir.

6. BIBLIOGRAFÍA

- AYALA, F. (2006), «Las raíces biológicas de la moralidad», en *La evolución de un evolucionista*. Valencia, Publicaciones Universidad de Valencia, pp. 351-369.
- BALDWIN, T. (2004), «George Edward Moore», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/moore> (consultado el 1 de marzo de 2016).
- CHURCHLAND, P. S. ([2011] 2012), *El cerebro ético. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Barcelona, Paidós.
- COHON, R. (2010), «Hume's Moral Philosophy», en Edward N. Zalta (comp.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/#io> (consultado el 19 de marzo de 2016).
- CONILL, J. (2015), «La realidad personal en perspectiva neurocientífica. La aportación zuberiana», *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol 71, núm 266, pp. 253-271.
- CORTINA, A. (1990), *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos.
- CORTINA, A. (2011), *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid, Tecnos.
- CORTINA, A. (2012), «Neuroética: presente y futuro», en Cortina, A. (ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*. Granada, Comares, pp. 9-38.
- GERT, B. (2016), «The definition of morality», en Edward N. Zalta (comp.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/morality-definition> (consultado el 1 de marzo de 2016).
- GREENE, J., SOMMERVILLE, R. B., NYSTROM, L. E., DARLEY, J. M., COHEN, J. (2001), «An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment», *Science* 293, pp. 2105-2108.
- GREENE, J., NYSTROM, E., ENGELL, A. D., DARLEY, J. M., COHEN, J. D. (2004), «The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment», *Neuron* 44, pp. 389-400.
- GREENE, J. (2008a), «The Secret Joke of Kant's Soul», en Walter Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology 3, The Neuroscience of Morality. Emotion, Brain Disorders, and Development*. Cambridge, MIT Press, pp. 35-79.
- GREENE, J. (2008b), «Reply to Mikhail and Timmons», en W. Sinnott-Armstrong, Walter Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology 3, The Neuroscience of Morality. Emotion, Brain Disorders, and Development*. Cambridge, MIT Press, pp. 105-117.
- GREENE, J. (2009), «the Cognitive Neuroscience of Moral Judgment», en M. Gazzaniga (ed.) *The Cognitive Neuroscience IV*. Cambridge, MIT Press.
- GREENE, J. ([2003] 2012), «Del "es" neuronal al "debe" moral: ¿Cuáles son las implicaciones morales de la psicología moral neurocientífica?», en A. Cortina (ed.) *Neurofilosofía Práctica*. Granada, Comares.
- GREENE, J. (2013), *Moral Tribes. Emotion, Reason and the Gap between us and them*, Pinguin.
- GREENE, J. (2014), «Beyond Point-and-Shoot Morality: Why Cognitive (Neuro)Science Matters for Ethics», *Ethics* 124 (4), July, 2014, pp. 695-726.
- HADIT, J. ([2001] 2012), «El perro emocional y su cola racional: un enfoque intuicionista social del juicio moral», en A. Cortia (ed.) *Neurofilosofía práctica*. Granada, Comares, pp. 159-261.
- HUME, D. ([1739] 1977), *Tratado de la Naturaleza Humana*. Madrid, Editorial Nacional.

- HURKA, T. (2010), «Moore's Moral Philosophy», en Edward N. Zalta (comp.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/moore-moral> (consultado el 1 de marzo de 2016).
- KAHANE, G. y SHACKEL, N. (2010), «Methodological Issues in the Neuroscience of Moral Judgment», *Mind and Language* 25, pp. 561-582.
- KAHANE, G., WIECH, K., SHACKEL, N., FARIAS, M., SAVULESCU, J., TRACEY, I. (2012), «The neural basis of intuitive and counterintuitive moral judgments». *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 7(4), pp. 393-402.
- KAMM, F. M. (2009), «Neuroscience and Moral Reasoning: A Note on Recent Research», *Philosophy and Public Affairs*, 37, pp. 330-345.
- KANT, I. ([1788] 1994), *Crítica de la razón práctica*. Salamanca, Sígueme.
- KANT, I. ([1787] 1978), *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfabeta.
- MOORE, G. E. ([1903] 1993), *Principia Ethica*. Cambridge, Cambridge University Press (Versión revisada de T. Badlwin con el «Prefacio a la segunda edición» y otros escritos).
- SÁBADA, J. (1989), «Ética analítica», en V. Camps (ed.) *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea*. Barcelona, Crítica, pp. 163-220.
- TIMMONS, T. (2008), «Towards a Sentimentalist Deontology», en Walter Sinnott-Armstrong, *Moral Psychology 3, The Neuroscience of Morality. Emotion, Brain Disorders, and Development*. Cambridge, MIT Press, pp. 93-104.

Universidad de Valencia
Javier.Gracia@uv.es

JAVIER GRACIA CALANDÍN

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2016]