



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO  
EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**SERES MORALES: UNA APROXIMACIÓN  
A LOS ENFOQUES ACTUALES DEL  
NATURALISMO ÉTICO**

**T E S I S**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A:**

**ALEIDA XIOMARA RUIZ PÉREZ**

**ASESOR:**

**DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ  
(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS)**

**CD. MX.**

**Agosto 2017**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo I</b> <b>¿Qué significa ser naturalista en filosofía moral?</b>	
§ 1. El naturalismo como posición filosófica.....	4
§ 2. Algunas posiciones naturalistas.....	14
§ 3. El naturalismo ético: configuraciones actuales.....	21
<b>Capítulo II</b> <b>La revolución afectiva</b>	
§ 1. Las neurociencias y la crítica del dualismo.....	26
§ 2. Significado de la neurociencia para la filosofía moral.....	35
§ 3. La revolución afectiva.....	42
<b>Capítulo III</b> <b>Seres morales. Naturaleza y ética</b>	
§ 1. Disolviendo dicotomías.....	49
§ 2. Morfología de la moralidad.....	52
§ 3. Emoción y razón ¿en conflicto?.....	57
<b>Conclusiones</b> .....	68
<b>Bibliografía</b> .....	72

## INTRODUCCIÓN

Hacia finales del siglo XX, concretamente, durante la década de 1990, las llamadas neurociencias tuvieron un auge impresionante. Sus investigaciones comenzaron a traspasar las fronteras tradicionales que limitan a las distintas ciencias y las mantienen ajenas al gran público y otras disciplinas. El creciente impacto e interés que despertaron las neurociencias era algo inédito, tanto así que el entonces presidente de los Estados Unidos de Norteamérica, George Bush, declaró los años de 1990 a 2000 como la “década del cerebro” dado los impresionantes avances que había logrado en tan poco tiempo esta ciencia. El claro enfoque multidisciplinar de las neurociencias (que incluye medicina, psicología, psiquiatría, ciencia cognitiva, filosofía, etc.) se benefició además de los avances tecnológicos sobre observación no invasiva de la actividad cerebral, particularmente la resonancia magnética funcional (fMRI, *functional magnetic resonance imaging*) que junto con las tomografías por emisión de positrones (PET, *positron emission tomography*), permitieron el avance en la investigación empírica de manera sorprendente. Tanto así que sus descubrimientos ya se han convertido en notas regulares de la sección de ciencias de muchos periódicos del mundo. Los programas de televisión también han contribuido a difundir una imagen popular y, hasta cierto punto, deformante de los logros y objetivos de las neurociencias; el conocido programa *Índice de maldad* (*Most Evil* es su título original) es un buen ejemplo de ello.

Detrás de este auge de la neurociencia actual, que se traduce en el uso y abuso del prefijo “neuro” –neuroética, neuroestética, neuropolítica, neuromarketing, etc. (cf. García-Albea, 2011)– filosóficamente nos enfrentamos a una renovación de posiciones naturalistas que tomando como base de sus

planteamientos los resultados empíricos de las investigaciones neurocientíficas, buscan explicar los fundamentos biológicos (neuronales) de la moralidad humana. Algunos llaman a este interés de la neurociencia por la moralidad “neuroética” (cf. Levy, 2014), pero he preferido no utilizar esta denominación por las confusiones que implica. Es decir, esta investigación no trata de “neuroética”, sino de las implicaciones que ha tenido para la concepción tradicional del ser humano como un sujeto práctico la exigencia de naturalización que acompaña al actual “giro” neurocognitivo de la filosofía moral.<sup>1</sup> Si es atinado o no denominar “neuroética” a este enfoque es algo que no discutiré.

Mi investigación analiza los argumentos en los que esta nueva forma de naturalización de la ética se explica por qué somos seres morales los humanos. El primer capítulo expone algunos de los temas de lo que significa ser naturalista en filosofía moral. Considero importante este capítulo introductorio pues el naturalismo es una posición filosófica que tiene diversas expresiones. Por ejemplo, los primeros positivistas como Comte y Spencer defendieron tesis naturalistas pero que difieren mucho de las actuales; también los positivistas lógicos asumieron cierto tipo de naturalismo. La intención del primer capítulo es preguntarnos por lo que implica asumir el naturalismo como visión del mundo; que todo sea natural parece implicar que no existen perspectivas metafísicas o trascendentales. Que todo es explicable en términos físicos, químicos o biológicos. Este monismo es el que asume el naturalismo neurocientífico. El segundo capítulo analiza los aspectos básicos de lo que llamo “La revolución afectiva” que implica las investigaciones de la neurociencia en el ámbito de la moralidad; el planteamiento más importante consiste en la reivindicación de las emociones como el sustrato más importante de nuestras evaluaciones morales; en este sentido, las neurociencias no vienen a descubrir algo inédito: esto ya lo sabían los ilustrados escoceses como Francis Hutcheson,

---

<sup>1</sup> No sobra decir que esta investigación la realicé en el marco del proyecto de investigación que dirige el Dr. Pedro Enrique García Ruiz sobre esta temática en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

David Hume o Adam Smith. La gran diferencia es que no contaban con la tecnología para demostrar empíricamente sus aseveraciones. Los fascinantes descubrimientos que la neurociencia ha logrado respecto a las áreas del cerebro involucradas en la experiencia y juicio moral plantean a la filosofía muchos retos; en el tercer capítulo me aproximo a algunos de ellos desde la relación entre naturaleza y ética. Existe una larga tradición en el pensamiento occidental respecto a la oposición entre estos dos ámbitos; a partir de los descubrimientos de la psicología evolutiva, la neurociencia busca mostrar que la oposición entre lo natural y lo cultural es insostenible. Quizá la dicotomía más relevante que se deriva de dicha oposición sea la de razón-emoción; en el tercer capítulo analizo también la respuesta que dan las neurociencias a esta cuestión. Estoy convencida de que la moral es una dotación que la naturaleza ha proporcionado al ser humano; dada su complejidad cerebral ha desarrollado la cultura como una prolongación de su necesidad de sobrevivencia. Las reglas morales, así como otras expresiones culturales como el arte, la ciencia, la religión, manifiestan la compleja condición del ser humano como el único animal, hasta ahora, que posee cultura pero no el único que posee comportamientos morales como ha demostrado, entre otros, Frans de Waal. Espero que esta breve investigación cumpla con ofrecer una aproximación a las concepciones actuales que desde una mirada interdisciplinar buscan explicar por qué somos seres morales.

## CAPÍTULO I

### ¿QUÉ SIGNIFICA SER NATURALISTA EN FILOSOFÍA MORAL?

#### § 1. El naturalismo como posición filosófica

Las teorías de la razón práctica tienen como piedra de toque la pregunta sobre el papel que juegan en la motivación y conducta humanas las emociones y la razón. El debate sobre la naturaleza de la racionalidad práctica –si se encuentra determinada por razones o emociones– ha sido para la filosofía moral uno de los mayores enigmas que hasta el día de hoy permanece sin poder ser del todo explicada; dicho debate se polariza en dos posturas principales representadas por David Hume e Immanuel Kant. “¿Qué papeles relativos tienen la razón y las pasiones en la explicación de la motivación y la conducta humanas? Las teorías de la razón práctica se dividen con base a esta pregunta central, y los defensores de las distintas perspectivas al respecto caen o bien en el campo del racionalismo, o bien en el humanismo” (Wallace, 2006, 5). La oposición entre razón y emociones se ha convertido en lugar común en la filosofía moral que se remonta, al menos en su formulación más conocida, al inicio de la *Investigación sobre los principios de la moral* de Hume. “Últimamente ha tenido lugar una controversia mucho más merecedora de nuestra atención, que se refiere a los fundamentos generales de la Moral. Es la controversia acerca de si estos fundamentos se derivan de la razón o del Sentimiento: de si llegamos a conocerlos siguiendo una cadena de argumentos e inducciones, o más bien por un sentimiento inmediato y un sentido interno más sutil” (Hume, 2006, 34). Este debate, que sigue todavía en nuestros días, muestra que la controversia a la que se refería Hume hace doscientos años

sigue sin decantarse por una opción entre estas dos formas de entender la racionalidad práctica y, por ende, sobre la capacidad de ciertos principios o normas que logren contribuir a la explicación de la motivación moral.

Las posturas racionalistas estarán en contra de la justificación de acciones, creencias o juicios morales que apelen a motivaciones basadas en estados no racionales como los deseos y las emociones; el caso contrario, los emocionalistas creen que las emociones juegan un papel fundamental en la racionalidad en general pero particularmente en el ámbito de la razón práctica. Sostienen que los principios o normas racionales no pueden contribuir del todo a la explicación de la conducta humana; los deseos se encuentran presentes en la motivación humana y limitan necesariamente el ámbito de la explicación de la conducta en términos de principios o normas racionales. Esta tesis ha sido explorada desde la década de 1970 por el filósofo noruego Jon Elster quien toma como ejemplo de la racionalidad humana la figura mítica de Ulises. Como se narra en la *Odisea*, Ulises se hizo amarrar al mástil de su nave para no sucumbir al canto de las sirenas. Elster considera que Ulises expresa lo propio de la racionalidad humana: que cede a los deseos y que es débil. Es lo que denomina la concepción débil de la racionalidad o imperfecta (Elster, 1989, 66). Sin embargo, este tema no es novedoso en ningún sentido. Ya Aristóteles había dicho que el ser humano que no ha logrado desarrollar lo suficiente su carácter y, por tanto, sus virtudes sucumbiría más fácilmente a sus pasiones y deseos, sería un incontinente (*ákratos*). Creer que la razón se encuentra en conflicto con las emociones ha sido un lugar común en la filosofía occidental. Desde los estoicos hasta la filosofía moderna, se ha buscado mostrar que la razón debe controlar las emociones pues éstas son perjudiciales, de alguna manera, para la moral. Sin embargo, es hasta la Ilustración Escocesa, en autores como Shaftesbury, Hutcheson, Hume, y Smith, que las emociones lograron salir del papel negativo para la ética y cobraron un protagonismo cada vez mayor. Fue, no obstante, David Hume quien afirmó de manera tajante que “las reglas de moralidad no son conclusiones de nuestra razón” (Hume, 2008, 619). Christine



M. Korsgaard ha llamado a esta visión "escepticismo de la razón práctica". "Por escepticismo de la razón práctica, me refiero a dudas sobre hasta dónde la acción humana está o posiblemente podría estar dirigida por la razón. Una de las formas que toma dicho escepticismo es la duda sobre la relación de las consideraciones racionales con las actividades de deliberación y elección" (2011, 564). Las posturas racionalistas defienden que la razón práctica es autónoma y una de sus características básicas es la libertad de la voluntad. La presencia de emociones y deseos serían excluidos de la explicación de la motivación ya que éstos son comprendidos *per se* como estados no racionales. En el extremo opuesto podríamos situar, por ejemplo, la concepción de Philippa Foot de la moralidad como un "sistema de imperativos hipotéticos" (1994, 183-200). Foot afirma que en la filosofía moral de Kant no es muy claro que los imperativos hipotéticos no puedan asumirse como juicios morales. No es extraño que posteriormente se decante expresamente por una "teoría naturalista de la ética" (Foot, 2002, 21) en la medida en que concibe, en contra de G. E. Moore (1997, 115-138), que la moralidad está arraigada en la naturaleza humana sin que ello signifique algún tipo de recaída en el emotivismo o subjetivismo.

Este es uno de los temas centrales para nuestra investigación: los juicios morales que no están fundados en razones no son necesariamente subjetivos o arbitrarios. El amplio debate sobre las emociones arroja luz sobre este último aspecto; las investigaciones de la psicología evolutiva han mostrado la existencia de seis tipos de emociones básicas: alegría, tristeza, temor, sorpresa, ira y asco (cf. Ekman, 1999; Prinz, 2010). Aunque el debate se encuentra abierto entre partidarios de la visión evolucionista de las emociones y los constructivistas (cf. Robinson, 2004, 28-43), en todo caso estas investigaciones han venido a mostrar que detrás de las evaluaciones se encuentran una serie de mecanismos emocionales que subyacen a los juicios de aprobación y rechazo moral. Por ejemplo, las investigaciones del psicólogo cognitivo J. D. Green (2004), han mostrado, por medio del estudio de resonancia cerebral, que ciertas partes del cerebro –cognitiva y emocional– se activan cuando el

individuo estudiado se ve sometido a pruebas basadas en dilemas cuyas respuestas involucran juicios morales personales e impersonales, como los planteados por Foot en su ensayo sobre el “doble efecto” (Foot, 1994, 35-48). El estudio muestra que cuando se emite un juicio moral sobre un dilema determinado entran en conflicto la parte cognitiva y la emocional del cerebro dependiendo del grado de involucramiento –personal o impersonal– en la situación hipotética. Para Green y su equipo de investigación las emociones tienen un papel más definitorio en el análisis de situaciones que implican al individuo –situaciones personales– mientras que la cognición domina en los aspectos impersonales. Antonio Damasio se decanta por un frágil equilibrio entre los aspectos emocionales y cognitivos de los razonamientos morales que denomina la “hipótesis del marcador somático”: “Mientras los impulsos biológicos y la emoción pueden dar lugar a la irracionalidad en algunas circunstancias, son indispensables en otras. Los impulsos biológicos y el mecanismo automático del marcador somático que se basa en ellos son esenciales para algunos comportamientos racionales, especialmente en el ámbito personal y social” (Damasio, 1996, 182). Otros investigadores de la psicología moral como J. Nado, D. Kelly y S. Stich (2009, 621), también se preguntan por el lugar de la razón y las emociones en la racionalidad práctica y a partir de la teorías de Eliot Turiel sobre la distinción entre reglas morales y reglas convencionales, intentan mostrar que las emociones y la razón interactúan en la formación de juicios morales, algunas veces imponiéndose una sobre la otra y viceversa, tal y como lo ejemplifican los modelos explicativos de Haidt, Hauser y Green. Estas propuestas se oponen a la concepción que dominó por mucho tiempo en la filosofía y psicología morales que asumían la preponderancia del razonamiento y la cognición en las deliberaciones morales, representada ante todo por los modelos de Piaget y Kohlberg, cuya centralidad en la llamada ética discursiva de J. Habermas es conocida.

Ahora bien, el presente capítulo no tiene por objetivo proporcionar una reconstrucción histórica detallada del “humeanismo” o del “racionalismo” más

bien, el objetivo es mostrar que esta oposición sobre la que trabaja la filosofía moral no es insuperable y que la pregunta por la razón práctica puede ser respondida apelando tanto a razones como a emociones, es decir, que no es necesaria una respuesta excluyente al respecto. Para ello se recurrirá a algunas posturas filosóficas que se sitúan bajo la égida de la naturalización de la moral, pues la relevancia de estas perspectivas consiste en que no plantean sus propuestas desde la oposición razón-emoción, sino que se decantan por una visión del problema en el que se muestra que la razón práctica –la capacidad de poder justificar las acciones y creencias morales– recurre tanto a aspectos racionales como emotivos; esta cuestión constituye, actualmente, uno de los aspectos más interesantes para la filosofía moral (cf., por ejemplo, Appiah, 2010; Damasio, 2010; Doris y Stich, 2005; Flanagan, *et al*, 2008; Hauser, 2008) en la medida en que permite replantear problemas tradicionales, como la relación entre razón y emociones, desde marcos teóricos no necesariamente excluyentes (o razón, o emociones). Los actuales programas de la naturalización de la moral ofrecen rendimientos explicativos sobre la racionalidad práctica que requieren ser revisados para evaluar su importancia y pertinencia para elaborar enfoques interdisciplinarios de la ética. Así, nuestro principal interés será explicar en qué consiste el naturalismo ético para motivar a que se tome de una manera más seria. No será el objetivo establecer la verdad sobre éste, las muchas objeciones que se le presentan son suficientes para dudar de él, sin embargo, el intento de hacerle frente a estas objeciones parece una tarea fructífera que bien vale la pena.

El naturalismo es entendido como la visión que afirma que existen propiedades morales y estas propiedades son naturales en el sentido de que son empíricas. Es decir, el naturalista moral sostendrá que existen propiedades y relaciones morales, como el bien, como el mal, la justicia, la virtud, etc.,<sup>2</sup> y que

---

<sup>2</sup> La ética naturalizada no necesita ser reductiva, por lo que no tiene necesidad de definir “el bien” de una forma unitaria.

estas propiedades y sus relaciones son naturales.<sup>3</sup> Es importante aclarar que el aceptar esta idea no significa aceptar un naturalismo sin restricciones, no todo naturalista debe ser también naturalista acerca de las ciencias exactas como las matemáticas, se puede ser naturalista sólo de la moral (cf. Copp, 2003, 183).

Una de las preguntas siempre hechas por la filosofía es sobre si los hechos normativos pueden ser hechos naturales –a lo largo de la filosofía se ha reforzado la visión de que los hechos morales son hechos independientes a los hechos naturales–, lo que da pie también a la pregunta de si la moral existe por naturaleza o por convención, y los naturalistas responderán “por naturaleza”. En el último siglo el término naturalista ha sido utilizado más frecuentemente para definir una doctrina que responde a la pregunta de si los valores y obligaciones, específicamente los valores y obligaciones morales, pueden embonar dentro de una base científica o dentro de una forma naturalista de ver el mundo, David Copp resume los compromisos ontológicos y metodológicos que un naturalista debe aceptar: a) que las propiedades éticas, como el bien o el mal así como las acciones buenas o malas son propiedades naturales de la misma fuente que la ciencia investiga, por lo tanto b) estas propiedades son susceptibles de ser investigadas de la misma forma que se investigan esas fuentes.

Entre sus compromisos ontológicos, de acuerdo con el *Oxford English Dictionary* el término filosófico “naturalismo” se remonta al siglo XVII como “una visión del mundo y de la relación que el hombre tiene con éste, en el cual únicamente la operación de fuerzas o leyes naturales –opuestas a las súper-naturales o espirituales– son admitidas o presupuestas” (Flanagan, Sarkissian & Wong, 2008, 2). El naturalismo es entendido como aquella visión que rechaza la creencia de lo súper-natural, dando lugar al debate de cuál es el lugar de las

---

<sup>3</sup> El naturalismo ético involucra la tesis de que es un hecho que existen propiedades morales, por lo tanto, es un tipo de realismo moral, sin embargo el realismo moral es controversial. En este escrito no se intenta defender el realismo moral, simplemente se trata acentuar que el naturalismo ético combina el realismo moral con la doctrina de que las propiedades morales son naturales. Cf. Copp, 2003, 179.

acciones y deberes morales sin la existencia y mandatos de Dios o dioses o sin comandos y restricciones súper-naturales –estas fuerzas no intervienen o no tienen un rol causal con el mundo natural–, pues para los naturalistas “la idea de que un ordinario ser humano o una ordinaria acción o evento puedan tener alguna propiedad que no es natural parecer ser extraña y tenebrosa” (Copp, 2012, 183). El naturalista ético sostiene que los hechos morales son hechos naturales que suceden sin la existencia de un dios que los produzca y que pueden ser resueltos por medios naturales, rechazando bases religiosas como un Dios o dioses<sup>4</sup> que definen lo que está bien, lo que es correcto; el naturalismo rechaza a Dios o a cualquier otra cosa sobre-natural como fuente de la moral, no acepta la justificación de fuerzas sobre naturales para la explicación o descripción de valores, normas y acciones para dar cuenta de lo que sucede en “este” mundo. Cualquier garantía, cualquier norma o valor puede ser alcanzado y garantizado sin invocar los comandos de una divinidad.<sup>5</sup> Y estos hechos y propiedades pueden ser conocidos de la misma forma en la que conocemos otros hechos y propiedades naturales. Es decir, los hechos morales se obtienen en su mayoría de la misma manera en la que se obtiene el conocimiento de otras cosas naturales, como los elementos, las reacciones químicas, y las leyes físicas. Barry Stroud escribe sobre el tema afirmando que “el naturalismo en cualquiera de sus aspectos es opuesto al súper-naturalismo, entendiendo por súper-naturalismo la invocación de cualquier agente o fuerza que de alguna forma se mantiene fuera del mundo natural familiar y cuyos hechos no pueden ser entendidos como parte de éste” (Flanagan, Sarkissian & Wong, 2008, 2).

---

<sup>4</sup>Jonathan Dancy (2006, 122) entiende por no-naturalismo, a aquella postura que entre otros supuestos asegura que las propiedades y hechos morales son diferentes a cualquier propiedad o hecho natural. El naturalismo ético, por el contrario, supone que las propiedades éticas son de la misma clase que las propiedades naturales. No obstante, el problema es claro ¿En dónde se pone la línea de lo que es natural y de lo que no lo es?

<sup>5</sup> Concepciones no teístas han estado siempre presentes a lo largo de la historia de la moral como el confucionismo o el budismo. El debate sobre la relación entre moral y religión es amplio y complejo. Pero existe un cierto consenso respecto a que la moral no puede tomar los mandatos divinos como fundamento pues ello implicaría una suerte de heteronomía aunque lo que dictaran esos mandatos coincidieran con principios morales. Cf. Swinburne, 1986, 215-241 y Quinn, 1986, 93-122.

Ahora bien, dentro de las teorías que no son espirituales pero que pudieran ser clasificadas en el grupo de teorías súper-naturalistas, está la ética kantiana, la cual sostiene que la existencia de estas propiedades no es reductible a las propiedades naturales y que la moral es esencialmente autónoma a las formas de conocimiento científico o natural. Para estas teorías la manera correcta de hacer filosofía moral es con una ética pura no mezclada con estudios empíricos, desconectada de todo fenómeno que pueda ligarse a la ciencia y sólo cuando puedan ser derivados los principios del deber –los cuales gobiernan la voluntad de todos los seres racionales–, entonces se podrá unir con la práctica. La filosofía kantiana descansa en el noúmeno, concepto diferente a Dios o Dioses que puedan mandar sobre las leyes, sin embargo Kant postula la existencia de Dios como ser esencial para la ética, por el contrario, el naturalismo no sólo rechazará la fuerza del comando divino, también rechazará que los valores morales descansen en comandos dictados de manera *a priori* en una facultad pura de la razón práctica. De modo parecido Copp define el naturalismo ético como una doctrina metafísica acerca de qué tipo de hechos son los hechos morales, es decir, si la normatividad de nuestras creencias y hechos morales no fueran naturales o no tuvieran características naturales ¿entonces en qué consisten? Si nuestro conocimiento básico acerca de la naturaleza de una propiedad es empírica entonces es una propiedad natural, si los hechos morales son hechos naturales entonces podemos saber acerca de ellos como sabemos acerca de otros hechos naturales. Si las propiedades morales no son naturales nuestro conocimiento acerca de qué acciones son buenas o malas tiene que ser adquirido de una forma no empírica y no es claro cómo es que esto podría suceder, no basta presentar la hipótesis negando que no existan propiedades naturales, afirma Coop se debe explicar la naturaleza y normatividad de estas propiedades. El naturalista moral por el contrario se debe comprometer, menciona Copp, a explicar cómo es que los hechos morales son de la misma clase que los hechos naturales y debe comprometerse a explicar también, en términos naturalistas en qué consiste la normatividad de tales hechos. Para

Sturgeon el naturalista ético afirmará que el conocimiento de principios básicos en la ética se sostiene también empíricamente y si el naturalista ético afirma que las propiedades éticas son propiedades naturales el conocimiento de estas propiedades debe poder obtenerse en términos relativamente generales en los que se obtiene conocimiento de otras propiedades naturales (cf. Sturgeon, 2006, 103). Es decir, otro de los compromisos metodológicos del naturalismo es la afirmación de que los resultados de la filosofía, en particular de la ética, no pueden estar exentos del método de comprobación empírica. De hecho, el naturalista ético busca que entre su investigación y la de otras disciplinas científicas no haya una diferencia contundente, esto quiere decir que la ciencia ética debe ser también continua con otras ciencias (Flanagan, Sarkissian & Wong, 2008, 9).

Claro está que uno de los mayores problemas a los que se enfrenta el naturalismo consiste en explicar qué se quiere decir cuando afirma que las propiedades morales son propiedades naturales, qué quiere decir cuando se refiere a una “visión naturalista del mundo” o cuando habla de la “investigación de las propiedades naturales”. ¿Qué cuenta como natural, qué es una propiedad natural? Nuestro punto de partida será pensar a las propiedades naturales como aquellas de la misma clase, en general, que las propiedades que la ciencia investiga.<sup>6</sup> El naturalista ético es aquel que de alguna manera insiste en la continuidad entre lo ético y el mundo natural. Como señala Nicholas L. Sturgeon, por propiedades naturales entenderemos aquellas que pueden ser investigadas y confirmadas empíricamente (cf. 2006, 109). El naturalismo también rechazará varias formas de dualismo ontológico como la diferencia radical entre el humano y el resto del mundo natural así como el dualismo mente-cuerpo (cf. Flanagan, Sarkissian & Wong, 2008, 5).

Copp (2012, 282) resume de manera clara algunos de los supuestos naturalistas: 1) el naturalista moral mantiene que los hechos morales son

---

<sup>6</sup> Sin embargo debemos tener en cuenta que no existen razones para pensar que el vocabulario utilizado por la ciencia agota y es suficiente para representar todas las propiedades existentes en el mundo.

hechos naturales y que su normatividad es una característica natural intrínseca a ellos, la verdad moral y la normatividad son vistos como fenómenos naturales, por ello, el naturalismo moral es una clase de realismo moral. Para los realistas morales 2) existen propiedades morales, como la propiedad de ser una mesa o la propiedad de ser una llave, la propiedad de ser algo frío o ser verde, y la propiedad de ser malo o ser bueno. Las propiedades morales tienen la misma base metafísica y ontológica que cualquier propiedad, sin importar el origen de ésta. 3) es claro que existen hechos morales. 4) los predicados morales se atribuyen a propiedades morales, por ejemplo, el predicado malo es atribuido a la maldad, el de justo a la justicia etc. Los predicados morales son atribuidos a las propiedades morales así como cualquier predicado descriptivo es atribuido a cualquier propiedad descriptiva. En el enunciado "robar es malo" se le atribuye a robar una similitud de otras acciones malas, de la misma forma que "robar es vergonzoso" a otro tipo de acciones vergonzosas. 5) las afirmaciones morales expresan creencias morales, es decir, las creencias morales no tienen nada de especial o diferente que las distinga de las afirmaciones ordinarias del día a día, creemos que algo está bien o que algo es virtuoso de la misma manera que creemos que algo es pesado o que algo es verde. Las afirmaciones comunes del día a día que expresan creencias ordinarias son del mismo modo que las afirmaciones morales que expresan creencias morales, no tienen nada que las haga estrictamente diferentes. Esto implica que el estado de nuestra mente cuando expresamos creencias morales no es metafísicamente diferente a cualquier otra forma de estado mental como cuando afirmamos creencias ordinarias como que algo se mueve o que algo está caliente. 6) para el naturalismo moral las propiedades morales son propiedades naturales. Esto es que tienen la misma base metafísica y epistemológica que las propiedades ordinarias naturales.

Por lo tanto, todo aquello que podamos justificar de este mundo, –puesto que es el único mundo del que se tienen razones para creer que existe– todo lo que hay, todo lo que existe, se encuentra en el mundo natural. Aunque, como se



ha mencionado antes, el concepto "natural" por sí mismo no sea un concepto fijo.

## **§ 2. Algunas posiciones naturalistas**

Debemos tener presente que el concepto "naturalismo" es un concepto problemático el cual no es resuelto simplemente eligiendo una definición de "natural" y apegándose a ella. Ninguna teoría o definición acerca del naturalismo debe olvidar este hecho, el concepto "natural" es tal vez uno de los más complejos que existen. No se debe olvidar tampoco que ninguna definición, y en particular ésta es susceptible a ser reducida a una sola descripción o creencia filosófica.

Jonathan Dancy (2006, 127) plantea que el naturalismo viene dado de varias formas, para él son tres las más representativas:

1. El naturalismo analítico de Jackson, el cual plantea que por cada hecho capturado evaluativamente debe haber una forma descriptiva de capturar el mismo hecho, y esas dos formas de capturarlo serán sinónimas, es decir, analíticamente equivalentes, esto es, que tendrán el mismo significado.
2. El de Sturgeon, naturalismo de un solo sentido, en el que cada hecho normativo es un hecho natural haya o no una forma descriptiva de "capturar" ese hecho, aparte de la forma evaluativa.
3. Y el naturalismo aristotélico de Foot y de Hursthouse el cual sostiene que las distinciones morales no son diferentes de las distinciones de lo "natural" humano y animal.

Para Dancy el naturalismo analítico de Frank Jackson será uno de los más extremos. Uno de los argumentos principales de este naturalismo es que debido a que los seres humanos somos seres naturales cualquier distinción que

hagamos debe ser también natural y vista desde esa perspectiva todo es expresable y descriptible en términos naturales. Jackson afirma que si el mundo natural es todo lo que hay, entonces cada propiedad moral que podemos entender debe ser natural como todo lo demás. Otro de los argumentos de Jackson es que cada predicado evaluativo es necesariamente equivalente y de hecho tiene el mismo significado que algunos predicados descriptivos, por cada predicado evaluativo hay un predicado descriptivo; llega a esta conclusión en lo que él llama naturaleza ética y naturaleza descriptiva: "si se dice que dos acciones están "bien" o son "buenas" entonces debe haber en ambas acciones una propiedad descriptiva y específica que dichas acciones comparten, deben tener algún patrón recurrente en su forma a pesar de lo diferentes que puedan ser esas acciones" (cf. Dancy 2006, 125) El naturalismo analítico de Jackson afirma también que cada distinción evaluativa debe poder ser capturada de forma no evaluativa, esto es, en términos descriptivos; niega que la forma evaluativa de capturar las propiedades morales pueda ser la única forma de capturarlas, para Jackson hay dos vocabularios, el descriptivo y el evaluativo y aquello que se pueda decir de forma evaluativa también debe poderse decir en forma descriptiva. Cada hecho evaluativo debe poder ser reportado en términos descriptivos. Algo así como 1) por cada predicado evaluativo debe haber necesariamente uno descriptivo que le corresponda 2) esos dos predicados se atribuyen a la misma propiedad y 3) tienen el mismo significado. El naturalismo reductivo de variación analítica tiene la visión de que cada propiedad moral "x" es idéntica a alguna propiedad natural "y" y los conceptos de esta forma son verdades conceptuales o analíticas (cf. Copp, 2012, 293).

El otro tipo de naturalismo es el de Richard Boyd y Nicholas Sturgeon, al cual Dancy llama naturalismo de un sólo término. Enfocándose en el segundo autor, menciona que este tipo de naturalismo sugiere que "el bien" y otras propiedades éticas juegan un rol causal en el mundo; sin embargo, Sturgeon no afirma que *solo* lo natural es capaz de jugar un rol causal, sino que todo lo natural juega un rol causal. Para Dancy, Sturgeon simplemente

sostiene que ya que las propiedades morales son capaces de jugar un rol causal no existe ninguna razón para inventarles categorías metafísicas o “no naturales”; no hay ninguna razón para pensarlas como otra cosa que no sea natural. El naturalismo para Sturgeon no es una doctrina acerca de los “términos” o acerca de la relación entre dos vocabularios, razón por la cual no tiene la necesidad de afirmar que debe haber una forma de expresar en un vocabulario (descriptivo o natural) lo que puede ser expresado en otro (evaluativo o moral). Es decir, la visión de Sturgeon es que las distinciones morales son ya *de hecho* distinciones naturales por lo que no se necesita encontrarles una “propiedad” natural equivalente (cf. Dancy 2006, 126). En otras palabras, no existe ninguna razón para pensar que las propiedades morales son extremadamente diferentes y de otra clase que cualquier otra propiedad común y natural como para que sea necesario inventar una categoría diferente o nueva sobre su no naturalidad, y no hay tampoco razones para pensar que los términos no éticos no puedan ser ni explicativos ni equivalentes a los términos éticos. El naturalismo no reductivo, afirma que las propiedades morales son propiedades naturales aunque no siempre puedan ser representadas en una terminología no-moral (cf. Copp, 2012, 293).

Por último, el naturalismo que Dancy llama aristotélico es mejor explicado por las palabras de la propia autora, la filósofa Philippa Foot, en su obra *Bondad Natural* (2001), donde es posible encontrar una clara y breve exposición de su propuesta naturalista. Foot menciona específicamente que su propuesta está en contra del no cognitivismo (cf. Foot 2001, 21). Afirma que las intenciones y las acciones humanas tienen la misma estructura conceptual que las evaluaciones y comportamientos de otros seres vivos y que únicamente pueden ser comprendidas en estos términos; para ella el mal moral es un tipo de deficiencia natural y el hecho de que una acción sea buena o mala no es más que la clasificación de un hecho acerca de una serie de características que tienen todos los seres vivientes. Para Foot actuar moralmente forma parte de la racionalidad práctica pero, afirma ella, su concepción de la racionalidad

práctica es diferente a la concepción preestablecida. No todo lo que se entiende por racionalidad práctica puede ser incluido bajo el rótulo de la moral en el sentido en el que se interpreta habitualmente el término. La racionalidad que hay detrás de decir la verdad, actuar correctamente y ayudar al vecino es paralela a la racionalidad que hay detrás de las acciones que están dirigidas a la sobrevivencia como comer, dormir, cazar, cada una de estas partes constituyen un aspecto de la racionalidad práctica (cf. Foot, 2001, 34). La noción base de la moralidad será la bondad de los seres humanos en relación con sus acciones, utilizando esa misma idea cuando se afirma que las plantas necesitan agua, los pájaros necesitan nidos, los lobos necesitan cazar en grupo y las leonas necesitan enseñar a sus cachorros a matar; estos elementos juntos, afirma Foot, son los que determinan en qué consiste que un miembro de una especie en cuestión sea tal y como tiene que ser y actúe tal y como tiene que actuar. Visto de este modo empieza a ser más claro, afirma, cómo los defectos y excelencias morales humanas se relacionan con aquello que los seres humanos son y con aquello que hacen, al igual que las leonas los padres humanos son deficientes si no enseñan a sus hijos las habilidades que necesitan para sobrevivir como cooperar con el otro y ayudar a los que se encuentran en peligro. "No sé qué cosa podría hacernos pensar que la evaluación del comportamiento sujeto a razones debe tener una estructura conceptual completamente distinta de la evaluación del comportamiento animal" (Foot, 2001, 39). Foot asegura que la evaluación moral y la evaluación del comportamiento animal tienen una base muy parecida a la cual le llamará "teoría unificada de la racionalidad". Para ella las evaluaciones morales no se oponen a los juicios sobre cuestiones de hecho, sino que más bien se refieren a hechos de otro tipo, como los juicios acerca de cuestiones tales como la visión, el oído, la memoria y la capacidad de concentración ¿Por qué, se pregunta Foot, parece tan monstruoso sugerir que la evaluación de la voluntad humana debería estar determinada por los hechos relativos a la naturaleza de los seres humanos y la forma de vida de nuestra especie?

Por su lado, David Sidorky (2001, 179) también menciona tres clases de naturalismo 1) El de Platón y Aristóteles, en el cual los temas morales y la verdad de éstos eran continuos con las demostraciones de otros saberes como las matemáticas, la astronomía, la física y también las ciencias biológicas. La ética griega, menciona Sidorky, y su concepto de *physis* era donde se encontraban los cimientos de las convicciones morales de la sociedad, en la naturaleza del universo y de la naturaleza humana. 2) otra visión del naturalismo sería el de Hobbes y en cierto sentido el de Spinoza, en ambos la objetividad moral era vista en muchos casos como una extensión y un proyecto de verdad similar al de la física y la geometría; no obstante era impensable tratar de demostrar que las estructuras morales y fundamentales de los imperativos morales podían ser deducidas de lo empírico en el mundo, esto era considerado más allá de la capacidad racional humana (cf. Sidorky, 2001, 178). Para Sidorky otra variante del naturalismo ético sería el de Hume donde la objetividad de la moral es basada en los sentimientos del humano. Otras extensiones de la visión humeana tendrán como característica distintiva el que intentan interpretar los juicios morales como hipótesis empíricas que pueden ser confirmadas de manera análoga con la metodología de la investigación científica. (cf. Sidorky, 2001, 179).

Por último, es imposible dejar de lado la teoría naturalista de Jessie J. Prinz la cual podemos encontrar brevemente resumida en el preámbulo de su libro *The Emotional Construction of Morals* (2007). Prinz afirma que la moral proviene de las personas, las cuales hacen afirmaciones morales y proviene también del grupo cultural al que se pertenece, es decir, aquello que clasifiquemos como bueno, lo que es aceptable y lo que será malo proviene de nosotros mismos como personas y del grupo social y cultural en el que nos desenvolvamos; no viene dado de un ser o seres trascendentes o de leyes independientes a este mundo. Para Prinz la investigación acerca de la moral es una tarea meramente descriptiva, la cual puede ser conquistada furtivamente si se hace de manera empírica; por lo tanto para él, la ética normativa debe ser

entendida como ciencia social. Su visión de la ética naturalista rechaza el nihilismo pero acepta el subjetivismo, acepta el relativismo pero aun así intentando salvar la normatividad dándole un lugar fundamental en su teoría. Para él la moral es una construcción humana que nace de las pasiones. En su libro también es posible encontrar una breve clasificación de cuatro tipos de naturalismos representativos (cf. Prinz, 2007, 2): 1) el naturalismo metafísico, el cual se entiende mejor si se piensa como el opuesto al súper-naturalismo. Esta visión, afirma Prinz, sostiene que nuestra visión del mundo es limitada por los postulados y las leyes de la ciencia y que nada puede existir que rompa estas leyes, por lo que todas las entidades que existen deben, en cierto sentido, estar compuestas por entidades que las teorías científicas puedan estudiar; esta es una tesis metafísica que hace referencia a la naturaleza fundamental de la realidad. En la parte normativa, el naturalismo metafísico afirmará que si las leyes morales existen no requieren de postulados que vayan más allá de lo que las ciencias naturales permiten. 2) el naturalismo metafísico conlleva a una especie de naturalismo explicativo, el cual afirma que si todo lo que existe está compuesto de materia natural y limitado por leyes naturales entonces todo debe ser susceptible a ser descrito en el lenguaje de la ciencia natural. Respecto a sus implicaciones normativas supone que en última instancia es posible describir cómo cualquier norma moral es realizada por entidades naturales. 3) Un tercer tipo de naturalismo es el asociado con la obra de Quine al que llama metodológico. La visión de éste es que si todos los hechos son en cierto sentido hechos naturales, entonces los métodos con los que investigamos estos hechos deben ser adecuados para la investigación de hechos naturales. Los filósofos muchas veces dicen que tienen métodos particulares para hacer investigaciones como el método del análisis conceptual, pero si el naturalismo metafísico es cierto no es posible tener un método sobrenatural para descubrir verdades ya que los conceptos en sí mismos serían entidades naturales y deben poder ser investigadas utilizando procesos naturales. Si los conceptos son entidades naturales entonces vienen dados también de maneras naturales, por ejemplo,

los conceptos pueden ser adquiridos a través de la experiencia y pueden ser revisados a través de ella. Los conceptos morales no tienen ningún sentido especial cuando se trata de revelar hechos acerca del mundo. El naturalismo metodológico supone que debemos investigar las normas morales usando cualquier recurso empírico disponible. 4) El cuarto tipo de naturalismo que expone Prinz también estaría ligado a Quine en el sentido de que sostiene que todas las afirmaciones (o también las negaciones) deben ser sujetas a revisión empírica, el holismo afirma que siempre se está operando desde las teorías actuales del mundo, cuando se hace la revisión de una teoría no es posible salirse de los "límites" que el mismo mundo impone y adoptar una instancia trascendental; el poder hacerlo supondrá que existe alguna forma de pensar el mundo independiente de las teorías que conforman el mundo, a esto Prinz le llama naturalismo de transformación el cual argumenta acerca de cómo podemos y no podemos operar y cómo podemos o no cambiar las visiones y teorías. Este tipo de naturalismo afirma que las normas morales deben ser investigadas dentro de nuestro sistema de creencias actual y como resultados se observará que las normas que regularmente son aceptadas influyen nuestras intuiciones acerca de qué normas debemos y cuáles no debemos defender (cf. Prinz, 2007, 3). Si el naturalismo es correcto, afirma Prinz, entonces los hechos morales son hechos naturales o no son hechos en lo absoluto. Los hechos naturales son hechos consistentes con las cuatro posiciones anteriores del naturalismo, el mundo es como es y no de otra forma. Si el mundo incluye hechos acerca de cómo deben ser las cosas entonces esos hechos deben poder ser explicados en términos de cómo las cosas *de hecho* son.

Dadas estas posiciones podemos entender que el naturalista moral es en cierto modo un realista, o por lo menos se niega a aceptar dentro de su teoría alguna forma de anti-realismo. Para los naturalistas existen hechos morales y están ligados, de una forma u otra, a los hechos naturales. Una de las tareas principales del naturalista es explicar cómo los hechos morales encajan en una visión naturalista del mundo. La pregunta al final será si el naturalismo es

defendible y de ser así cuál variedad de naturalismo es la más prometedora. Copp opina que es una clase de naturalismo reductivo pero no analítico. “Si el naturalismo es cierto, es claro que no es una verdad analítica o conceptual, pero una adecuada meta ética debe proveernos de una teoría fuerte y sustanciosa de lo que consiste su normatividad, así que debe ser reductiva” (Copp, 2012, 293).

### **§ 3. El naturalismo ético: configuraciones actuales**

Antes del siglo XX la filosofía y la ciencia solían estar muy vinculadas; muchos filósofos importantes fueron a la vez grandes científicos, muchas de las nociones generales eran estudiadas por ambos; desde Pitágoras hasta Descartes y Newton casi todos los filósofos trataban al menos de hacer sus teorías compatibles con los descubrimientos empíricos más recientes. Sin embargo, durante el siglo XX esta amistad comenzó a dañarse. Una de las razones parece haber sido la especialización de cada doctrina que la universidad creaba, el vocabulario de cada rama se volvió tan técnico que era casi imposible hacer ciencia al mismo tiempo que se lograban cosas en filosofía. Al mismo tiempo los filósofos necesitaban mostrar que hacían cosas diferentes que los científicos, necesitaban justificar su propia existencia, justificar la necesidad de sus propias aulas y profesores dentro de la universidad. Específicamente en la ética, filósofos como I. Kant y G. E. Moore crearon un terreno muy acotado, convenciendo a la mayoría de los filósofos morales que las ciencias exactas carecían de relevancia para las creencias morales y para la filosofía moral en general. Fueron solo algunos filósofos que a finales de los años ochenta prestaron nuevamente atención a los desarrollos de las ciencias naturales como la biología y la psicología. Y fue a partir de los años noventa que algunos filósofos comenzaron a interesarse nuevamente por la psicología cognitiva, la biología evolucionista y la ciencia que estudia al cerebro. En el siglo XXI los filósofos comenzaron nuevamente a hacer experimentos que eran designados para contestar específicamente preguntas filosóficas; esta nueva



forma de hacer filosofía ha alcanzado a la filosofía de la mente, la epistemología y la filosofía de la ciencia, pero tiene una fuerza especial en la filosofía moral y en particular en una de sus ramas, la filosofía práctica o ética naturalista. La ética naturalista por así decirlo tendrá componentes genealógicos-descriptivos, los cuales especifican ciertas capacidades e inclinaciones del ser humano, como las emociones relevantes para la vida moral. La ética naturalista actual de cierto modo quiere explicar cómo las personas llegan a sentir, pensar y actuar sobre los hechos morales. Trata de explicar cómo y de qué forma nace el aprendizaje moral, explica en qué consisten los desacuerdos morales y por qué se producen y por qué muchas veces los humanos recurren a acuerdos aprobando las creencias y acciones de otros, aunque no estén de acuerdo con ellas. Nos intenta decir lo que la gente hace o trata de hacer al realizar juicios morales y como consecuencia de su estudio podría decirnos también lo que sigue en materia de educar a los más jóvenes, y sobre cómo mejorar la convivencia social. La ética naturalista es interdisciplinaria por lo que puede abarcar saberes como el de la psicología moral y la ciencia cognitiva y otras ciencias sociales que nos digan como *de hecho* los seres humanos actúan, se comportan y piensan o puede usar teorías concretas éticas que digan cuáles son las metas o dónde se encuentran las raíces de la moral, aunado a la ética normativa que nos dice cómo deberíamos actuar, sentir y pensar (cf. Sinnott-Armstrong, 2008, XVIII).

Para muchos filósofos sigue siendo difícil ver cómo un conocimiento descriptivo y fáctico pudiera ayudar a las teorías de la ética que tratan de ver dónde radica la motivación moral o cómo deberíamos vivir; sin embargo, debemos recordar que muchos de los grandes filósofos han recurrido a formas descriptivas y empíricas para sustentar sus teorías. La gran diferencia es que muchas de las grandes teorías éticas en contra del naturalismo fueron postuladas y defendidas cuando las ciencias humanas no contaban con las herramientas necesarias para ponerse a prueba con las ciencias empíricas, pero actualmente para tener credibilidad una teoría debe ser comprobable por lo

menos en hipótesis (cf. Flanagan, Sarkissian & Wong, 2008, 12). ¿Por qué el movimiento de naturalizar la ética despierta tanta resistencia? Se preguntan varios naturalistas. Una de las razones es que posiblemente con el lugar que la filosofía empieza a darle nuevamente a la ciencia sean eliminadas algunas visiones clásicas acerca de la moral y de la mente, existen teorías que tal vez con las investigaciones de las ciencias empíricas queden invalidadas, pero de ser así las teorías éticas serán marcadas con mejores antecedentes y soportes para justificar nuestra naturaleza ¿Qué tiene eso de terrible y malo? Cualquiera que piense que Hume únicamente trataba de moverse demostrativamente del *es* al *debe* no ha leído bien a Hume; después de sus famosos pasajes en el *Tratado de la naturaleza humana* Hume procede por varios cientos de páginas a hacer filosofía moral normativa. Él nunca pretende demostrar nada ¿por qué debería? La demostración, Aristóteles nos enseñó hace mucho tiempo ya esto, es para las ciencia matemáticas, no para la ética (cf. Flanagan, Sarkissian & Wong, 2008, 12). El naturalista no necesita sostener que todo el conocimiento ético significativo o que todas nuestras creencias significativas están basadas de forma *directa* en la experiencia; en lugar de ello lo que debe decir es que todas nuestras creencias o conocimiento ético pueden ser “contestadas” por medio de la experiencia (cf. Copp, 2003, 187).

Una forma fructífera de conectar la moral normativa con las ciencias naturales es por medio de la idea de que el lenguaje de la responsabilidad es compatible con las verdades deterministas de la ciencia. En muchos dominios cognitivos empiezan a parecer, por así decirlo, “anticuadas” nociones como la “voluntad”, porque se ha comenzado a entender cómo sistemas cognitivos como el cerebro están controlando actividades ejecutivas básicas y por lo tanto son responsables de ciertas acciones; éste es un proyecto muy importante para la ética naturalista. Patricia Churchland asegura que existen diferencias reales neurales entre sistemas cognitivos que se encuentran en control y otros que no y estas diferencias podrían ayudarnos a entender la responsabilidad moral.

Existen sistemas donde se puede atribuir responsabilidad y sistemas cognitivos en los que no, mecanismos neurales que tienen múltiples ejes, como los de la memoria a corto plazo o los que no tienen memoria, aquellos que usan las emociones o experiencias para modular la actividad cognitiva y aquellos que no. Es imposible poder dibujar un círculo alrededor de estas múltiples capacidades y sus mecanismos neurales y decir “aquí yace la voluntad” pero es más probable que en ciertos contextos morales podamos dibujar círculos alrededor y decir “este sistema está en control de” y es éticamente responsable de tales acciones; entender el sistema neural involucrado en ciertos sistemas morales y la apropiada coordinación de emoción, afecto y cognición juegan un importante proceso (cf Casebeer, 2008).

Otro acercamiento puede ser en la examinación del rol que juegan las características humanas en la biología evolutiva. Muchos acercamientos sociobiológicos prestan atención a una sola visión, a una sola cara, sobre la sobrevivencia –nuestro único fin como creaturas evolucionadas es reproducirnos–. Pero otra aproximación es que los humanos tienen múltiples características y que éstas han evolucionado y, por lo tanto, el estudio de la evolución importa para la moralidad y las funciones obtenidas entre organismos y su ambiente. Y lo que emerge de esta síntesis es una teoría moral neoaristotélica naturalista evolutivamente informada (cf. Casebeer, 2008, 30).

Pese a la diversidad de posiciones actuales del naturalismo ético y del cual he dejado de lado aquellas posiciones más vinculadas a los llamados naturalismos metaéticos (cf. Rivera López, 2002, 47-66), más interesados en mostrar los límites de los planteamientos de Moore sobre la falacia naturalista y de ofrecer una justificación lógica o semántica respecto a la pertinencia de sostener un realismo moral que, no obstante, permite aspirar a ciertas tesis normativas, he creído más interesante enfocarme a las teorías naturalistas que responden al giro neurocognitivista de la filosofía: me refiero a aquellas posturas principalmente de la psicología moral y la neurociencia que han llevado a cabo investigaciones empíricas en torno a la naturaleza de las

creencias y comportamientos morales de los seres humanos. Este tipo de naturalismo tiene la particularidad de no enfocarse en discusiones conceptuales sobre el “es” y su paso al “debe”; de si una teoría moral con base empírica implica necesariamente una dimensión normativa, etc., temas que, como sabemos, han sido materia de trabajo por décadas de la metaética analítica. El naturalismo que proponen autores como Jonathan Haidt, Joshua Greene, o Marc Hauser se enfoca en tratar de mostrar la relevancia de las investigaciones empíricas de las neurociencias para comprender el fenómeno de la moralidad humana. Estos autores están convencidos que somos seres morales que han evolucionado durante miles de años y que gracias a determinadas funciones de nuestro cerebro hemos alcanzado la capacidad de valorar moralmente nuestro comportamiento y de los demás. En los siguientes capítulos analizaré algunos de los aspectos de esta nueva concepción del naturalismo ético para tratar de mostrar sus aportes pero también sus límites. Pues es indudable que las neurociencias pueden ayudarnos a comprender mucho mejor lo que hacemos como seres humanos; pero también hay que reconocer los riesgos que pueden involucrar este tipo de análisis que se encuentra muy comprometido con una visión fisicalista y/o reductivista de la realidad.<sup>7</sup> Sin embargo, considero que es de suma importancia mostrar cómo es que las neurociencias, dado su interés por explicar el origen de la moralidad humana, están ofreciendo un nuevo marco explicativo que la filosofía debe tomar en cuenta. Así, pues, en los próximos capítulos analizaré algunas de las tesis de la llamada ahora “neuroética” la cual busca unificar las investigaciones no sólo de la neurociencia, sino también de la psicología cognitiva y la biología evolucionista, principalmente, para ofrecer una nueva explicación de la moralidad del ser humano.

---

<sup>7</sup> Sobre esta cuestión cf. Nagel, 1998, 11-23.

## CAPÍTULO II LA REVOLUCIÓN AFECTIVA

### § 1. Las neurociencias y la crítica del dualismo

Como indicábamos en el capítulo anterior, las posturas filosóficas comprometidas con un enfoque naturalista son diversas y presentan diferencias significativas entre sí. Pero pese a este vasto espectro de propuestas es indudable que el naturalismo en el ámbito de la filosofía despierta interés. El enfoque central del naturalismo no será el de discutir el conocido problema de si es legítimo o no pasar del “es” al “debe”, sobre este tema ya se han mostrado sus límites y equívocos (cf., por ejemplo, Searle, 1974, 151-170); quizá la caracterización más correcta del problema en el que se enfoca el naturalismo la haya formulado Alejandro Rosas en los siguientes términos: gracias al avance de las ciencias cognitivas y las neurociencias se ha logrado establecer la posibilidad de una naturalización de la mente humana. Con ello se permite ofrecer una explicación naturalista de sus capacidades entre las que se encuentra la moral.

La ciencia cognitiva es el esfuerzo interdisciplinario de diversas ciencias naturales y sociales por explicar el fenómeno de la cognición. Su presupuesto, atractivo para muchos filósofos contemporáneos, es que la mente es un fenómeno natural, y en última instancia físico. Este presupuesto se opone a la intuición dualista que dominó gran parte de la filosofía antigua y moderna, según la cual cualquier intento de explicación naturalista de la mente es, a priori, una empresa mal concebida. La intuición dualista ha perdido fuerza en algunos frentes, pero no se puede afirmar que lo haya perdido por completo. En la filosofía moral, por ejemplo, su presencia es aún significativa (Rosas, 2000, 101).

Rosas considera que el dualismo que dominó en el pensamiento occidental – y al cual combate el naturalismo– se encuentra expresado en posturas filosóficas como las de Immanuel Kant, que consideran que no puede pensarse la moral desde la perspectiva de una visión exclusivamente física o naturalista de lo real. Recordemos que para Kant la moralidad tiene que ver fundamentalmente con el reconocimiento de la existencia de un ámbito no dominado por la causalidad física. Si todo estuviera dominado por las leyes de la naturaleza, afirma Kant entonces la libertad, la moral y la responsabilidad serían figuras insostenibles para la ética. Para Kant el mundo de los fenómenos excluye por definición la moralidad pues no puede darse cuando se está sometido a las leyes de la naturaleza.

El que la voluntad sea libre, sólo puede atañer a la causa inteligible de nuestro querer. Pues por lo que concierne a los fenómenos que son las expresiones de ella, es decir, las acciones, una máxima fundamental que no puede ser infringida, y sin la cual no podríamos ejercer la razón en el uso empírico, nos indica que nunca debemos explicarlas de otra manera que [como explicamos] todos los fenómenos de la naturaleza, a saber, según las leyes invariables de ésta (Kant, 2009, A798/B826).

Según Kant, el uso práctico de la razón permite pensar en un orden no natural o supranatural en el cual se reconoce la existencia de una causalidad no sometida a las leyes de la naturaleza, propias del orden fenoménico. Si no hiciéramos esto tendríamos que reconocer que nuestras acciones están regidas por esas leyes causales lo que implicaría negar la libertad y aceptar el determinismo. Sabemos que los argumentos de Kant a favor de la libertad están encaminados a justificar una visión trascendental de la filosofía moral que, como apunta Rosas, asume un dualismo difícil de sostener desde un punto de vista científico. Sin profundizar en los complejos y amplios análisis kantianos sobre este tema, quiero llamar la atención sobre un punto en particular: que a partir de la dualidad que establece Kant entre un mundo fenoménico (naturaleza) y un mundo nouménico (libertad) todo lo que pertenece al primer ámbito está despojado de relevancia moral. Es aquí donde se

encuentra el origen del concepto de *autonomía* en Kant; pues para este autor la autonomía sólo es posible cuando se actúa de manera independiente de cualquier estímulo, interés o emoción. Así lo deja ver en el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón pura*:

Un albedrío es meramente *animal (arbitrium brutum)* cuando no puede ser determinado de otra manera que por medio de impulsos sensibles, es decir, *patológicamente*. Pero aquel que puede ser determinado independientemente de los impulsos sensibles, y por tanto, por medio de móviles que sólo son representados por la razón, se llama *libre albedrío (arbitrium liberum)*; y todo lo que esté en conexión con éste, ya sea como fundamento o como consecuencia, se denomina práctico (Kant, 2009, A802/B830).

Kant establece así uno de los precedentes más importantes del dualismo en el ámbito de la filosofía moral. Aunque no hay que olvidar que mucho antes que él René Descartes había planteado el marco teórico desde el cual Kant y muchos pensadores de la modernidad concibieron la naturaleza humana. Sobre este punto quiero ahora insistir a partir de algunas de las críticas al cartesianismo que se han planteado desde las neurociencias; pues tanto el proyecto cartesiano de una ciencia del hombre, como el kantiano de una filosofía trascendental, se remiten a los mismos supuestos. Fue el neurocientífico Antonio Damasio quien realizó una de las críticas más contundentes al dualismo cartesiano desde un enfoque distinto al filosófico (recordemos que ya autores contemporáneos como Heidegger, Ryle o Wittgenstein habían realizado una crítica al respecto). Damasio se valió de los avances de las neurociencias para mostrar que el dualismo mente-cuerpo es incoherente y no puede sostenerse desde la actual investigación científica. En *El error de Descartes* Damasio muestra, a través del caso de Phineas Gage, un trabajador del ferrocarril de Estados Unidos a finales del siglo XIX que sufre una severa lesión en la cabeza (una barra de hierro le atraviesa el cráneo), cómo es que determinadas actividades cotidianas como planear el día, convivir con los demás, tener un comportamiento aceptable, etc., están directamente vinculadas con regiones específicas del cerebro.

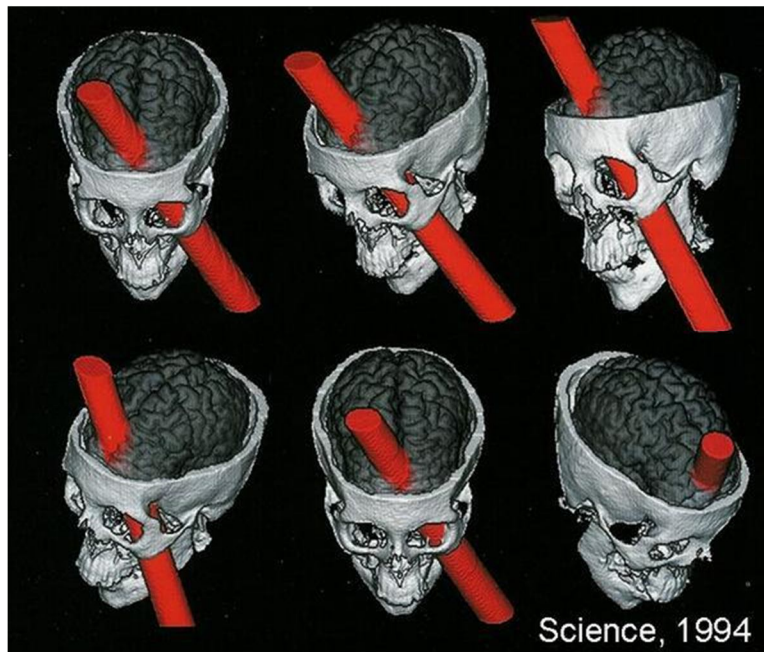


Figura 1. Representación de la lesión de Gage

Gage antes del accidente era un hombre prudente y respetuoso con sus compañeros; después del accidente, en el que perdió parte de la región frontal derecha del cerebro se convirtió en una persona huraña y agresiva, incapaz de llevar una vida responsable pues tomaba decisiones claramente irracionales y no hacía caso de consejo alguno. Con ello, nos dice Damasio, la neurociencia crea un antecedente de que la conciencia humana tiene una correlación fundamental con áreas muy específicas del cerebro.

Gage perdió algo genuinamente humano, la capacidad de planificar su futuro en tanto que ser social. ¿Hasta qué punto era consciente de esta pérdida? ¿Se le podría describir como consciente en el mismo sentido en que lo somos el lector y yo? ¿Es justo decir que su alma estaba disminuida, o que había perdido su alma? Y, si así fuera, ¿qué habría pensado Descartes si hubiera conocido el caso de Gage y tuviera los conocimientos de neurobiología que ahora tenemos? ¿Habría preguntado acerca de la glándula anteacción pineal de Gage? (Damasio, 1996, 33).

La tesis del dualismo –la mente es algo no físico– se convertía así una postura metafísica insostenible. Para Damasio lo sucedido a Gage vino a confirmar no



sólo la relación entre conciencia y cerebro que muchos pensadores en la historia de Occidente habían sospechado (Spinoza es para Damasio el más claro representante), sino ante todo que la visión cartesiana del ser humano como compuesto de alma y cuerpo era falsa. Con ello Damasio no sólo buscó mostrar lo incoherente que era defender el dualismo mente-cuerpo; quería dejar en claro que cuando se acepta el dualismo también deben aceptarse sus implicaciones. Una de las más importantes era hacer del intelecto o de la razón lo característico de la vida humana. Con ello el dualismo centró toda la actividad cognitiva en sus múltiples aspectos en la vida consciente y racional mientras que las emociones y sentimientos eran considerados como algo inferior perteneciente al cuerpo. Esta concepción aparece de manera clara en la obra *Las pasiones del alma* de Descartes. Pero recordemos que el dualismo cartesiano no es el único ni el primero. Ya en la antigüedad había posiciones dualistas en los pitagóricos, Platón, Aristóteles y los estoicos. Asimismo, en la Edad Media también hallamos férreas defensas del dualismo en autores como Agustín y Tomás de Aquino.

Con “revolución afectiva” me voy a referir entonces a los radicales cambios en nuestra concepción del ser humano que han generado las investigaciones de las neurociencias; como ha insistido Damasio, es gracias a la investigación empírica de estas disciplinas que podemos ahora saber cuáles son las funciones del cerebro que se encuentran presentes y definen nuestras actividades más comunes. El estudio de pacientes con lesiones cerebrales, ya sea congénitas o por accidente, le mostró a Damasio que el cerebro construye y define unos límites muy precisos de lo que llamamos real. Pero también estas investigaciones le mostraron a Damasio que las emociones juegan un papel fundamental en nuestras actividades cognitivas y evaluaciones normativas. Las emociones no son un impedimento o algo irrelevante en el proceso del conocimiento o en el momento de tomar decisiones; a diferencia de lo que sostuvieron Descartes o Kant, las emociones tienen un papel incluso más fundamental que la razón. Las emociones son las instancias de las que un

organismo dispone para responder con éxito a las influencias de su entorno. La emoción del miedo, por ejemplo, es un mecanismo automático y espontáneo que nos permite reaccionar de manera efectiva a una posible amenaza. En este sentido, las emociones son esenciales para la sobrevivencia. Por ello afirmó Damasio:

Este es el error de Descartes: la separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre el material del que está hecho el cuerpo, medible, dimensionable, operado mecánicamente, infinitamente divisible, por un lado, y la esencia de la mente, que no se puede medir, no tiene dimensiones, es asimétrica, no divisible; la sugerencia de que el razonamiento, y el juicio moral, y el sufrimiento que proviene del dolor físico o de la conmoción emocional pueden existir separados del cuerpo. Más específicamente: que las operaciones más refinadas de la mente están separadas de la estructura y funcionamiento de un organismo biológico (Damasio, 1996, 230).

Damasio considera que uno de los grandes aportes de las neurociencias es ofrecer una visión "organísmica" del ser humano; esto es, una concepción en la que la mente y cuerpo no son dos realidades opuestas o diferentes sino que son denominaciones hasta cierto punto equívocas para designar una sola realidad biológica. "Desde mi perspectiva, es sólo que alma y espíritu, con toda su dignidad y escala humanas, son ahora estados complejos y únicos de un organismo" (Damasio, 1996, 231).

Esta visión monista de lo humano es una de las características principales del naturalismo que defiende las neurociencias. Para Steven Pinker las neurociencias han venido a socavar un conjunto de creencias que se encuentran vinculadas a la tesis del dualismo que él llama la tabla rasa, el fantasma en la máquina y el buen salvaje (cf. Pinker, 2003, 78). Nos interesan aquí las dos primeras. Según Pinker, la tesis de la tabla rasa defiende que los seres humanos nacen con una mente en blanco que la cultura y la sociedad van "llenando" conforme crecen. Esta idea es de John Locke y es una creencia que las investigaciones actuales de las neurociencias han venido a cuestionar; pues todo parece indicar que hay un innatismo biológico que dota a los seres

humanos de unas disposiciones que le permiten interactuar exitosamente con su entorno y sus semejantes. Este innatismo, lo veremos más adelante, tiene un papel central en las argumentaciones de algunos autores pertenecientes a esta visión neurocientífica del ser humano como Joshua Greene y Marc Hauser.

Como indica Pinker, se han descubierto en la estructura cerebral áreas especializadas que tienen como finalidad permitir el funcionamiento de actividades muy precisas; las lesiones en el lóbulo frontal, por ejemplo, afectan severamente al sistema límbico y la amígdala, lo que se traduce en una incapacidad de la persona para controlar emociones como la ira o los comportamientos agresivos.

Se puede afirmar que la actividad de procesamiento de información del cerebro *causa* la mente, o se puede afirmar que *es* la mente, pero en ambos casos existen pruebas abrumadoras de que todos los aspectos de nuestra vida mental dependen enteramente de sucesos fisiológicos que se producen en los tejidos del cerebro. Cuando el cirujano envía una corriente eléctrica al interior del cerebro, la persona puede tener una experiencia vívida, muy real. Cuando unos productos químicos se filtran en el cerebro pueden alterar la percepción de la persona, su humor, su personalidad y su razonamiento. Cuando muere un trozo de tejido cerebral, puede desaparecer una parte de la mente: un paciente neurológico puede perder la capacidad de nombrar herramientas, reconocer caras, prever el resultado de su conducta, empatizar con los demás o conservar en la mente una región del espacio o de su propio cuerpo (Pinker, 2003, 75).

La tesis del "fantasma en la máquina" es planteada por Gilbert Ryle en su obra *El concepto de lo mental*. Según Ryle, la concepción dualista del ser humano defiende la idea de que el cuerpo es un objeto inanimado (una máquina) que es movido por el alma o intelecto; es un fantasma porque nadie lo ha visto jamás pero se sabe que existe pues la máquina se mueve, o al menos eso creían dualistas como Descartes o Leibniz. Las neurociencias y demás ciencias afines como las ciencias cognitivas o la psicología evolutiva, han venido a mostrar que no es necesario suponer la existencia de un "fantasma" para explicar el funcionamiento del cuerpo. El compromiso con un monismo fisicalista de estos enfoques ya no asume siquiera la posibilidad de pensar que lo mental pueda ser

algo misterioso o inaccesible para la investigación científica. Para Pinker esto lo muestra el avance de la ciencia cognitiva y la inteligencia artificial; estas disciplinas en gran medida deben sus avances gracias a la defensa de una concepción particular de la mente: ésta es semejante a un proceso de información computacional. "La teoría computacional de la mente no se limita a explicar la existencia del saber, el pensar y el intentar sin invocar un fantasma en la máquina (aunque sólo esto sería ya una gran proeza). Explica también que estos procesos pueden ser *inteligentes*: que la racionalidad puede surgir de un proceso físico mecánico" (Pinker, 2003, 62).

¿Cuáles son las implicaciones de estos descubrimientos para la filosofía moral? Esto depende de la manera en que se intente incorporar los resultados de las investigaciones empíricas de las neurociencias al esclarecimiento y mejor comprensión del fenómeno de la moralidad humana. Existe un amplio y complejo debate en la actualidad sobre la cuestión que depende de cuál es el compromiso teórico que se asume con respecto a la naturaleza de la mente humana. Para un defensor del dualismo poco o nada es lo que aportan las neurociencias para explicar el origen y funcionamiento de nuestras capacidades morales; pero para un defensor del monismo (en sus distintas versiones: fisicalista, reductivista, eliminativista, naturalista, etc.), sería la única forma de lograr una comprensión científica de la moral humana. Como puede apreciarse, el problema de fondo lo constituye la cuestión de si puede reducirse o eliminarse lo que se entiende por "mente" a favor del cerebro, es decir, el famoso problema mente-cuerpo tendría que dejarse de lado para asumir que si existe lo mental únicamente puede reconocerse como una actividad producida directamente por los sistemas neuronales. Las posiciones teóricas al respecto son muy variadas; existe propuestas que buscan o bien reivindicar algún tipo de dualismo, o las que comprometidas con un fuerte fisicalismo monista niegan la existencia de la mente o lo subjetivo. Así, tendríamos:



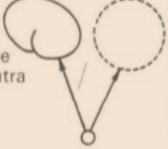







<p>#1 IDEALISMO</p> <p>Todo es mental.</p> 	<p>D1 AUTONOMISMO</p> 
<p>#2 MONISMO NEUTRAL</p> <p>Lo mental y lo físico son manifestaciones de una sustancia neutra desconocida.</p> 	<p>D2 PARALELISMO</p> <p>Sincronía.</p> 
<p>#3 MATERIALISMO ELIMINATIVO</p> <p>No existe la mente.</p> 	<p>D3 EPIFENOMENALISMO</p> <p>El cerebro secreta la mente.</p> 
<p>#4 MATERIALISMO REDUCTIVO (FISICISMO)</p> <p>La mente es un conjunto de estados físicos.</p> 	<p>D4 ANIMISMO</p> <p>La mente dirige el cerebro</p> 
<p>#5 MATERIALISMO EMERGENTISTA</p> <p>La mente es un conjunto de bioactividades emergentes.</p> 	<p>D5 INTERACCIONISMO</p> <p>El cerebro es la «base» de la mente, aunque está controlado por ella.</p> 

Imagen 2. Tomado de Bunge, 2002, 30.

Esta diversidad de posiciones representa la complejidad del problema. Por nuestra parte queremos destacar que los investigadores interesados en las bases biológicas (neuronales) de la moralidad se encuentran más comprometidos con las posiciones *M3*, *M4*, *D3* y *D5*. Pues encontramos a férreos defensores de un materialismo eliminativo –como es el caso de Patricia

Churchland– y a posiciones menos radicales –como la Marc Hauser, Joshua Greene o Jonathan Haidt–. Con todo lo anterior quiero dejar en claro que gran parte de lo que pueden ofrecer las neurociencias para explicar la moralidad humana depende de la concepción de la mente que se defienda. He mostrado en el primer capítulo que los planteamientos naturalistas contemporáneos se encuentran más vinculados a posiciones monistas, fisicalistas, y algunas veces epifenomenalistas e interaccionistas; pero todos coinciden en rechazar el dualismo como base explicativa de lo mental.

## **§ 2. Significado de la neurociencia para la filosofía moral**

Sabemos que la preponderancia del dualismo desde hace más 2500 años en la cultura occidental se ha debido a razones que poco o nada tienen que ver con la ciencia. Desde la antigüedad clásica pensadores que defendieron posiciones materialistas como Demócrito o Leucipo fueron acusados de no creer en dioses y atentar contra las creencias religiosas. El materialismo y el ateísmo han recorrido juntos gran parte de la historia. La defensa cartesiana de la existencia del alma también tenía claros intereses teológicos. “Lo que hizo Descartes fue reformular en el nuevo idioma de Galileo las doctrinas teológicas del alma que prevalecían en su época” (Ryle, 2005, 37). El dualismo siempre ha estado vinculado con la defensa de creencias religiosas y metafísicas que difícilmente pueden conciliarse con las investigaciones científicas; pero como ya lo señalamos, el dualismo en el ámbito de la filosofía moral sigue siendo dominante sobre todo por las posiciones kantianas o afines a ellas que consideran que asumir algún tipo de naturalismo implica aceptar el determinismo, negando así el libre arbitrio. Creo que esto se debe a una interpretación errónea de lo que pretende hacer la neurociencia aunque haya en ello cierta verdad. A mi parecer la neurociencia viene a ofrecernos una nueva imagen de la naturaleza humana, más acorde con lo que en verdad somos y no lo que la filosofía y la religión afirmaron que éramos: un compuesto

de materia y espíritu. El neurocientífico Jean-Pierre Changeux ha sostenido que gracias a los avances de las ciencias (biología y neurociencias principalmente) se avecina un cambio radical en nuestra concepción del ser humano.

En las últimas décadas, las ciencias del cerebro han logrado avances espectaculares. En febrero de 2002 se publicaron los primeros datos sobre la secuencia completa del genoma humano. Dentro de poco, se deberá conocer la estructura de la totalidad de las moléculas que entran en la composición de nuestro cuerpo y, desde luego, en la de nuestro cerebro. Paralelamente, las ciencias cognitivas, secundadas por los notables progresos de los métodos de imagenología cerebral, permiten llevar a cabo un estudio objetivo de las funciones superiores de nuestro cerebro, incluso abren una ventana a nuestra subjetividad. ¿Algún día este saber será suficiente para definir y comprender lo que es la naturaleza humana? ¿A partir de hechos científicos de esta dimensión puede deducirse el conjunto de disposiciones que marcan la humanidad de nuestra especie? (Changeux, 2005, 11).

Esta búsqueda de explicar científicamente la naturaleza humana incluye también la moralidad; gracias a los avances de la imagenología cerebral a los que se refiere Changeux, los neurocientíficos han creído hallar las bases neuronales del comportamiento moral en los seres humanos. Pero han sido especialmente los psicólogos cognitivos los que ven con optimismo el que estas disciplinas científicas puedan ofrecer en los próximos años una visión objetiva de lo que nos hace seres morales.

Esto forma parte de una tendencia en las ciencias naturales que se remonta a la década de 1970 del siglo XX. E. O. Wilson, el fundador de la sociobiología, afirmó en 1975 que ya era el momento de que la ética dejara de ser asunto de filósofos y fuera "biologizada" (cf. Wilson, 1998, 287). Con ello Wilson estableció un programa de investigación que ha pervivido, aunque con modificaciones, en muchas de las posturas naturalistas actuales. El que Wilson haya defendido que era necesario incorporar la investigación empírica de las ciencias naturales para comprender la moralidad humana estableció uno de los referentes más importantes del cambio que ha venido dándose en el ámbito de

las neurociencias y la psicología cognitiva interesadas en cuestiones éticas: la moral es un fenómeno *natural* y como tal debe ser estudiado. Esta visión se encuentra comprometida con un materialismo fundado en la teoría evolutiva. “En el cerebro existen censores y motivadores innatos que afectan profunda e inconscientemente nuestras premisas éticas; a partir de estas raíces, la moral surgió como instinto” (Wilson, 1980, 18). La obra de Damasio se inscribe en esta exigencia de Wilson de ofrecer una explicación biológica de la moralidad humana; pero también la del primatólogo Frans de Waal. Éste autor ha mostrado que la moralidad humana deriva evolutivamente de los primates y que los comportamientos sociales y éticos que solemos reconocer como fundamentales para la convivencia humana se hallan estrechamente relacionados con los de otros animales (cf. De Waal, 1997, 15-61). Con ello DeWaal mostraba la pertinencia de lo que pedía Wilson en 1975: la moral no es algo que está por encima de lo natural; es un fenómeno que tiene unas bases biológicas que permite estudiarlo de manera científica.

Uno de los aspectos más importantes de estas propuestas es lo que he llamado la “revolución afectiva”. Las investigaciones neurocientíficas así como los experimentos de la psicología cognitiva, desde en marco teórico común ofrecido por la teoría evolucionista, han mostrado que la moral humana presenta una mayor presencia de las emociones de lo que la teoría moral tradicional estaba dispuesta a reconocer. La moral como instinto, decía Wilson, es resultado de un largo proceso evolutivo que ha llevado a generar comportamientos que se consideran adecuados, correctos, aprobables o aceptables, mientras que otros no. La base de estas diferencias no radica en un proceso racional, evaluativo y reflexivo, sino en mecanismos innatos, informados evolutivamente y expresados por las distintas disposiciones emocionales. La neurociencia ha venido a ratificar estas disposiciones.

Joshua Greene y sus colaboradores son el mejor ejemplo de esta búsqueda de la neurociencia por ofrecer una explicación científica de la moralidad humana. Greene ha incursionado en la utilización de técnicas no



invasivas de observación de la actividad neuronal para ubicar y explicar las regiones del cerebro que se encuentran involucradas en los juicios morales. Para Greene y otros investigadores interesados en las neurociencias, éstas ofrecen valiosas contribuciones para comprender mucho mejor la moralidad humana; mientras que el filósofo tradicional ve con sospecha el que una ciencia busque abordar temas propios de las humanidades, los neurocientíficos creen que su contribución es innegable.

Muchos filósofos morales consideran que la investigación científica es irrelevante para su trabajo porque la ciencia se ocupa de qué es lo que ocurre, mientras que la ética se ocupa de qué es lo que debe ocurrir. Algunos especialistas en ética cuestionan esta distinción entre ser/deber ser afirmando que la ciencia y la ética normativa son un continuo, y que algún día la ética debería considerarse como una ciencia social naturalizada (Greene, 2003, 847).

Greene está convencido que las investigaciones neurocientíficas están llevando a cabo una revolución sin precedentes en lo que respecta a nuestra concepción del ser humano. El mayor impedimento ha sido, considera esta autor, la famosa "falacia naturalista" de Hume que, como sabemos, es más bien obra de Moore en su *Principia Ethica*. Greene considera que gracias a las investigaciones neurocientíficas sobre el origen de los juicios morales se pueden dejar de lado este tipo de objeciones; de manera muy prudente no cree que se pueda intentar, como muchos otros lo han propuesto, una radical naturalización de la ética. Él cree que ese camino es sumamente complicado y pone como ejemplo el caso de Casebeer (2003) quien argumenta a favor de una naturalización de la ética de la virtud de Aristóteles por ser la más afín a un enfoque naturalista. Resume la intención de su propuesta en los siguientes términos:

Aunque soy escéptico acerca de los intentos de derivar principios morales de hechos científicos, estoy de acuerdo con los proponentes de una ética naturalizada en que los hechos científicos pueden tener profundas implicaciones morales, y que los filósofos morales han prestado muy poca atención a importantes trabajos de las ciencias naturales. Mi comprensión de la relación entre la ciencia y la ética normativa es, sin embargo,

diferente de la de los defensores de una ética naturalizada. Casebeer y otros ven la ciencia y la ética normativa como un continuo y, por tanto, están interesados en éticas normativas que se asemejen y puedan conciliarse con las teorías de la psicología moral. Su propósito es encontrar teorías de lo moralmente correcto e incorrecto que, en algún sentido, casen con la práctica natural del ser humano. Al contrario, percibo la ciencia como ofreciendo una mirada “tras bambalinas” de la moral humana. Igual que una biografía bien documentada puede, dependiendo de qué revele, incrementar o reducir la estima de uno por su tema, la investigación científica de la moral humana puede ayudarnos a comprender la naturaleza moral humana, y cambiar nuestra opinión al hacerlo (Greene, 2003, 847).

Así, la propuesta de Greene es que la neurociencia nos permite conocer mejor la base biológica de la moralidad humana. Para ello implementó una serie de experimentos que tienen la finalidad de confirmar una hipótesis: que contrariamente a lo que ha sostenido cierta tradición filosófica, los juicios morales no son originados por un proceso reflexivo y racional, sino que están basados en su gran mayoría en procesos emocionales, en intuiciones o “corazonadas” (*gut feelings*) sobre lo que es moralmente correcto o incorrecto en determinadas situaciones (cf. Greene, 2015). Estas intuiciones suelen a veces entrar en conflicto; el asunto para Greene es saber cuál es el origen de estas intuiciones y por qué tienen un peso tan importante en nuestros juicios morales. Para ello Greene retoma una estrategia que se remonta al menos a los trabajos de la filósofa moral Philippa Foot (1994): la utilización de dilemas morales. El recurso a dilemas para exponer y mostrar la pertinencia de sus planteamientos, han levantado muchas críticas para los neurocientíficos; se aduce que los dilemas son situaciones artificiales que poco o nada informan de la realidad práctica del ser humano. No voy a discutir aquí este tipo de crítica pues la abordaré más adelante. Lo que quiero destacar es que para Greene los dilemas nos permiten conocer los procesos cognitivos y afectivos involucrados en la formación de juicios morales. Greene propone el siguiente dilema:

Vas conduciendo por una carretera rural cuando oyes súplicas de ayuda que proceden de los arbustos de al lado de la carretera. Te detienes y ves a un hombre con las piernas cubiertas de sangre. Te explica que ha tenido un accidente haciendo excursionismo y te pide que lo lleves al hospital más cercano. Tu primera reacción es ayudar al hombre, que probablemente perderá su pierna si no llega pronto al hospital. Pero si lo llevas, su sangre estropeará la tapicería de tu auto. ¿Es apropiado dejar al hombre en el borde de la carretera para salvar la tapicería? (Greene, 2003, 848).

Este dilema muestra, evidentemente, que en una situación similar lo que determina nuestra acción es un principio que podríamos llamar "deontológico". Consideramos que la vida de una persona es más importante o valiosa que un objeto. Greene completa su argumento con el siguiente dilema:

Recibes una carta de una reconocida organización internacional. La carta de pide que hagas una donación de 200 dólares a su organización. La carta explica que la donación les permitirá proporcionar la ayuda médica necesaria a gente pobre en otra parte del mundo. ¿Es adecuado que no hagas una donación a la organización con el fin de ahorrar dinero? (Greene, 2003, 848).

Como sostiene Greene, en este caso no suele decirse que hacemos algo malo al no hacer la donación, pese a que si no ayudamos podemos estar seguros que mucha gente necesitada de atención médica morirá. ¿Cuál es la diferencia entre una situación y la otra? La intuición que está aquí en juego es la siguiente: "dejar morir a una persona a la que podemos ayudar es incorrecto moralmente". Notemos que ambos casos son similares; y tengamos también presente una máxima del razonamiento práctico: "tratar de manera similar los casos similares". ¿Por qué en el primero es malo no ayudar al hombre herido que pide nuestra ayuda, pero no lo es en el caso de la donación? Para Greene la neurociencia nos permite comprender el origen de esta disimetría normativa entre ambas situaciones. Según él, debe de haber algo que nos permita gastar nuestro dinero en ropa, discos o cualquier otra cosa de este tipo en lugar de donar una parte a gente necesitada, sin tener el temor que estamos cometiendo una falta moral. Pero este "algo" no se trata de un principio o argumento racional; que en un caso sea malo, moralmente hablando, no ayudar y en el

otro caso no lo sea tiene que ver “con el modo en qué está conformado nuestro cerebro” (Greene, 2003, 848).

Según Greene y sus colaboradores, en los estudios con personas que se les plantean dilemas morales semejantes a los anteriores, la observación de la actividad cerebral por medio de la tecnología de imagen de resonancia magnética funcional (fMRI, por sus siglas en inglés), ha mostrado que la respuesta a dilemas morales “personales” –como en el caso del excursionista accidentado– que involucran de una manera más directa y próxima a las personas con la víctima o situación, activa regiones del cerebro distintas a los dilemas impersonales –donde la violación moral es diferente– (cf. Greene, Somerville, Nystrom, & Cohen. 2001). “Resumiendo [...] encontramos que los juicios que respondían a dilemas morales ‘personales’, comparados con los ‘impersonales’, conllevan una gran actividad en áreas cerebrales asociadas con la emoción y la cognición social. ¿A qué se debería esto?” (Greene, 2003, 848).

La respuesta de Greene es la que dan todos los neurocientíficos: a la evolución. Según este autor, se ha demostrado que el proceso de evolución ha favorecido algunos comportamientos como los altruistas en determinadas condiciones. El altruismo, según el enfoque evolutivo, se refiere al sacrificio y procuración por el otro pero de la misma familia o entorno, es decir, se trata de un altruismo restringido al círculo de los más próximos (trátese de la familia, los amigos, los vecinos o compatriotas). Esto explicaría el por qué se considera malo no ayudar a alguien como el excursionista, y no a personas necesitadas de un lugar lejano. La evolución desarrolló nuestro sentido del altruismo para procurar a los más cercanos que garantizan un alto grado de reciprocidad o mutualismo; mientras que la ayuda a personas lejanas no lo garantiza (cf. Singer, 2011, 3-22). Según Greene este comportamiento altruista que se preocupa por el cercano y se desatiende por el lejano habría evolucionado desde las primeras hordas humanas hasta la actualidad; por eso en los estudios de sobre las áreas cerebrales en los casos de dilemas morales mostrarían las diferencias entre las respuestas inmediatas y espontáneas vinculadas a los

aspectos emocionales, y las que son reflexivas y mediatas, más relacionadas con el razonamiento. Así sostiene este autor: “ignoramos la difícil situación de la gente más pobre del mundo no porque implícitamente apreciemos la sutil estructura de la obligación moral, sino por el modo como están conformados nuestros cerebros, gente necesitaba que es ‘cercana y personal’ presiona nuestros botones emocionales, mientras aquellos a quienes no vemos sufren sin importarnos” (Greene, 2003, 849). Más adelante profundizaré en algunos aspectos de esta concepción “emocionalista” de la moral que defiende Greene. Pero ahora quisiera exponer de manera un poco más detallada lo que he llamado la “revolución afectiva” a través de la propuesta de uno de sus representantes más importantes: Jonathan Haidt. Junto con Greene, Haidt ha sido uno de los promotores más importantes respecto a esta concepción emocionalista de la moral; ambos consideran que las investigaciones neurocientíficas han venido a transformar la concepción tradicional que se tenía de la moralidad.

### **§ 3. La revolución afectiva**

¿Por qué hablo de una “revolución afectiva”? Porque la neurociencia ha reivindicado el papel de las emociones en el juicio moral a punto tal que las considera como el aspecto más importante de la moralidad. Esta afirmación debería sorprendernos porque todavía hace 25 años en el ámbito de la filosofía moral se consideraba que el juicio moral era, básicamente, un razonamiento. Estos modelos racionalistas dependían de la filosofía de Kant. Sus representantes más importantes son Emile Durkheim, Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, Elliot Turiel y Jürgen Habermas. Es importante tomar en cuenta que el más influyente representante de esta tradición, el psicólogo Lawrence Kohlberg, también utilizó dilemas morales para tratar de demostrar su teoría de que la moralidad en el ser humano consiste en un proceso largo y reflexivo por etapas. Según éste autor, la moral tiene que ver con el descubrimiento y

aceptación de ciertas normas y reglas que permiten a los niños entender lo que es bueno y malo en sentido moral. Kohlberg consideró que a través de ciertos dilemas morales se podía mostrar cómo de manera progresiva la moral humana avanzaba de estadios heterónomos (hacemos lo que los padres o mayores dicen) a un estadio autónomo (actuamos conforme a principios racionales universales). Este proceso corresponde a una maduración de las facultades cognitivas, es decir, de las capacidades racionales y reflexivas de los seres humanos. "Kohlberg piensa que las investigaciones han demostrado que existen etapas de desarrollo universales y regulares en el juicio moral y que tienen una base formal-cognitiva. Los aspectos del juicio moral que no tienen una base cognitiva no definen nunca etapas de desarrollo moral universales y regulares" (Rubio Carracedo, 1987, 155).

Para estas teorías la moralidad sólo puede ser una expresión de las capacidades racionales y reflexivas de las personas; por ello Kohlberg mostró que cuando se plantea un dilema moral lo que nos muestra es la capacidad de los individuos de comprender bajo qué principio racional se debe comprender una acción para hacerla éticamente justificable. El famoso dilema de Heinz es una muestra del tipo de estrategia teórica utilizada por Kohlberg; a través de ese dilema Kohlberg busca mostrar cómo el juicio moral surge de un proceso racional y deliberativo que tiene como fin la justificación de las acciones consideradas correctas o permisibles desde un punto de vista moral.

El marido de una mujer próxima a morir de cáncer conoce la existencia de una droga que puede curarla; pero la droga es arbitrariamente carísima. El marido pide dinero prestado, pero no puede reunir el suficiente; suplica entonces al farmacéutico, pero inútilmente. Por último, desesperado, roba la droga. ¿Actuó correctamente el marido? ¿Por qué? (Rubio Carracedo, 1987, 159).

Éste y otros dilemas afines eran utilizados por Kohlberg para mostrar que el juicio moral es, fundamentalmente, un proceso racional que fundamenta en conceptos cada vez más abstractos y universales lo que se considera

moralmente aceptable. Como se podrá apreciar, el modelo de Kohlberg supone la teoría ética kantiana. El que juzguemos algo como bueno o malo implica que podamos justificar racionalmente a qué principio universal se atiende; o en términos de Kant: a qué máxima racional obedece.

En este modelo, las emociones poco o nada tienen que ver con los juicios morales; tanto Kohlberg como Piaget o Habermas, consideran que las emociones son factores que alteran o impiden la objetividad moral. Sin embargo, las investigaciones recientes en neurociencia y psicología moral han venido a mostrar que este modelo está equivocado. Jonathan Haidt, retomando algunas de las investigaciones de Greene y elaborando las propias, busca mostrar que los modelos racionalistas de la moralidad han minimizado el papel de las emociones lo que no corresponde con la evidencia de la investigación empírica actual. Haidt propone lo que llama el modelo "intuicionista social" del juicio moral. En él se reconoce el papel esencial que juegan las emociones en nuestra vida moral; de manera análoga a algunas de las argumentaciones de Greene, Haidt considera que los juicios morales no son resultado de evaluaciones abstractas y racionales, largamente meditadas, sino que surgen de manera inmediata, espontánea y sin control cuando observamos algo moralmente relevante. Su estrategia consiste no tanto en recurrir a dilemas morales, sino a situaciones ficticias que tienen como finalidad provocar un cierto tipo de malestar, o como él lo llama, de "desconcierto moral". Este es su ejemplo:

Julia y Marcos son hermanos. Se encuentran de viaje en Francia durante las vacaciones de verano del colegio. Una noche se quedan solos en una cabaña junto a la playa. Consideran que sería interesante y divertido hacer el amor. Al menos sería una nueva experiencia para cada uno de ellos. Julia estaba tomando ya píldoras anticonceptivas, pero Marcos un preservativo por seguridad. Los dos disfrutaban haciendo el amor pero deciden no hacerlo más. Ambos guardan esa noche como un secreto especial que les hace sentirse más unidos. ¿Qué opinas de esto? ¿Fue correcto que hicieran el amor? (Haidt, 2001, 814).

Según Haidt, cuando se les plantea a las personas esta situación la respuesta es invariablemente de rechazo; argumentan que está mal que hermanos tengan relaciones sexuales aunque sean consensuadas. También sostienen el peligro de embarazo pero según la historia éste no es posible. Lo que quiere mostrar con esto Haidt es que las personas no *saben* por qué está mal lo que juzgan pero *sienten* que está mal. "En el modelo intuicionista social uno siente un flash instantáneo de revulsión ante la idea del incesto y sabe intuitivamente que algo está mal. Después, cuando se enfrenta con la demanda social para una justificación verbal, se convierte en un abogado tratando de construir un caso, en lugar de un juez buscando la verdad" (Haidt, 2001, 814). La idea principal de la propuesta de Haidt es que la mente humana posee un aspecto racional que tiene como principal objetivo ofrecer justificaciones *post hoc* de lo que a nivel emocional e inconsciente hacemos. Considera que la gran mayoría de actividades en nuestra vida reflejan si no el conflicto sí la difícil relación entre lo que racionalmente creemos y lo que emocionalmente sentimos. Utiliza una metáfora que toma de Buda: la mente humana es como un jinete que monta un enorme elefante: cuando el jinete logra controlar el andar del elefante es que se ha logrado la armonía y el control entre lo racional y lo emocional. Como bien lo señala este autor, esta metáfora de Buda no es nueva en realidad. Tanto Platón como Aristóteles, por ejemplo, habían sostenido que el alma humana poseía un aspecto racional y otro irascible. También en el psicoanálisis de Freud se sostiene que existe un inconsciente que entra en conflicto y determina lo consciente. Según Haidt, todos estos enfoques poseen en común reconocer que el modelo racionalista de la mente humana que heredamos de la filosofía moderna es incorrecto: no poseemos dominio absoluto del elefante (las emociones) y lo mejor que podemos hacer es comprender sus necesidades y costumbres para poder trabajar mejor juntos. "Necesitamos entender que la mente está dividida en partes que a veces están en conflicto. Suponemos que hay una persona en cada cuerpo, pero de alguna manera, somos más bien un comité cuyos miembros han decidido terminar una tarea juntos, actuando a



menudo con propósitos opuestos” (Haidt, 2006, 19). Haidt plantea así un “intuicionismo moral” fundado en las evidencias empíricas de la investigación neurocientífica y de la psicología cognitiva. Propone, tomando en cuenta principalmente las investigaciones de Joshua Greene, la que ha denominado la “teoría del proceso dual” (cf. Greene & Haidt, 2002, 517-523).

<b>El proceso de intuición</b>	<b>El proceso de razonamiento</b>
Rápido y sin esfuerzo	Lento y con esfuerzo
No es intencional y funciona de forma automática	Intencional y controlable
Es inaccesible. Sólo se tiene conciencia del resultado	Accesible a la conciencia y visible
No requiere de atención	Requiere de atención que siempre es limitada
Paralelamente distribuido	Secuencial
Coincidencia de patrones: el pensamiento es metafórico, holista	Manipulación simbólica: el pensamiento trata de preservar la verdad, es analítico
Común a todos los mamíferos	Propio de los humanos cumplidos los dos años y de algunos simios entrenados
Depende del contexto	No depende del contexto
Depende de las bases (cerebrales y corporales) que lo sustentan	Independiente de sus bases (puede ser conducido a cualquier regla siguiendo un organismo o máquina)

Tabla 1. Rasgos principales de los dos procesos (tomado de Haidt, 2001).

El modelo del intuicionismo social tiene cuatro procesos fundamentales: 1) el proceso del juicio intuitivo, 2) El proceso de razonamiento *post hoc*, 3) El proceso de persuasión razonada y 4) El proceso de persuasión social. Este modelo pretende mostrar que la concepción racionalista del juicio moral dominante durante los últimos dos siglos, no logra dar cuenta del papel fundamental que juega las emociones en el proceso de evaluación moral. Y no es que Haidt y sus colegas estén descubriendo el hilo negro de la teoría ética; ya sabemos que las tesis emocionalistas de la ética se remontan al menos a la

Ilustración escocesa (Shaftesbury, Hutcheson, Hume y Smith, principalmente). La afinidad entre esas posiciones modernas y las actuales no sólo radica en su defensa de una concepción naturalista de la ética, sino ante todo en que consideran que tiene mucho más que ver con las emociones (pasiones o sentimientos dirían los escoceses) que con la razón. Pero la diferencia evidente es la utilización de tecnología para mostrar cómo es que determinadas áreas del cerebro se encuentran involucradas en los distintos procesos del juicio y razonamiento moral. Por ejemplo, Francis Hutcheson planteó la existencia de un "sentido moral" (*moral sense*) que nos permitía captar de forma inmediata lo bueno y lo malo sin necesidad de recurrir a un juicio reflexivo.

Sin embargo, el interés actual de la neurociencia en el campo de la moral se encuentra enfocado en comprender los mecanismos neuronales que participan en nuestra capacidad de realizar evaluaciones ante determinadas situaciones que poseen las características mínimas para despertar nuestras aprobaciones (reprobaciones) morales. Este es un tema largamente estudiado por la psicología moral anterior a los enfoques neurocognitivos. El modelo racionalista de la moralidad, según argumenta Haidt, tiene el defecto de no poder dar en su modelo explicativo un lugar a las emociones. ¿Por qué Haidt y otros psicólogos y neurocientíficos creen que el tratamiento que la filosofía ha dado a la moralidad ha excluido de manera casi sistemática a las emociones? Porque es claro que los modelos predominantes han considerado que las emociones son elementos perturbadores del juicio y en lugar de ayudar al razonamiento lo entorpece. Esta idea era todavía aceptada a mediados del siglo XX. La importancia de la neurociencia es que ha mostrado que esta visión es incorrecta; las emociones son mucho más importantes no sólo en el campo de la moral, también lo son en el de la cognición. El modelo del intuicionismo que propone Haidt pretende ofrecer una explicación de la importancia que tiene lo afectivo en nuestra vida moral basándose en el hecho, innegable según su opinión, de que las personas realizan evaluaciones sustentadas en intuiciones inmediatas y espontáneas más que en procesos de razonamiento reflexivos y,

claro está, más "lentos". No obstante el problema que plantea la tesis emocionalista de la moral es complejo por varios motivos; el primero es que parece difícil aceptar que las emociones explican y justifican nuestras evaluaciones morales con independencia de la razón; esta forma de entender el papel de las emociones en la moralidad se conoce como emocionalismo fuerte (un representante de esta postura sería Jesse J. Prinz [2007]). Hay, no obstante, otros planteamientos más matizados que le otorgan a las emociones un papel relevante pero reconocen que por sí mismas no pueden ofrecer una explicación completa de nuestras capacidades morales (emocionalismo débil, defendido, entre otros, por Shuan Nichols [2004]).<sup>8</sup> Para comprender este doble enfoque sobre las emociones y su importancia en la moral, debemos explicar, al menos de manera sucinta, algunas de las tesis que los psicólogos y neurocientíficos sostienen respecto a la relación entre esas capacidades y ciertas actividades cerebrales. En esta defensa de la correlación entre emociones (morales) y cerebro encontramos la defensa más reciente de la naturalización ética y del por qué somos seres morales.

---

<sup>8</sup> Sobre esta distinción cf. Cabezas, 2014, 200-212.

### CAPÍTULO III

#### SERES MORALES: NATURALEZA Y ÉTICA

##### § 1. Disolviendo dicotomías

Las neurociencias se encuentra avocadas en ofrecer una explicación monista de la mente humana; ya he mencionado la crítica que dirige al dualismo cartesiano; pero no es el único dualismo que buscan desmontar. Además del dualismo mente-cuerpo hay otros dos que han sido un impedimento para la comprensión cabal de los seres humanos: naturaleza-cultura y espíritu-materia (cf. Changeux, 2010, 86). El rechazo de estos dualismos compromete a las neurociencias con un monismo fundado en un programa naturalista; esto es claro en el tema de la moralidad. Si pudiera resumir la tesis principal de este naturalismo ético que proponen las investigaciones neurocientíficas consistiría en que hay una correlación entre nuestras experiencias morales y la actividad neuronal de determinadas zonas del cerebro.<sup>9</sup> La mayoría de las investigaciones neurocientíficas sobre la moralidad consideran que los dualismos mencionados ya no tienen cabida en una concepción naturalista del ser humano. Aunado a ello, la psicología evolutiva ha mostrado que otro importante dualismo ya no tiene sentido: la distinción entre el ser humano y el animal. Si esta última dicotomía ya no tiene razón de ser, entonces nos enfrentamos a lo que Frans de Waal denomina “biologización de la moralidad” (cf. De Waal, 1997, 19-23). Según este autor, la moral ahora debe comprenderse desde los avances de las teorías que ofrecen las ciencias como la biología y las

---

<sup>9</sup> Cf., por ejemplo, Casebeer, 2003; Greene, *et al*, 2001; Greene & Haidt, 2002; Moll, *et al*, 2002; Young & Koenigs. 2007.

neurociencias porque ofrecen la ventaja de no recurrir a ninguna de las dicotomías mencionadas para buscar una explicación de por qué somos morales.

Una de las posiciones actuales más característica de esta forma de entender la moral es la posición defendida por Marc Hauser. Retomando las investigaciones en el campo de la psicología y la neurociencia cognitiva de las emociones y la moralidad, Hauser ofrece una interesante propuesta respecto al origen de nuestra capacidad de ser morales. Cree que la moral es un *instinto* que el desarrollo evolutivo a puesto al servicio, como otras capacidades, de nuestra sobrevivencia.

Hemos desarrollado un instinto moral, una capacidad que surge de manera natural dentro de cada niño, diseñada para generar juicios inmediatos sobre lo que está moralmente bien o mal, sobre la base de una gramática inconsciente de la acción. Una parte de esa maquinaria fue diseñada por la mano ciega de la selección darwiniana, millones de años antes de que apareciera nuestra especie; otras partes se añadieron o perfeccionaron a lo largo de nuestra historia evolutiva y son exclusivas de los humanos y de nuestra psicología moral. Estas ideas se basan en lo que nos permite descubrir otro instinto: el lenguaje (Hauser, 2008, 17).

Hauser apela aquí a otra de las fuentes más socorridas de los actuales naturalismos éticos: la teoría de la evolución; junto con las neurociencias la teoría propuesta por Darwin ofrece un marco explicativo fundamental para buscar una explicación del carácter natural de la moral humana. Con ello se niega que ésta sea producto de la cultura y la educación o que se deba a un elemento extra-natural (la conciencia o la libertad trascendental). Según este enfoque, la mente humana y sus capacidades afectivas y cognitivas han evolucionado durante millones de años. La capacidad cerebral tuvo mucho que ver con la aparición de cualidades típicamente humanas como el uso de utensilios, la representación simbólica, el lenguaje, la socialización y, por supuesto, la moralidad (cf. Tomasello, 2007, 11-23). Poder prever el comportamiento o deseos de los demás (lo que se llama actualmente "teoría de

la mente”) es algo característico del ser humano aunque parece que hay evidencia de que algunos primates también lo poseen. Esta capacidad implicó un cambio radical en la evolución cognitiva y en los procesos de interacción social pues se tradujo en evolución cultural que permite la trasmisión de esas capacidades mencionadas de una generación a otra. El surgimiento de las normas morales y la ética se explica así como la necesidad de ofrecer respuestas a los problemas derivados de la convivencia social y el hecho de que para sobrevivir se requiere de los demás (cf. Joyce, 2006, 45-73; Macher & Mallon, 2010). Así la cultura es una extensión de la vida natural; no hay ruptura entre un ámbito y otro. Concebir de manera unitaria el fenómeno de la moralidad significa, desde estos presupuestos, no aceptar que hay una ruptura entre el orden natural y el orden cultural, sino una continuidad. Con ello, junto a la búsqueda de naturalizar la ética, también se intenta mostrar que la moral no es un fenómeno exclusivamente humano. Parece que hay evidencia de comportamientos “morales” en diversos mamíferos, especialmente en los primates y, según Patricia Churchland, “haríamos bien en evitar una suposición según la cual sólo los seres humanos gozan de ‘verdadera’ moralidad; otros animales, según este punto de vista, pueden ser complejos y sociales, pero en rigor podemos considerarlos seres ‘amorales’” (2012, 37).

Esta insistencia por considerar la continuidad entre el mundo natural y el cultural forma parte de una estrategia común a psicólogos evolucionistas y neurocientíficos; en ambas posiciones se defiende que las capacidades morales de los seres humanos han evolucionado desde hace millones de años y en el cerebro encontramos la evidencia de ello. En lo que sigue analizaré brevemente esta tesis que es fundamental para el naturalismo ético actual: la evidencia empírica de que existen áreas especializadas en el cerebro involucradas en determinadas funciones emotivas y cognitivas vinculadas con nuestra capacidad de evaluación moral.

## § 2. Morfología de la moralidad

He insistido que los actuales enfoque naturalistas en la filosofía moral, específicamente los desarrollados a partir de las investigaciones empíricas de las neurociencias, han tomado como base de sus propuestas los estudios de observación de la actividad cerebral por medio de técnicas no invasivas. Con ello pretenden demostrar que los juicios y evaluaciones morales están directamente vinculados con las actividades de ciertos circuitos cerebrales. Ya en el capítulo 1 aludí al caso de Phineas Gage estudiado por Antonio Damasio como uno de los antecedentes más claros de la correlación entre capacidades morales y áreas específicas del cerebro; el desarrollo de la tecnología de imagenología ha permitido tener información más precisa de estos procesos. Se deben tener presente dos cosas para poder comprender estas investigaciones. La primera es que los estudios asumen una hipótesis de trabajo que, al parecer, ha sido comprobada en un altísimo porcentaje: es necesario distinguir entre cerebros normales (sanos) y cerebros anormales (no sanos) para comprender por qué las personas son morales y por qué algunas no lo son. Esta distinción entre lo normal y lo patológico, pese a lo controvertible que puede ser, ha tenido resultados muy importantes en la búsqueda de una “morfología de la moralidad”. Recordemos que esta idea no es nueva; al menos desde finales del siglo XIX se sostuvo que el comportamiento de las personas estaba directamente relacionada con la forma de su cráneo (la frenología), o como lo sostuvo Josep Gall de manera poco rigurosa, con áreas concretas del cerebro; Gall creyó que cada capacidad humana correspondía a un área del cerebro pero no podía demostrar de manera científica su idea.

La utilización de la tecnología de imagen por resonancia magnética para medir la actividad cerebral (química, eléctrica y fisiológica) en experimentos controlados para observar la respuesta (cognitiva y emocional) de las personas a determinadas pruebas (por lo general dilemas morales, observación de fotogramas o situaciones, etc.), ha arrojado que la distinción entre lo normal y

lo patológico es pertinente. Así, se ha demostrado que el proceso de la evaluación y el juicio moral aparece tanto un componente cognitivo como uno emocional; la discusión actual se centra en saber cuál es el que prevalece. Ya mencioné a autores como Nichols y Prinz que defiende una postura emocionalista al igual que Greene, Haidt y Damasio. La diferencia entre estos autores, y otros, es la manera en que conciben la relación entre la cognición y lo afectivo. La forma más común para demostrar la preeminencia de uno u otro componente ha sido por medio de dilemas morales, estrategia que ya había sido utilizada por los defensores del racionalismo como Piaget y Kohlberg. En este caso se utiliza un ejemplo que se ha vuelto muy famoso: el dilema del tranvía.

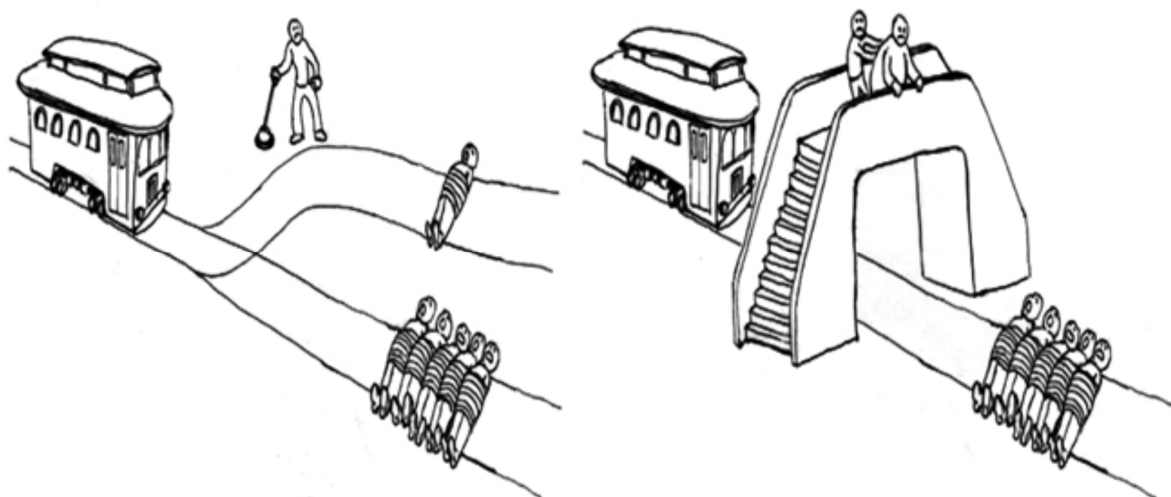


Imagen 3. Representación del dilema del tranvía

El dilema plantea que ante la situación de evitar la muerte de cinco personas que se encuentran en las vías de un tranvía se debe decidir entre activar una palanca y desviarlo para que mate a una persona, o empujar a otra de complexión robusta para que obstruya el tranvía con su cuerpo. En ambos casos la persona muere. Los experimentos han demostrado dos cosas: cuando se plantea el dilema se activan distintas áreas del cerebro cuando se trata de accionar la palanca o empujar a la persona. Según estos experimentos, se puede distinguir entre dilemas personas e impersonales, en un caso hay un



fuerte componente deontológico (no tomar nunca a una persona como medio, sólo como un fin) y en otro utilitarista o consecuencialista (buscar beneficiar al mayor número de personas). A esto se refiere Joshua Greene con su propuesta de un proceso dual del juicio y razonamiento moral (cf. Greene, *et al*, 2004). ¿Por qué sucede esto? La respuesta la han encontrado los neurocientíficos al realizar estudios por medio de la tecnología de imagen por resonancia magnética funcional; según estos estudios el área clave para comprender el funcionamiento de la moralidad humana se encuentra en la corteza prefrontal ventromedial (CPV). Entre las funciones que realiza se halla la comprensión del comportamiento de los demás y la regulación de las emociones relacionadas con la toma de decisiones y el orden social (cf. Damasio, 2005, 56). Pero no es la única: existen otras áreas con funciones muy relevantes para entender la manera en que se realizan las evaluaciones morales.

<b>Frontal</b>	<b>Temporal</b>	<b>Subcortical</b>	<b>Frontal</b>
Corteza prefrontal ventromedial: procesamiento emocional de decisiones morales	Surco temporal superior: elabora la intención y la complejidad social	Amígdala: juicios afectivos	Superior: control cognitivo
Corteza dorsolateral ventromedial: control cognitivo	Lóbulo temporal anterior: procesamiento cognitivo	Tálamo, septo y caudado: cooperación y altruismo	Inferior: memoria de trabajo
Corteza cingular: mediador en el conflicto emocional-racional	Unión temporoparietal: teoría de la mente Ínsula: procesamiento emocional, percepción de inequidad Giro angular: activación polivalente	Núcleo de <i>accumbens</i> : cooperación, altruismo e impulsividad Hipotálamo posterior: control de impulsos y agresividad Núcleo subtalámico: evaluación de conflictos morales	

Tabla 2. Áreas del cerebro que regulan el comportamiento moral (Fumagalli & Priori, 2012).

Según el esquema anterior, que resume investigaciones realizadas durante los últimos diez años, el cerebro humano está configurado naturalmente para la vida social y para adquirir, desarrollar y transformar normas morales. Esta capacidad es innata en el sentido de que se posee desde el nacimiento, como el lenguaje, pero depende de la cultura, la educación y la sociedad en que se vive para que se desarrolle correctamente aunque también influye muchísimo el hecho de que se padezcan lesiones o patologías (congénitas o adquiridas).<sup>10</sup> La necesidad de distinguir entre lo sano y lo patológico que he aludido es muy importante aquí. En las investigaciones con personas que se les plantea el dilema del tranvía, las que presentan algún tipo de patología cerebral, especialmente en el CPV, ofrecen respuestas que no concuerdan con la media normal. Por ejemplo, hay personas que consideran que el hecho de empujar a una persona para evitar la muerte de cinco es incorrecto porque se está violando el principio deontológico de la dignidad de la persona que en términos kantianos se refiere a su condición de fin en sí mismo; esto sucede porque hay una relación personal (el empujón) que genera un conflicto más directo con la toma de decisión. En cambio, cuando se trata de accionar una palanca la relación es impersonal lo que aminora el vínculo emocional y se considera más importante el impacto consecuencialista de la acción (las vidas que se pueden salvar). Sin embargo, en el caso de personas que presentan alguna anomalía en esta área sus respuestas a estos dilemas son diferentes. Si la gran mayoría considera que empujar a la persona obesa sobre las vías para evitar que mueran las otras cinco es incorrecto, este tipo de personas responden más o menos así: “¿Qué tiene de malo eso? Es obvio que se debe empujar al gordo”.

Las emociones vienen a definir las respuestas que tienen las personas ante este tipo de situaciones dilemáticas y, lo que es más importante, muestra que poseemos emociones morales regulares que no dependen de la cultura sino

---

<sup>10</sup> Puede consultarse, entre la amplia bibliografía especializada, Adolphs, *et al*, 2005. También en Damasio, 1996, 2005, se encuentran ejemplos de estas situaciones.

que se desarrollaron durante millones de años de proceso biológico evolutivo. Estas investigaciones vendrían a ofrecer un fuerte apoyo a las tesis emocionalistas pero es claro que tampoco se trata de defender que toda la moral se reduce a eso. Existe evidencia empírica de que también el razonamiento y el juicio reflexivo son importantes en las evaluaciones morales; es decir, la emoción y el razonamiento no se excluyen: ambos son importantes para el juicio moral. Y aunque hay posiciones emocionalistas extremas, no todos comparten esta visión de la moral.

Los mecanismos cerebrales involucrados en la conducta y juicios morales –lo que llamo la “morfología de la moralidad– evidencia, contra las posiciones racionalistas, que gran parte de nuestra capacidad moral depende del correcto funcionamiento de ellos. Desde lesiones por accidentes (traumatismo craneoencefálico) pasando por uso de fármacos, o afecciones congénitas como la demencia frontotemporal (cf. Anderson, *et al*, 1999; Dolan, 1999), es evidente que su padecimiento afecta capacidades clave para la acción social así como el desarrollo de emociones y sentimientos esenciales para las evaluaciones morales como la culpa, la vergüenza, la empatía, el altruismo, la compasión, etc. Estas carencias se presentan cuando hay una degeneración o anomalía en el cortex frontal polar y el área septal (cf. Moll, *et al*, 2011). Los casos de personas que sufren de severos desórdenes psicológicos como la esquizofrenia, la conducta maniaco-depresiva-obsesiva, trastorno antisocial de la personalidad, o la psicopatía, tienen dificultades para lograr evaluaciones morales y experimentar hacia los demás sentimientos prosociales (cf. Blair, 2007). Según estos estudios, la CPV concentra la mayor actividad involucrada en las evaluaciones morales (emociones, interacción social, empatía) aunque requiere el concurso de otras áreas. Esta morfología de la moralidad permite comprender por qué las personas son incapaces de actuar moralmente o de no comprender cuándo están infringiendo una norma moral.

### **§ 3. Emoción y cognición ¿en conflicto?**

Las investigaciones empíricas sobre las bases neuronales de la moralidad utilizan experimentos que buscan mostrar los mecanismos cerebrales que intervienen en las evaluaciones y juicios que realizamos cuando observamos una situación moral. Parece que los seres humanos logramos hacer esto de manera rápida y espontánea, lo que vendría a ratificar la hipótesis de la psicología evolucionista de que poseemos algo así como un “instinto moral” (Hauser, 2008, 59). En este marco explicativo juega un papel fundamental la recuperación llevada a cabo por las neurociencias de las emociones. Como ya lo he mencionado, las emociones habían sido consideradas, con la excepción de los ilustrados escoceses, un aspecto negativo para la moralidad. Una visión fuertemente intelectualista de la naturaleza humana había dominado en Occidente al punto de que la razón se consideró la única fuente legítima de conocimiento. Y no es que se esté abogando por una visión irracionalista del ser humano; todo lo contrario: lo que se busca es mostrar que la razón y la emoción, más allá de su tradicional oposición, se encuentran en una compleja relación de trabajo que nos permite conocer el mundo y actuar moralmente en él.

El neurocientífico Joseph LeDoux, pionero en el estudio de las emociones, plantea, siguiendo la tesis de Darwin, que las emociones son capacidades naturales que los animales hemos desarrollado para lograr un mayor éxito tanto adaptativo como de supervivencia.

He llegado a la conclusión de que las emociones son productos de diferentes sistemas, cada uno de los cuales evolucionó para hacerse cargo de problemas relacionados con la supervivencia, como defenderse contra un peligro, buscar pareja y comida, etc. Estos sistemas resolvían problemas conductuales de supervivencia. La detección y respuesta al peligro exige de tipos de procesos sensoriales y cognitivos, de respuestas motoras, de redes de realimentación, etc., distintos de los necesarios para buscar pareja o comida. A causa de estos requisitos únicos, creo que distintos sistemas del cerebro estarían implicados en las diferentes clases de emociones (LeDoux, 2012, 38).

Existe un amplio debate actualmente sobre el papel que juegan las emociones en la cognición y las evaluaciones morales; pero al parecer hay un consenso de que un aspecto fundamental de la moralidad lo constituye el ámbito afectivo. Esto lo he tratado de mostrar en el capítulo anterior. Ahora quisiera centrarme en una cuestión más específica: ¿cuál es el papel de la emoción y la razón en nuestra vida moral según la perspectiva de la neurociencia cognitiva y la psicología evolutiva? Dada la diversidad de posiciones al respecto, considero pertinente seleccionar algunas de las tesis más representativas. Sin duda, una de las propuestas más originales e importantes es la de Antonio Damasio. Al igual que Ledoux, Haidt y Greene, este neurocientífico considera a las emociones como el aspecto más importante de nuestra manera de enfrentar al mundo y relacionarnos con los demás. Las emociones se encuentran arraigadas en el sistema límbico que es, evolutivamente, el más antiguo en nuestra filogenia y nos preparan para enfrentarnos a los peligros y exigencias que implica la sobrevivencia. Damasio cree que las emociones tienen el papel de lograr un equilibrio entre el estado interno del sujeto y su entorno; por ejemplo, si ante el peligro de una amenaza no sintiéramos miedo (ante un oso o tigre) simplemente moriríamos. El temor que surge en nosotros al escuchar el rugido de un animal se traduce en un cambio del torrente sanguíneo, suduración, excitación, y vitalidad por el incremento de oxígeno y adrenalina. Todo esto sucede de manera automática e inconsciente. Nadie tiene ante sí a un animal peligroso y se detiene a reflexionar en si es una amenaza o no: simplemente huye o se protege. Quien no lo hace padece algún tipo de trastorno o déficit que le impide reaccionar al peligro. Darwin creía que en este aspecto los seres humanos y los animales compartíamos muchas emociones. Paul Ekman ha desarrollado una profunda investigación sobre las emociones que le ha llevado a establecer que son naturales y están reforzadas por la cultura y la sociedad. Según este autor existen seis emociones básicas.



Miedo, sorpresa, alegría, ira, asco y tristeza conforman, según Ekman, las emociones básicas, presentes en todas las culturas, y que establecen los parámetros desde los cuales se configura la interacción social y las normas morales (Ekman, 1999). Ya he mencionado que otro

autor, Prinz, también considera que las emociones son fundamentales para la vida social y la adecuada comprensión de la moralidad; pero él sostiene, a diferencia de otros, un emocionalismo radical que hace depender toda las experiencias morales de las emociones, dejando de lado el papel que pudiera tener la razón: "las propiedades morales o los conceptos morales están relacionados de manera esencial con las emociones" (Prinz, 2007, 16). Con ello Prinz quiere sostener una tesis radical: las emociones son morales, es decir, que la moralidad se identifica con la experiencia de una emoción determinada. O en otros términos: los juicios morales son emociones. Esta postura extrema de Prinz, sin embargo, no es compartida por todos. Considero que una propuesta más matizada e interesante puede encontrarse en Damasio, Haidt, Hauser o Greene. Quizá lo común a estos autores es que, pese a otorgar un papel central a las emociones, consideran que por sí mismas no explican el fenómeno de la moralidad humana. Pues es claro que si nuestras evaluaciones morales fueran solamente expresión de emociones, además de caer en un emotivismo extremo, también careceríamos de corrección normativa respecto a ellos. No tendríamos buenas razones para defender por qué siento tal o cual emoción más allá de la experiencia que tengo de ella.

Teniendo esto en cuenta, es evidente que la neurociencia ha venido a reactualizar un viejo debate del siglo XVIII que Hume expresó de manera clara:

“Últimamente ha tenido lugar una controversia mucho más merecedora de nuestra atención, que se refiere a los fundamentos generales de la Moral. Es la controversia acerca de si estos fundamentos se derivan de la Razón o del Sentimiento” (Hume, 2006, 34). La respuesta actual parece inclinarse hacia las emociones; los mencionados experimentos de Greene y Haidt muestran que las respuestas a los dilemas morales son inmediatas y espontáneas y que sólo posteriormente las personas buscan justificar con argumentos racionales por qué aprobaron (o rechazaron) la situación descrita. Aparentemente, las emociones, como señala Ekman, tienen esa función de prevenirnos contra peligros, amenazas o contaminaciones. ¿Será por eso que ante el dilema de los hermanos incestuosos las personas sólo atinan a decir que está mal sin saber por qué? Pareciera así que las emociones tienen el papel de detectar los peligros y oportunidades del ambiente que nos rodea antes de que seamos conscientes de ello. Por eso Damasio considera que las emociones son esenciales para la sobrevivencia no sólo en el sentido biológico del término (evitación del dolor), sino que incluso son necesarias para la adecuada interacción social. Una persona que tiene incapacidad de experimentar cierto tipo de emociones –por ejemplo, los autistas y los psicópatas– difícilmente lograra una relación adecuada con los demás. Para Damasio la finalidad de las emociones consiste en proporcionar una homeostasis, un equilibrio entre el individuo y su entorno.

Todos los organismos vivos, desde la humilde ameba hasta el ser humano, nacen con dispositivos diseñados para resolver *automáticamente*, sin que se requiera el razonamiento adecuado, los problemas básicos de la vida. Dichos problemas son: encontrar fuentes de energía; mantener un equilibrio químico del interior compatible con el proceso vital; conservar la estructura del organismo mediante la reparación del desgaste natural; y detener los agentes externos de enfermedad y daño físico. La palabra homeostasis es el término apropiado para el conjunto de regulaciones y el estado resultante de la vida regulada [...] Más adelante veremos que, incluso en las emociones propiamente dichas (emociones como tristeza, o amor, o culpabilidad) esta disposición se mantiene, excepto por el hecho de que la evaluación y la respuesta son mucho mayores que las reacciones sencillas a partir de las cuales se ensamblaron estas emociones a lo largo de la evolución (Damasio, 2005, 36-39).

Según las investigaciones de los neurocientíficos, podemos identificar con un alto grado de precisión los mecanismos cerebrales que subyacen a esta actividad emotiva. Con ello, dicen, se ha logrado correlacionar con cierto éxito las regiones del cerebro involucradas en las evaluaciones morales. Trátese de experimentos con dilemas personales o impersonales (como el mencionado del tranvía), de situaciones que buscan el desconcierto moral (los hermanos incestuosos), u otros experimentos que plantean la diferencia entre percepciones morales de no morales, todo parece indicar que las emociones son el sustrato básico del comportamiento y razonamiento moral en los seres humanos. La mencionada teoría del proceso dual de Greene muestra que hay dos respuestas a situaciones morales: la deontológica y la consecuencialista; una es emocionalista (automática y espontánea) y otra cognitiva (reflexiva). Ambas son aspectos de un solo proceso de evaluación moral y según Greene suelen entrar en conflicto pero es incuestionable, según él, que el carácter fundamental del juicio moral se defina por ser intuitivo. "Como ya se señaló, recientes evidencias de la neurociencia y de disciplinas vecinas indican que el juicio moral es siempre una cuestión emocional e intuitiva. Aunque muchos juicios morales son difíciles, gran parte del juicio moral se lleva a cabo de un modo intuitivo, sin esfuerzos" (Greene, 2003, 849).

Hay que distinguir así entre las emociones básicas descritas por Ekman y las emociones morales y sociales que son filogenéticamente más recientes y que tienen la finalidad de resolver conflictos de grupo y de relaciones con los demás. Las reglas morales vendrían a superponerse sobre las emociones básicas articulando así un conjunto de expectativas de conductas y principios acordes con ellas. Esto lo vio con claridad Adam Smith cuando consideró que los sentimientos nobles y de ayuda despiertan admiración y aprobación de los demás, mientras que las conductas egoístas y tramposas son castigadas porque afectan el bien común. Los mecanismos de castigo y recompensa, vinculados con el dolor y el placer, se encuentran socialmente estructurados a través de



procesos de inclusión y exclusión, reconocimiento y humillación. Esta sería la raíz biológica de lo que llamamos bueno y malo en un sentido moral; las reglas morales que se expresan en códigos de conducta, leyes y normas tienen, según este argumento, la finalidad de regular las emociones básicas a través de su modulación social. Por ejemplo, el niño que recibe un premio por su buena conducta asocia a ésta con el reconocimiento y la obtención de placer; mientras que la desobediencia se asocia a la humillación y el dolor que implica el castigo. Esto supone que el niño es capaz de comprender dichas reglas y lo que implica romperlas; si padece de algún tipo de patología o déficit neurológico, como el autismo, difícilmente podrá realizar con éxito esta tarea. El tener remordimientos por haber cometido una falta, o el arrepentirse y ofrecer una disculpa, constituyen acciones socialmente muy estimadas. Las emociones básicas como el miedo y la tristeza se vinculan aquí con emociones sociales, más relacionadas con los sentimientos como la vergüenza. Esto muestra que sin la base biológica de las emociones no tendríamos emociones sociales; su ausencia es clara en personas con psicopatía. La empatía y la compasión, por ejemplo, son consideradas emociones sociales muy importantes porque promueven la ayuda mutua, la cooperación y, en general, las conductas desinteresadas (prosociales). Es claro que las emociones en los seres humanos se presentan con una mayor complejidad dada su naturaleza social; pero también es evidente su función reguladora. Una sociedad donde no hubiera personas capaces de experimentar emociones (básicas o sociales) sería extremadamente indiferente hacia las necesidades e intereses de los demás, es decir, no sería una sociedad en sentido estricto. Gracias a estas emociones se han desarrollado los aspectos esenciales de nuestros sistemas culturales: religión, arte, política, etc.

Las *emociones sociales* incluyen la simpatía, la turbación, la vergüenza, la culpabilidad, el orgullo, los celos, la envidia, la gratitud, la admiración, la indignación y el desdén. El principio de anidamiento también se puede aplicar a las emociones sociales. Como subcomponentes de las mismas se

podría identificar toda una comitiva de reacciones reguladoras, junto con elementos presentes en las emociones primarias, en combinaciones diversas. La incorporación anidada de componentes procedentes de las filas inferiores es aparente. Piénsese de qué manera la emoción social “desdén” toma prestadas las expresiones faciales de “repugnancia”, una emoción primaria que evolucionó en asociación con el rechazo automático y beneficioso de alimentos potencialmente tóxicos. Incluso las palabras que utilizamos para describir situaciones de desdén y de afrenta moral (reconocemos que sentimos *asco* o *repugnancia*) giran alrededor de este anidamiento. Ingredientes de dolor y placer son asimismo evidentes bajo la superficie de las emociones sociales, aunque de manera más sutil que en las emociones primarias (Damasio, 2005, 49).

Damasio, al igual que de Waal, considera que, pese a todo, las emociones sociales no se limitan a los animales humanos; también los no humanos las poseen pero no en igual grado de complejidad como los chimpancés, los lobos, los delfines y muchos animales más. Aquí reaparece el argumento de la continuidad del orden natural con el cultural propio de los actuales enfoques del naturalismo filosófico. Así, según Damasio tendríamos la siguiente jerarquía de emociones sociales positivas y negativas, donde EEC significa “estimulo emocional competente”.

<p><b>TURBACIÓN, VERGÜENZA, CULPABILIDAD</b>  <b>EEC:</b> debilidad/fracaso/violación de la propia persona o comportamiento del individuo  <b>Consecuencias:</b> prevención del castigo por otros (incluye ostracismo y ridículo); restablecimiento del equilibrio en el yo, en otros, o en el grupo; refuerzo de las convenciones y normas sociales  <b>Base:</b> miedo; tristeza; tendencias sumisas</p>
<p><b>DESPRECIO, INDIGNACIÓN</b>  <b>EEC:</b> violación de las normas de otro individuo (pureza; cooperación)  <b>Consecuencias:</b> castigo de la violación; refuerzo de las convenciones y normas sociales  <b>Base:</b> aversión; ira</p>
<p><b>SIMPATIA/COMPASIÓN</b>  <b>EEC:</b> otro individuo que sufre o necesita ayuda  <b>Consecuencias:</b> alivio; restablecimiento del equilibrio en otro o en el grupo  <b>Base:</b> afecto; tristeza</p>
<p><b>ADMIRACIÓN/ASOMBRO; ELEVACIÓN; GRATITUD; ORGULLO</b>  <b>EEC:</b> reconocimiento (en otros o en uno mismo) de una contribución a la cooperación  <b>Consecuencias:</b> recompensa por la cooperación; refuerzo de la tendencia hacia la cooperación</p>

Tabla 3. Tomado de Damasio, 2005, 152.

La hipótesis de Damasio es que así como las emociones básicas regulan el equilibrio entre el individuo y su medio externo, de igual manera las emociones morales y sociales tienen la función de regular el entorno colectivo entre individuos otorgando las necesarias recompensas y castigos que exige la convivencia social. “Nuestra vida debe regularse no sólo por nuestros propios deseos y sentimientos, sino también por nuestra *preocupación* por los deseos y sentimientos de los demás, expresados como convenciones y normas sociales de comportamiento ético” (Damasio, 2005, 161). La propuesta de Damasio plantea una naturalización de la moral a partir de la evidencia que ofrece la neurociencia. Las instituciones sociales que hacen cumplir las normas sociales y políticas pero también las morales (familia, escuela, aparato jurídico) tendrían la finalidad de regular la homeostasis al nivel del grupo social; la ciencia y la tecnología también contribuirían a ello (cf. Damasio, 2005, 162).

En un planteamiento afín al de Damasio, Jonathan Haidt considera que existen emociones morales universales, presentes en todas las culturas. Reflejan actitudes básicas que permiten el desarrollo de patrones de conducta y de interacción social fundamentales para cualquier sociedad. Aunque dichas emociones son universales ello no quiere decir que sean idénticas en todas las culturas; para Haidt cada sociedad ofrece, digámoslo así, una versión “local” de una emoción básica: la expresa con una idiosincrasia determinada. Por ejemplo, el asco o miedo a la contaminación es una emoción universal, pero los mitos, costumbres y tradiciones que se han articulado alrededor de ella son culturalmente diversos. Haidt propone una taxonomía de la cognición moral en donde las emociones se definen por su relación al daño (evitación o alivio), a la equidad y la reciprocidad, a la jerarquía y el respeto, a la pureza y a la contaminación, a las fronteras de inclusión/exclusión de grupos (propios y ajenos), y al temor reverencial y a lo sagrado (cf. Haidt, 2003). En forma más

resumida, Haidt considera que las emociones pueden concebirse como “módulos” (en el sentido que da a este concepto el filósofo de la mente Jerry Fodor) que permiten identificar y correlacionar experiencias morales de manera espontánea e inconsciente. Aparentemente, esto mostraría que las emociones son el aspecto determinante de la vida moral del ser humano pues nos dotan de la “caja de herramientas” (*tool-box*) indispensable para desenvolvernos de manera competente en la vida social (cf. Haidt, 2003, 865). Haidt se pregunta respecto a la oposición razón-emoción ¿quién está a cargo? Considera que el razonamiento moral es un “epifenómeno” que depende del sustrato más básico de las emociones. Su respuesta recuerda mucho la posición de Hume:

Por tanto, dado que la moral influye en las acciones y afecciones, se sigue que no podrá derivarse de la razón, porque la sola razón no puede tener nunca una tal influencia, como ya lo hemos probado. La moral suscita las pasiones y produce o impide las acciones. Pero la razón es de suyo absolutamente impotente en este caso particular. Luego las reglas de la moralidad no son conclusiones de nuestra razón. Creo que nadie negará la validez de esa conclusión; y no existe tampoco otro medio de escapar a ella sino negando el principio en que está basada. En tanto se admita que la razón no tiene influencia alguna sobre nuestras pasiones y acciones, es inútil pretender que la moralidad pueda descubrirse sobre la sola base de una deducción racional (Hume, 2008, 619).

¿Significa esto que las concepciones sobre la moralidad de las neurociencias apuestan por una especie de emocionalismo muy cercano al irracionalismo? Considero que esta sería una lectura errónea y simplista de lo que estos autores proponen. Las investigaciones de Joshua Greene y colegas (Greene, *et al*, 2001; 2002; 2004) han mostrado que los razonamientos y, en general, las evaluaciones de situaciones moralmente relevantes contienen elementos que muestran no tanto el conflicto como la presencia de emociones y razón en las respuestas dependiendo de determinadas circunstancias (la que más destaca, como he mencionado, es la relación personal/impersonal pero no es la única). La emoción (aspecto deontológico) y la razón (aspecto consecuencialista)

constituyen dos momentos fundamentales de la vida moral que interactúan entre sí. El que consideremos algo como reprobable moralmente no sólo implica que despierte en nosotros un sentimiento de aversión (emoción), sino también que reflexionemos por qué es justificable (o no) tal sentimiento, es decir, se requiere del concurso de la razón para ofrecer una justificación y no sólo una explicación de por qué experimentamos ciertas emociones morales. Como señala acertadamente Cabezas:

El emotivismo o el emocionalismo fuerte no nos permite justificar sólo explicar cómo son los conceptos morales y cómo actúa un sujeto moral en determinadas circunstancias y bajo distintos estados de ánimo. Sin embargo, necesitamos la razón para intentar justificar porque, primero, el sujeto moral no vive aislado, sino en interacción con otros sujetos morales susceptibles de ser víctimas y susceptibles de pedirnos razones de nuestros actos. En segundo lugar, porque decir que juzgas X como malo o bueno solo porque sentías S es insuficiente y seguramente irrelevante para la otra persona (Cabezas, 2014, 210).

Es claro que la respuesta a la pregunta de Haidt no es fácil. ¿Quién está a cargo? Yo respondería que depende a cuál situación se está una enfrentando. Las emociones tienen una importancia evidente para nuestra vida social e individual pero no podemos pretender que solamente ellas nos den cuenta de por qué actuamos, evaluamos y juzgamos como lo hacemos. Haidt parte de una constatación de la neurociencia: la mente humana está dividida en partes que suelen entrar en conflicto: el aspecto consciente (razón) tiene un control limitado sobre el aspecto inconsciente (emoción); ésta tiene mucho más poder e influencia que la primera. Nuestro autor utiliza una imagen muy sugerente que toma de Buda que ya he aludido para explicar su concepción de la relación que hay entre ellas.

En días pasados esta mente mía solía extraviarse donde fuera que el deseo egoísta o la lujuria o el placer la llevaran. Hoy esta mente no se extravía; está bajo la armonía del control, así como un elefante es controlado por su entrenador (Buda, *Dhammapada*, verso 83).

Esta imagen del jinete y el elefante recuerda la exigencia estoica de ejercer un control sobre los deseos para alcanzar la felicidad; y no es casual que actualmente vivamos un renacer de las filosofías de las emociones inspiradas en las filosofías helenísticas, un neoestoicismo (cf. Nussbaum, 2003; 2014) que aboga por disolver la dicotomía emoción-razón; un ejemplo por demás conocido es la obra de Daniel Goleman (1996).

Este cambio radical que actualmente ha sufrido nuestra concepción tradicional del ser humano y, por supuesto, de la moral, se lo debemos en gran parte a las ciencias del cerebro. En los próximos años tendremos que modificar radicalmente la idea del ser humano como un ser excepcional en el orden natural, por encima de los demás animales gracias a que posee intelecto. Paradójicamente, han sido las neurociencias quienes han venido a cuestionar la imagen sumamente intelectualizada que Occidente ha querido mostrar del ser humano, reivindicando el papel de las emociones como una parte esencial, hasta hace poco olvidada, de lo que nos hace seres morales.

## CONCLUSIONES

Una pregunta hasta cierto punto obvia que quizá debió haberse planteado al inicio de esta investigación y no en sus conclusiones es ¿qué tipo de relevancia tienen las neurociencias para la filosofía? Sabemos que es muy larga la historia de la relación entre ciencias y filosofía; tanto así que durante mucho tiempo fueron consideradas como parte de un mismo ámbito de saber: la filosofía era ciencia, o mejor dicho, las ciencias tenían implicaciones filosóficas. Conocemos esa historia y no viene aquí contarla. Lo que quiero plantear con la pregunta precedente es si la filosofía y, concretamente, la filosofía moral, tiene algo que aprender de las investigaciones empíricas de las neurociencias. Los autores que he revisado en esta tesis están convencidos de ello. La filosofía necesita, diría Damasio, dejar atrás el “error de Descartes” y volver la mirada a las ciencias naturales que son las que, en última instancia, nos ofrecen la única explicación verdadera de cómo funciona el mundo y la mente humana. Esta es la tesis, como sostuve en el capítulo I, de los actuales enfoques del naturalismo filosófico.

La respuesta desde las neurociencias parece obvia: sí, la filosofía debe reconocer la importancia de estas investigaciones para tener una comprensión más cabal de la naturaleza humana. El ejemplo más claro es, desde hace años, el estudio de la mente. Hasta inicios de la segunda mitad del siglo XX, la mente era tema de reflexión de la psicología experimental o de la filosofía de la mente analítica. Para finales del siglo pasado, las ciencias cognitivas, las neurociencias, la psicología evolutiva y cognitiva, la inteligencia artificial, entre otras disciplinas estudian la mente humana junto con la antropología, la sociología, la lingüística, la computación, y la filosofía. Esta tendencia

interdisciplinar parece ser irreversible: cada vez es más evidente que muchos de los problemas tradicionales de la filosofía pueden ser abordados desde distintas perspectivas. Y la moral no es la excepción.

García-Albea (2011, 577) sostiene que la neurociencia, a diferencia de la neurología clásica, tienen aspiraciones universalistas y multidisciplinares que buscan la reconciliación de las ciencias con las humanidades. Esta fascinación por lo “neuro” ha llevado ciertamente a optimistas excesos respecto a las expectativas que abren este tipo de investigaciones. En una nota publicada en el periódico español *El País* el 26 de abril de 2005, Javier Sampedro anunciaba que se estaba a un paso de poder “leer” la mente de las personas gracias a la tecnología de imagen cerebral. “Leer la mente de una persona, por tanto, no es más que un problema técnico: las actuales técnicas para filmar el cerebro humano en acción –como la resonancia magnética funcional, o fMRI– tienen una resolución de unos tres milímetros, y las unidades funcionales del córtex, llamadas *columnas*, sólo tienen un diámetro de medio milímetro”.<sup>11</sup> Sampedro, como muchos otros, considera que es cuestión de poco tiempo para que las neurociencias nos desvelen los misterios de la mente humana y todo lo que implica: por qué hacemos arte, creemos en Dios, o somos morales. La observación directa de actividad bioquímica cerebral es más fiable que los reportes de las personas; se trata de traducir las experiencias humanas a un lenguaje fisicalista, objetivo, no susceptible de los errores que implica la perspectiva de la subjetividad del individuo. Pues finalmente ¿quién puede saber más de lo que pasa en el cerebro: la persona o el aparato que mide sus reacciones? Para la neurociencia la respuesta es obvia.

Victoria Camps considera que el compromiso epistemológico y ontológico de las neurociencias puede acarrear problemas difíciles de resolver. Uno de los más debatidos y que no abordé en esta investigación por la obvia razón de que rebasaba su temática, es el relacionado con el concepto de libertad o libre

---

<sup>11</sup> [http://elpais.com/diario/2005/04/26/salud/1114466405\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2005/04/26/salud/1114466405_850215.html). Consulta 28 de octubre de 2016.



albedrío. Algunos neurocientíficos consideran que es difícil ofrecer una explicación físico-química de la libertad parecida a la que se puede ofrecer de la percepción de los colores en la retina en relación con la luz. “Por eso, la reducción de la libertad o de la conciencia a un puro determinismo biológico, o la identificación del juicio moral con una función cerebral específica, son insuficientes para explicar todo lo que quisiéramos saber sobre la libertad, la conciencia o el juicio moral” (Camps, 2013, 232). Considero que Camps señala de manera clara el problema de este nuevo naturalismo: ¿qué implicaciones tiene para la ética el conocimiento de lo que he llamado la “morfología de la moralidad”? ¿Hasta dónde llegan las explicaciones neurocientíficas de la moralidad humana? ¿Cómo se traduce en nuestra vida moral el saber de las áreas del cerebro que intervienen en nuestras evaluaciones morales? ¿Poseemos verdaderamente una tendencia natural a la moralidad?

Este tipo de preguntas son importantes porque asumen que las respuestas de las ciencias del cerebro no son suficientes. En una obra en la que debate el neurocientífico Jean-Pierre Changeux con el filósofo Paul Ricoeur, éste le pregunta: “¿un mayor conocimiento del funcionamiento neuronal me ayuda de algún modo a comprender mejor las relaciones interpersonales?” (Changeux & Ricoeur, 1999, 100).

Me parece que son los enfoques diferentes de la ciencia y la filosofía que deben llegar a complementarse. De la revisión de las explicaciones que ofrecen las neurociencias del fenómeno de la moralidad humana concluyo que, sin duda, nos ayudan a entender mejor cuáles son las bases biológicas que subyacen a nuestros juicios y evaluaciones éticas, pero creo que son una parte y no el todo de la explicación. También la cultura, la reflexión, la búsqueda de justificar lo que creemos que es correcto y rechazar lo que creemos incorrecto, forman parte de nuestra vida moral. Que las emociones son fundamentales para desarrollar una vida ética cabal es indudable, pero también lo es la racionalidad, el poder dar razones de lo que hacemos a los demás. Las emociones forman parte de nuestra naturaleza pero también la racionalidad; es

su conjunción lo que nos hace seres morales pues ambas cualidades son naturales pero ambas, también, se encuentran determinadas por la complejísima dinámica de la cultura y la sociedad.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADOLPHS R., F. Gosselin, T. V. Buchanan, D. Tranel, P. Schyns & A. Damasio. 2005. "A mechanism for impaired fear recognition after amygdale damage", en *Nature*, núm. 433, pp. 68-72.
- ANDERSON, S. W., A. Bechata, H. Damasio, D. Tranel, & A. Damasio. 1999. "Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex", en *Nature Neuroscience*, núm. 2, pp. 1032-1037.
- BLAIR, R. J. R. 2007. "The amygdala and ventromedial prefrontal cortex in morality and psychopathy", en *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 11, núm. 9, pp. 387-392.
- BUNGE, M. 2002. *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, Tecnos, Madrid.
- CABEZAS, M. 2014. *Ética y emoción. El papel de las emociones en la justificación de nuestros juicios morales*, Plaza y Valdés, Madrid.
- CAMPS, V. 2013. "Neuronas y valores", en *Revista de Neurología*, núm. 57, pp. 230-234.
- CASEBEER, D. W. 2003. "Moral cognition and its neural constituents", en *Nature Review of Neurosciences*, núm. 4, pp. 841-847.
- . 2008. "Three cheers for naturalistic ethics" en W. Sinnott-Armstrong, ed., *Moral Psychology 1. The Evolution of Morality. Adaptations and Innateness*, MIT Press, Cambridge, pp. 27-32.
- CHANGEUX, J.-P. 2005. *El hombre de verdad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- . 2010. *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien. Un nuevo enfoque neuronal*, Katz, Buenos Aires.
- CHANGEUX, J.-P. & P. RICOEUR. 1999. *La naturaleza y la regla. Lo que nos hace pensar*, Ediciones Península, Barcelona.

- CHURCHLAND, P. 2012. *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*, Paidós, Barcelona.
- COPP, D. 2003. "Why naturalism", en *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 6, pp. 179-200.
- . 2012. "Varieties of moral naturalism" en *Filosofía Unisinos*, vol. 13, pp. 280-295.
- COPP, D., ed. 2006. *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University, Nueva York.
- DAMASIO, A. 1996. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona.
- . 2005. *En busca de Spinoza. Neurología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona.
- DANCY, J. 2006. "Nonnaturalism" en D. Copp, ed., *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 122-145.
- DE WAAL, F. 1997. *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Herder, Barcelona.
- DOLAN, R. J. 1999. "On the neurology of morals", en *Nature Neuroscience*, núm. 2, pp. 927-929.
- EKMAN, P. 1999. "Basic emotions", en T. Dalgleish & M. Power, eds. *Handbook of Cognition and Emotions*, Nueva York, Wiley, pp. 45-60.
- ELSTER, J. 1989. *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- FINK, H. 2006. "Three sorts of naturalism", en *European Journal of Philosophy*, núm. 14, pp. 202-221.
- FLANAGAN O., H. Sarkissian & D. Wong. 2008. "Naturalizing ethics" en W. Sinnott-Armstrong, ed., *Moral Psychology 1. The Evolution of Morality. Adaptations and Innateness*, MIT Press, Cambridge, pp. 1-26.
- FOOT, P. 1994. *Las virtudes y los vicios. Y otros ensayos de filosofía moral*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

- . 2002. *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*, Paidós, Barcelona.
- FUMAGALLI, M. & A. Priori. 2012. "Functional and clinical neuroanatomy of morality", en *Brain. Journal of Neurology*, núm. 135, pp. 2006-2021.
- GARCÍA-ALBEA, J. L. 2011. "Usos y abusos de lo 'neuro'", en *Revista de Neurología*, núm. 52, pp. 577-580.
- GOLEMAN, D. 1996. *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona.
- GREENE, J. 2003. "From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?", en *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 4, pp. 847-850.
- . 2015. "The rise of moral cognition", en *Cognition*, vol. 135, pp. 39-42.
- GREENE, J., R. B. Somerville, L. E. Nystrom, J. M. Darley & J. D. Cohen. 2001. "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment", en *Science*, vol. 293, pp. 2105-2108.
- GREENE, J. & J. Haidt. 2002. "How (and where) does moral judgment work?", en *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 6, núm. 12, pp. 517-523.
- GREENE, J., R. B. Somerville, L. E. Nystrom, J. M. Darley & J. D. Cohen. 2004. "The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment", en *Neuron*, vol. 44, pp. 389-400.
- HAIDT, J. 2001. "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment", en *Psychological Review*, vol. 108, núm. 4, pp. 814-834.
- . 2003. "Moral emotions", en R. J. Davidson, K. R. Scherer & H. H. Goldsmith, eds. *Handbook of Affective Sciences*, Oxford University Press, Oxford, pp. 852-870.
- . 2006. *La hipótesis de la felicidad. La búsqueda de verdades modernas en la sabiduría antigua*, Barcelona, Gedisa.
- HAUSER, M. 2008. *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Paidós, Barcelona.
- HUME, D. 2006. *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza, Madrid.

- . 2008. *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid.
- JOYCE, R. 2006. *The Evolution of Morality*, Cambridge, MIT Press.
- KANT, I. 2009. *Crítica de la razón pura*, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Fondo de Cultura Económica, México.
- KORSGAARD, C. M. 2011. *La creación del reino de los fines*, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de Chihuahua, Mexico.
- LEDoux, J. 2012. "Recuerdos paralelos: devolviendo las emociones al cerebro", en J. Brockman, ed. *La mente*, Crítica, Barcelona, pp. 35-53.
- LEVY, N. 2014. *Neuroética. Retos para el siglo XXI*, Avarigani, Madrid.
- MACHER, E. & R. Mallon. 2010. "Evolution of Morality", en J. M. Doris, ed. *The Moral Psychology Handbook*. Oxford University Press, Oxford, pp. 3-46.
- MOLL, J., R. de Oliveira-Souza, P. J. Eslinger, I. E. Bramati, J. Mourao-Miranda, & P. A. Andreiuolo. 2002. "The neural correlates of moral sensitivity: a functional magnetic resonance imaging investigation of basic and moral emotions", en *Journal of Neuroscience*, vol. 22, núm 7, pp. 2730-2736.
- MOLL, J., R. Zahn, R. Oliveira-Souza, I. E. Bramati, F. Krueger, B. Tura, A. L. Cavanagh & J. Grafman. 2011. "Impairment of prosocial sentiments is associated with frontopolar and septal damage in frontotemporal dementia", en *Neuroimage*, núm. 54, pp. 1735-1742.
- MOORE, G. E. 1997. *Principia Ethica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- NADO, J., D. Kelly y S. Stich. 2009. "Moral Judgment", en J. Simons y P. Calvo, eds. *Routledge Companion to Philosophy of Psychology*. Routledge, Nueva York, pp. 621-633.
- NICHOLS, S. 2004. *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Moral Judgment*. Oxford University Press, Oxford.
- NUCCETELLI, S. & G. Seay eds. 2011. *Ethical Naturalism: Current Debate*, Cambridge University Press, Cambridge.

- NUSSBAUM, M. 2003. *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, Paidós, Barcelona.
- . 2014. *Las emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós, Barcelona.
- PINKER, S. 2003. *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona.
- PRINZ, J. J. 2007. *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Nueva York.
- . 2008. "It's morality innate?", en W. Sinnott-Armstrong (editor). *Moral Psychology. Volume 1. The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*. The MIT Press, Cambridge, pp. 367-406.
- . 2010. *¿Cuáles son las emociones básicas?* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- QUINN, P. L. 1986. "La obediencia religiosa y la autonomía moral", en P. Helm, comp. *Los mandatos divinos y la moralidad*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 93-122.
- RIVERA LÓPEZ, E. 2002. "Naturalismos éticos", en D. I. Pérez, comp. *Los caminos del naturalismo. Mente, conocimiento y moral*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 47-66.
- ROBINSON, J. 2004. "Emotion: Biological Facto or Social Construction?", en R. C. Solomon, ed. *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*, Oxford University Press, Oxford, pp. 28-43.
- ROSAS, A. 2000. "Explicación y justificación: hacia el naturalismo en la filosofía moral", en J. J. Botero, J. Ramos & A. Rosas, comps. *Mentes reales. La ciencia cognitiva y la naturalización de la mente*, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Siglo del Hombre Editores, Santafé de Bogotá, pp. 101-118.
- RUBIO CARRACEDO, J. 1987. *El hombre y la ética*, Anthropos, Barcelona.
- RUSE, M. 2008. "Response to duke naturalists", en W. Sinnott-Armstrong, ed., *Moral Psychology 1. The Evolution of Morality. Adaptations and Innateness*, MIT Press, Cambridge, pp. 33-36.
- RYLE, G. 2005. *El concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona.

- SEARLE, J. R. 1974. "Cómo derivar 'debe' de 'es'", en P. Foot, ed., *Teorías sobre la ética*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, pp. 151-170.
- SIDORSKY, D. 2001. "Incomplete routes to moral objectivity: four variants of naturalism", en *Social Philosophy and Policy*, vol. 18, pp. 177-217.
- SINGER, P. 2011. *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- SINNOTT-ARMSTRONG, W., ed. 2008. *Moral Psychology 1. The Evolution of Morality. Adaptations and Innateness*, MIT Press, Cambridge.
- STURGEON, L. N. 2006. "Ethical naturalism", en D. Copp, ed., *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 91-121.
- SWINBURNE, R. G. 1986. "El deber y la voluntad de Dios", en P. Helm, comp. *Los mandatos divinos y la moralidad*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 215-241.
- TOMASELLO, M. 2007. *Los orígenes culturales de la cognición humana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- WALLACE, R. J. 2006. *Cómo argumentar sobre la razón práctica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- WILSON, E. O. 1980. *Sobre la naturaleza humana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- . 1998. *Sociobiology*, Harvard University Press, Cambridge.
- YOUNG, L. & M. Koenigs. 2007. "Investigating emotion in moral cognition: A review of evidence from functional neuroimaging and neuropsychology", en *British Medical Bulletin* vol. 84, núm. 1, pp. 69-79.