

DANIEL GONZÁLEZ LAGIER

A LA SOMBRA DE HUME

Un balance crítico del intento
de la neuroética de fundamentar la moral

Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES

2017

ÍNDICE

Pág.

PRÓLOGO	11
CAPÍTULO I. LA DISCUSIÓN EN LA FILOSOFÍA	17
1. LA PREGUNTA.....	17
2. EL EMOTIVISMO DE HUME.....	18
3. EL INTUICIONISMO MORAL.....	23
4. EL EMOTIVISMO ANALÍTICO.....	26
5. ALGUNAS CONCLUSIONES DE LA DISCUSIÓN EN LA FILOSOFÍA.....	29
CAPÍTULO II. LA DISCUSIÓN EN LA NEUROÉTICA	31
1. EL INTUICIONISMO SOCIAL DE J. HAIDT.....	31
2. J. GREENE Y LOS DILEMAS MORALES «PERSONALES».....	38
3. M. HAUSER Y LA <i>GRAMÁTICA MORAL UNIVERSAL</i>	42
4. HACIA LA JUSTIFICACIÓN DE TEORÍAS, VALORES Y NORMAS MORALES A PARTIR DEL FUNCIONAMIE- NTO DEL CEREBRO. W. CASEBEER, PATRICIA CHUR- CHLAND Y M. S. GAZZANIGA.....	49
5. ALGUNAS CONCLUSIONES DE LA DISCUSIÓN EN LA NEUROÉTICA.....	53

	<u>Pág.</u>
CAPÍTULO III. UN BALANCE CRÍTICO (I): INTUICIONISMO Y DARWINISMO MORAL	55
1. LA TESIS DEL INTUICIONISMO MORAL. INTUICIONES Y RAZÓN.....	55
2. LA TESIS EMOTIVISTA. INTUICIONES Y EMOCIONES...	59
3. LA TESIS DEL INNATISMO MORAL.....	61
4. LA TESIS DEL EVOLUCIONISMO ÉTICO.....	62
CAPÍTULO IV. UN BALANCE CRÍTICO (II): EL PROBLEMA DE LA NORMATIVIDAD	67
1. EPISTEMOLOGÍA NATURALIZADA Y NEUROÉTICA. ALGUNOS PARALELISMOS. EL PROBLEMA DE LAS FICCIONES ÚTILES.....	67
2. PETER SINGER Y LAS INTUICIONES SOSPECHOSAS ...	72
3. LA FALACIA NATURALISTA Y EL ARGUMENTO DE LA SINONIMIA	74
4. LA LEY DE HUME Y EL PRINCIPIO DE CONSERVACIÓN DE LA LÓGICA.....	76
5. LA LEY DE HUME Y LA DERROTABILIDAD DE LAS NORMAS	81
6. LA LEY DE HUME Y LOS ARGUMENTOS NO DEDUCTIVOS.....	84
7. LA LEY DE HUME Y LOS DEBERES TÉCNICOS O PRUDENCIALES	88
EPÍLOGO.....	93
BIBLIOGRAFÍA.....	99

PRÓLOGO*

1. «Los científicos muestran que el juicio moral depende de las emociones». Así titula el periódico *El País*, de 22 de marzo de 2007, la noticia en la que se describen ciertos experimentos de Antonio DAMASIO y Marc HAUSER. El subtítulo da cuenta del argumento usado para llegar a esta conclusión: «Cierta daño cerebral lleva a *decisiones éticamente discutibles* aunque la razón está intacta» (la cursiva es mía). A un grupo de seis pacientes con daños cerebrales que afectaban a zonas del cerebro que regulan las emociones se les plantearon preguntas del siguiente tenor (las típicas preguntas sobre dilemas morales relacionadas con el valor de la vida): «Un amigo está infectado por un virus y plantea contagiarse a otros. Algunos morirán. Tu única opción es dejar que ocurra o matarlo. ¿Aprietas el gatillo?». El resultado es que, mientras la mayoría de la gente «normal» (sin los daños) responde que no, los pacientes de DAMASIO y HAUSER, según la noticia, «apretarían el gatillo». «Debido a su daño

* Esta investigación se ha desarrollado en el marco de los proyectos «Desarrollo de una concepción argumentativa del Derecho» (DER2013-42472-P) y «Prueba y atribución de responsabilidad: definición y contrastación del daño» (DER2014-52130-P) financiados por el Ministerio de Educación y Ciencia. La lista de las personas que han contribuido con sus comentarios a mejorar este trabajo es larga. Agradezco a mis compañeros del área de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante todas sus observaciones, que sin duda han sido esenciales para permitirme verlo de una manera más objetiva. Victoria ROCA ha leído generosamente varias versiones del trabajo y me ha aportado sugerentes ideas, al igual que Sebastián FIGUEROA. Mi agradecimiento es muy especial para Manuel ATIENZA, Juan RUIZ MANERO, José Juan MORESO, Marina GASCÓN y María José AÑÓN, que han formado parte del tribunal de cátedra al que este trabajo se presentó y lo han enriquecido con sus comentarios.

cerebral —explica un miembro del equipo investigador— tienen unas emociones sociales anormales, carecen de compasión y de empatía». HAUSER declara que su trabajo «aporta la primera evidencia causal del papel de las emociones en los juicios morales» (luego veremos que HAUSER cambió de opinión respecto de la función de las emociones). Esto se infiere del hecho de que los sujetos que no podían sentir emociones tomaban decisiones éticamente *discutibles*.

Esta noticia permite ver el tipo de método experimental usado por un buen grupo de neurocientíficos, médicos, psicólogos, etc. para estudiar el razonamiento y el comportamiento moral. También evidencia algunos de los problemas de estas investigaciones. La «neuroética» (la confluencia de la ética y el estudio del cerebro) pretende en algunos casos construir una ética científica, como en su día el «darwinismo moral» de SPENCER, que trataba de fundamentar las normas éticas en el proceso evolutivo, o la «sociobiología» de E. O. WILSON, que pretendía explicar el comportamiento de todos los animales extrapolando el egoísmo genético del mundo de los genes a los demás ámbitos de la vida (en realidad, la neuroética es una actualización de estas concepciones). Ello exige que sus postulados descansen en la observación y la experimentación. Para ello, los investigadores diseñan «experimentos morales», como el del ejemplo anterior y otros que veremos más adelante. Sin embargo, se debe ser muy cuidadoso con la interpretación de estos experimentos, con los presupuestos de tales interpretaciones y con los argumentos con los que se intenta fundamentar las conclusiones. Es un error pensar que los meros datos científicos pueden apuntar por sí solos a una u otras conclusiones. Aquí entran en juego cuestiones metodológicas, conceptuales y filosóficas que son imprescindibles para dar sentido a esos datos. Quienes estén preocupados por su salud mental por simpatizar con la respuesta consecuencialista o utilitarista en el ejemplo anterior (aunque quizá ellos mismos no dispararían, a pesar de creer que es lo correcto) pueden estar tranquilos, porque la noticia de *El País* revela serios errores «filosóficos». Por ejemplo, se generaliza a partir de solo seis casos; se pasa del «ser» (lo que los sujetos «normales» suelen decidir) al «deber ser» (lo que se debe decidir); se comete una petición de principio al asumir como correcta la solución que involucra a las emociones (a la otra se la considera «discutible») y tratar de derivar de ahí que las emociones

son necesarias para tomar las decisiones correctas; y se descarta sin fundamento la hipótesis alternativa de que la respuesta correcta sea la utilitarista y que las emociones sean un obstáculo que entorpece la decisión adecuada.

No quiero sugerir que este tipo de problemas vicie todas las afirmaciones de la neuroética. Para ser justos, hay que señalar que es muy posible que en el ejemplo anterior los defectos de razonamiento se deban a la simplificación hecha por el periodista. Pero esto nos lleva a otro problema preocupante: el impacto que estas investigaciones tienen en los medios de comunicación está contribuyendo a formar una imagen de la moral y de nuestra propia naturaleza a partir de bases todavía poco sólidas y de teorías muchas veces deformadas por el proceso de divulgación. La neuroética tiene mucho que aportar, pero hay que ser prudente frente a la espectacularidad de los aparentes resultados. Sobre todo porque una buena parte de la neuroética parece empeñada en enfocar solo el lado de la naturaleza humana precisamente menos peculiar de los humanos: empeñada, en definitiva, en negar la razón y las emociones más vinculadas a ella, en lugar de indagar sobre cómo son estas posibles. Para evitar este tipo de errores, interpretaciones sesgadas o precipitadas y falacias puede ser útil revisar algunos aspectos de la discusión sobre el origen de los juicios morales en la neuroética y tratar de sopesar su nivel de confirmación a partir de argumentos filosóficos. Este es el objetivo principal de este trabajo. Para ello, los dos primeros capítulos son predominantemente expositivos (postergando la mayoría de objeciones) y los dos últimos críticos y evaluativos.

2. La cuestión de cuál es el origen de nuestras opiniones morales —si la razón o las pasiones— ha sido también el objeto de un largo debate en filosofía, demasiado largo para poder entrar en él en un trabajo de este tipo. No obstante, creo que es importante tener ciertas coordenadas para poder evaluar la contribución de la neuroética, especialmente si pretende tener una dimensión normativa. De hecho, varios de los autores que veremos tratan de situarse a la sombra de algún importante filósofo (HUME, ARISTÓTELES, RAWLS), y la mayoría de ellos opinan que, respecto de la controversia acerca del origen de los juicios morales, HUME tenía razón. Por ello, en el capítulo I me ocupo brevemente de la teoría moral emotivista de HUME y de algunas de las teorías metaéticas del siglo XX que han tra-

tado de responder a esta cuestión (el intuicionismo y el emotivismo analítico). Veremos que la cuestión de si los juicios morales proceden o no de la razón se entrelaza con la cuestión de si las propiedades morales (aquellas propiedades de las acciones, las normas o los estados de cosas que nos hacen pensar que son moralmente buenos o malos) son propiedades *naturales* (empíricamente contrastables) o no, y esta, a su vez, con el problema de su objetividad. Me parece que este repaso nos permitirá mostrar (como veremos en el epílogo) que la teoría de la justicia que surge de los estudios de la neuroética es una extraña combinación de teorías metaéticas, y también nos permitirá plantear (en el capítulo IV) si realmente podemos derivar conclusiones normativas de la neuroética o si este «salto» a la normatividad, por el contrario, no está justificado.

En el capítulo II expongo algunas de las principales aportaciones (del lado de la neuroética y la psicología moral experimental, pues se trata de dos ámbitos que a veces son difíciles de distinguir) al problema de la relación entre las «corazonadas» y los juicios morales. Toda selección es un proceso de «poda» que moldea el tema que se estudia, y una poda inadecuada puede llegar a deformarlo. Es posible que la versión de la «neuroética» que se desprenda de mi selección no sea la única. Quizá, incluso, pueda considerarse injusta o pensarse que estoy incurriendo en la «falacia del hombre de paja», es decir, que estoy construyendo un «enemigo» a medida para poder combatirlo cómodamente. Como defensa puedo argüir que he optado por (algunos de) los autores que se han situado en el centro de la discusión neuroética, que han recibido mayor atención (y, criterio muy reconocido hoy día, mayor número de citas) y también que han tenido mayor presencia en trabajos de otras áreas e, incluso, en los medios de comunicación y redes sociales de divulgación científica (quizá precisamente por sostener tesis menos matizadas). Cuando me refiero a las aportaciones de la neuroética estoy pensando en la de estos autores, aunque hay que ser consciente de que hay muchos otros no representados en este trabajo y que no pueden caer bajo las mismas críticas.

Creo que estas aportaciones pueden situarse en dos niveles: explicativo y normativo, pero no siempre es fácil colocar a los autores en uno u otro nivel. He tratado de ordenarlos comenzando con los que solo tienen pretensiones descriptivas y explicativas y con-

tinuando con los que, de una manera crecientemente abierta, tratan de extraer conclusiones normativas y hasta proponen fundamentar una ética universal basada en el cerebro.

Me parece que las principales tesis descriptivas de la neuroética son las siguientes: 1) El juicio moral descansa fundamentalmente en las intuiciones; 2) las intuiciones morales las experimentamos como emociones de agrado o desagrado ante ciertas acciones o situaciones; 3) una parte relevante de la moral (o de nuestras capacidades morales) es innata; 4) el proceso de selección a través de la evolución puede explicar por qué tenemos unas intuiciones morales y no otras. En el capítulo III trato de mostrar que esas tesis deben tomarse como especulaciones sugerentes (y proyectos interesantes de investigación), pero no como conclusiones sólidas —al menos tal como son presentadas—, fundamentalmente porque las pruebas que se aportan a favor de ellas no logran excluir otras hipótesis alternativas que cambiarían la manera de entender la moral que tiene la neuroética (por ejemplo, dando mayor cabida a la razón o a la cultura, la sociedad y la educación). La historia de las ideas sugiere que a veces solo se llega a una visión ponderada sobre un tema tras una etapa más radicalizada. Creo que las aportaciones descriptivas de la neuroética pueden contener un importante grado de verdad, pero están aún en una «fase de exaltación» y deberán ser matizadas con ingredientes de la visión contraria (racionalista).

Por lo que respecta a la pretensión normativa, esto es, a la posibilidad de que el estudio de la moral desde una perspectiva neurocientífica (o científica, sin más) pueda decirnos qué teoría ética es —normativamente— más acertada o pueda servir para justificar principios o valores morales, en mi opinión no puede superar la clásica objeción (atribuida precisamente a HUME) de que es imposible fundamentar normas exclusivamente en hechos. El capítulo V está dedicado a mostrar que los intentos de autores como CHURCHLAND, HAUSER, CASEBEER y otros de eludir la *Ley de Hume* no son convincentes¹ y, por tanto, respecto de la discusión moral, la neuroé-

¹ Por el contrario, creo que el argumento debido a MOORE conocido como la falacia naturalista contiene una petición de principio, por lo que, aunque esto no demuestre que lo que MOORE quería concluir sea falso, no es un buen argumento contra las pretensiones de las éticas naturalistas.

tica solo puede ofrecer aportaciones a las premisas fácticas de los argumentos normativos, pero no puede por sí sola establecer una conexión válida entre nuestros principios morales últimos y la evolución o la estructura del cerebro. No obstante, como sugeriré en el Epílogo, quizá sí pueda contribuir a comprender el marco o ámbito en el que tienen sentido las exigencias de la moral².

En definitiva, parece que la sombra de HUME se extiende en dos direcciones: una —su emotivismo— favorable a las tesis de la neuroética; otra —la Ley o «guillotina» de Hume— contraria a ellas. En todo caso, es innegable que su obra ilumina gran parte de la discusión actual sobre las relaciones entre la ciencia y la ética.

² Las objeciones que planteo a las tesis descriptivas y normativas de la neuroética podrían, desde luego, ampliarse. Me limito a algunas de las que me han suscitado los trabajos analizados, pero sería posible plantearse otras de carácter más general, por ejemplo sobre la confusión entre *a)* encontrar el correlato cerebral de una función y *b)* explicación de dicha función o sobre el reduccionismo eliminacionista que inspira a las *neuro-disciplinas* (neuroética, neuroeconomía, neuroestética, neuroretórica...) (GARCÍA-ALBEA, 2011).

CAPÍTULO I

LA DISCUSIÓN EN LA FILOSOFÍA

1. LA PREGUNTA

¿Son nuestras opiniones morales fruto de nuestros razonamientos o, por el contrario, son el resultado de intuiciones o corazonadas? Una de las conclusiones que parece apoyar el tipo de investigaciones que se han englobado bajo el rótulo de «neuroética» es que más lo segundo que lo primero. Frente a las concepciones de la ética racionalistas, en la línea de KANT, la neuroética parece dar la razón a cierto intuicionismo moral (aunque muy distinto, como veremos, al intuicionismo filosófico de autores como G. E. MOORE, W. D. ROSS, H. A. PRICHARD, etc.) o al emotivismo moral (esto es, a concepciones de la ética que vinculan los juicios morales con las emociones y los deseos, en la línea de HUME).

La neuroética es una disciplina joven. Suele situarse su nacimiento en un congreso celebrado en San Francisco en el año 2002 dedicado a las relaciones entre la ética y la neurociencia (aunque la expresión «neuroética» ya se venía usando). A partir de ese momento han proliferado congresos, publicaciones, instituciones y cátedras sobre este tema. En realidad, la expresión «neuroética» sirve para dar cuenta de dos tipos de investigaciones, que es útil (aunque no siempre fácil) distinguir (ROSKIES, 2002: BONETE PERALES, 2010: 64; CORTINA, 2010: 131]: la *ética de la neurociencia*, una par-

te de la bioética que trataría de establecer un marco ético para las investigaciones neurocientíficas y sus aplicaciones; y la *neurociencia de la ética*, el estudio de la conducta ética desde el punto de vista de las investigaciones sobre el cerebro. Por ejemplo, son problemas de la ética de la neurociencia los siguientes: si está justificado o no el uso de los descubrimientos neurocientíficos para la mejora de las capacidades mentales o sensoriales de los humanos (el llamado «transhumanismo»); en qué condiciones es legítimo el uso en los tribunales de pruebas basadas en técnicas neurocientíficas (como la prueba P300 o *brainfingerprinting*, que permite determinar si el sujeto miente observando las variaciones en las ondas cerebrales ante ciertos estímulos); qué valor en relación con la atribución de responsabilidad hay que conceder a determinadas disfunciones cerebrales; o si es correcto —y en qué casos— usar técnicas de control de la conducta basadas en conocimientos neurocientíficos. Y son problemas de la neurociencia de la ética los siguientes: la discusión general sobre el libre albedrío y su relación con la responsabilidad; la cuestión de si nuestra actividad cerebral en el momento de tomar decisiones morales apunta más al deontologismo, al consecuencialismo o a una ética de las virtudes; el análisis del papel de la oxitocina o de las llamadas «neuronas espejo» en nuestra conducta ética; o si la neurociencia puede fundamentar conclusiones normativas acerca de la corrección de nuestros juicios morales. La cuestión que he planteado al comienzo y que discutiremos en estas páginas —si nuestros juicios morales proceden de la razón o de corazonadas— es, igualmente, un problema de la neurociencia de la ética.

2. EL EMOTIVISMO DE HUME

La afirmación de que nuestros juicios morales no provienen de la razón, sino de nuestras intuiciones y emociones, puede encontrarse en la filosofía de la moral ya antes del despliegue de la neurociencia. Las posturas de KANT y de HUME pueden tomarse como ejemplo de opiniones antagónicas sobre esta cuestión: HUME afirmó que «nuestro sentido del deber sigue en todo momento el curso común y natural de nuestras pasiones» (HUME, 1981: 708), que «la moralidad es, pues, más sentida que juzgada» (HUME, 1981: 691)

y que «el crimen o la inmoralidad no es un hecho particular o una relación, que puede ser objeto del entendimiento, sino que surge por entero del sentimiento de desaprobación, que, debido a la estructura de la naturaleza humana, inevitablemente experimentamos tras una aprehensión de la barbarie o la traición» (HUME, 1993: 204). Por el contrario, para Kant saber cuál es nuestro deber moral requiere un razonamiento por medio del cual hemos de comprobar si nuestros deseos se ajustan al imperativo categórico: «Para saber lo que he de hacer para que mi querer sea moralmente bueno [...] bástame preguntar: ¿puedes creer que tu máxima se convierta en ley universal? Si no, es una máxima reprobable, y no por algún perjuicio que pueda ocasionarte a ti o a algún otro, sino porque no puede convenir, como principio, en una legislación universal posible» (KANT, 1973: 43). Por ejemplo, «para resolver de la manera más breve la pregunta de si una promesa mentirosa es conforme al deber, me bastará preguntarme a mí mismo: ¿me daría yo por satisfecho si mi máxima — salir de apuros por medio de una promesa mentirosa — debiese valer como ley universal tanto para mí como para los demás? ¿Podría yo decirme a mí mismo: cada cual puede hacer una promesa falsa cuando se halla en un apuro del que no puede salir de otro modo? Y bien pronto me convenzo de que, si bien puedo querer la mentira, no puedo querer, empero, una ley universal de mentir; pues, según esta ley, no habría propiamente ninguna promesa, porque sería vano fingir a otros mi voluntad respecto de mis acciones futuras, pues no creerían ese mi fingimiento, o si, por precipitación lo hicieren, pagaríanme con la misma moneda; por tanto, mi máxima, tan pronto como se tornase ley universal, destruiríase a sí misma» (KANT, 1973: 42-43). De manera que «no puede ser admitido ninguna especie particular de sentimiento con el nombre de práctico o de moral, como sentimiento que precediese a la ley moral y estuviera a su base» (KANT, 1996: 133).

Lo anterior no quiere decir que Kant restara toda importancia al sentimiento moral [que, en algún pasaje, identifica con el «respeto a la ley», aunque es un sentimiento provocado por la razón (KANT, 1996: 134)] o que HUME no vea el espacio de la razón en la moral (que se advierte en su recurso al principio de utilidad), pero sí muestra el énfasis que, a juicio de estos autores, tenía uno u otro elemento en la generación de los juicios morales.