

Neuroética y neuroeducación:

repensando la relación entre las
neurociencias y las ciencias sociales

NEUROETHICS AND NEUROEDUCATION:

RETHINKING THE RELATIONSHIP
BETWEEN NEUROSCIENCE AND
SOCIAL SCIENCES

Daniel Pallarés-Domínguez (Universitat Jaume I de Castelló)
y Andrés Richart (Universitat de València) (eds.)

RECERCA
REVISTA DE PENSAMENT I ANÀLISI
núm. 22

**NEUROÉTICA Y NEUROEDUCACIÓN:
REPENSANDO LA RELACIÓN ENTRE
LAS NEUROCIENCIAS Y LAS CIENCIAS
SOCIALES**

**NEUROÈTICA I NEUROEDUCACIÓ:
REPENSANT LA RELACIÓ ENTRE
LA NEUROCIÈNCIA I LES CIÈNCIES
SOCIALS**

**NEUROETHICS AND NEUROEDUCATION:
RETHINKING THE RELATIONSHIP
BETWEEN NEUROSCIENCE AND SOCIAL
SCIENCES**

DANIEL PALLARÉS-DOMÍNGUEZ (UNIVERSITAT JAUME I DE CASTELLÓ)
y ANDRÉS RICHART (UNIVERSITAT DE VALÈNCIA)
(eds.)

**UJI UNIVERSITAT
JAUME I**

Facultat de Ciències Humanes
i Socials · FCHS
Departament de Filologia
i Sociologia

Any 2018

RECERCA es una revista semestral que se publica periódicamente durante los meses de abril y octubre. Es una publicación basada en la revisión ciega por pares del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I de Castellón. La revista está indexada en: SCOPUS, Sello de Calidad del FECYT, Humanities Source Publications, Fuente Académica Premier, Emerging Sources Citation Index (Clarivate Analytics), Philosopher's Index, Erih-Plus, CIRC (categoría B Área de Ciencias Humanas), e-revist@S, DOAJ, Dulcinea y Latindex.

Direcció: Ramón A. Feenstra Universitat Jaume I
Elsa González Esteban Universitat Jaume I

Secretaria tècnica: Martha Rodríguez Coronel, Maria Medina-Vicent, Universitat Jaume I

Edició a càrrec de: Daniel Pallarés-Domínguez (Universitat Jaume I de Castelló) y Andrés Richart (Universitat de València)

Consell redacció: Victoria Camps Cervera, Universitat Autònoma de Barcelona; Adela Cortina Orts, Universitat de València; John Keane, The University of Sydney; José María García Gómez-Heras, Universidad de Salamanca; Antonio Ariño Villaroya, Universitat de València; José Félix Lozano Aguilar, Universitat Politècnica de València; Mercedes Alcañiz Moscardó, Universitat Jaume I; Domingo García Marzá, Universitat Jaume I; Alfredo Alfageme Chao, Universitat Jaume I; Salvador Cabedo Manuel, Universitat Jaume I; Emilio Martínez Navarro, Universidad de Murcia; Txexu Ausín Díez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas —CSIC— y Eduardo Romanos, Universidad Complutense de Madrid

Consell assessor: Sonia Alonso, Assistant Professor of Government Georgetown University in Qatar; Mauricio Correa Casanova, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; Paul Dekker, Universiteit van Tilburg, Países Bajos; María Das Dores Guerreiro, Instituto Universitário de Lisboa, ISCTE-IUL, Portugal; Félix Duque Pajuelo, Universidad Autónoma de Madrid; Joám Evans Pim, Center for Global Nonkilling, United States; Jerry Hoeg, The Pennsylvania State University, United States; Alain Montclair, IUFM Besançon, Université de France, Francia; Eulalia Pérez Sedeño, Consejo Superior de Investigaciones Científicas —CSIC—; Juana Sánchez Gey, Universidad Autónoma de Madrid; Vicente Sanfélix Vidarte, Universitat de València; José María Tortosa Blasco, Universitat d'Alacant; Ciprian Valcan, Tibiscus University Timisoara, Rumanía; Sonia Reverter Bañón, Universitat Jaume I y Delamar José Volpato Dutra, Universidade Federal de Santa Catarina —UFSC—

Aquest monogràfic ha rebut el suport del Dep. de Filosofia i Sociologia (UJI)

© Del text: els autors i les autores, 2018

© De la present edició: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2018

Edita: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions.
Campus del Riu Sec. Edifici Rectorat i Serveis Centrals. 12071 Castelló de la Plana
Fax 964 72 88 32 <http://www.tenda.uji.es> — e-mail: publicacions@uji.es

ISSN: 1130-6149 — Dipòsit Legal: CS-301-1992

ISSN e: 2254-4135

DOI Número Revista: <http://dx.doi.org/10.6035/Recerca.2018.22>

DOI Revista: <http://dx.doi.org/10.6035/Recerca>

<http://www.e-revistas.uji.es/index.php/recerca>



Aquest text està subjecte a una llicència Reconeixement-CompartirIgual de Creative Commons, que permet copiar, distribuir i comunicar públicament l'obra sempre que s'especifique l'autor i el nom de la publicació fins i tot amb objectius comercials i també permet crear obres derivades, sempre que siguin distribuïdes amb aquesta mateixa llicència. <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/legalcode>

ÍNDIX

Introducción

ENTRE LA NEUROÉTICA Y LA NEUROEDUCACIÓN: LAS FRONTERAS DE LAS NEUROCIENCIAS SOCIALES 7

DANIEL PALLARÉS-DOMÍNGUEZ y ANDRÉS RICHART

Universitat Jaume I / Universitat de València

Artículos

NEUROLÍMITS 15

ÒSCAR LLORENS I GARCIA

IES Vall d'Alba

¿QUÉ MODELO INTERDISCIPLINAR REQUIERE LA NEUROÉTICA? 33

PAULA CASTELLI

Universidad de Buenos Aires y Universidad Torcuato di Tella, Argentina

EL FIN ÉTICO NO NATURALISTA DE LA NEUROEDUCACIÓN 51

JAVIER GRACIA CALANDÍN

Universitat de València

¿DÓNDE ESTÁ EL ERROR? LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VERDAD EN LA NEUROCIENCIA DE A. DAMASIO Y LA FILOSOFÍA DE R. DESCARTES 69

MIGUEL GRIJABA UCHE

Universidad Nacional a Distancia (UNED)

MARCOS MENTALES: ¿MARCOS MORALES? DELIBERACIÓN PÚBLICA Y DEMOCRACIA EN LA NEUROPOLÍTICA 91

PEDRO JESÚS PÉREZ-ZAFRILLA

Universitat de València

EL PAPEL DE LAS EMOCIONES EN LA ESFERA PÚBLICA: LA PROPUESTA DE M. C. NUSSBAUM 111

JOSE MANUEL PANEA MÁRQUEZ

Universidad de Sevilla

ÉTICA DISCURSIVA Y DIVERSIDAD FUNCIONAL 133

MANUEL APARICIO PAYÁ

Universidad de Murcia

**EL PODER DE LA IMAGINACIÓN, DE LA FICCIÓN
A LA ACCIÓN POLÍTICA. IDEOLOGÍA Y UTOPIA
EN LA PERSPECTIVA DE PAUL RICOEUR 153**

CRISTHIAN ALMONACID DÍAZ

Universidad Católica del Maule, Chile

Reseñas de libros

*Educar para sanar: ciencia y conciencia del nuevo
paradigma educativo.* Christian Simón y Jorge Benito.
Reseñado por Josué Brox Ponce 173

*El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética
en los primates.* Franz de Waal. Reseñado por Roger
Muñoz Navarro 178

*Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica
de la temporalidad en la modernidad tardía.* Harmut
Rosa. Reseñado por José Luis López González 184

Entre la neuroética y la neuroeducación: las fronteras de las neurociencias sociales

Between neuroethics and neuroeducation: the frontiers of social neurosciences

DANIEL PALLARÉS-DOMÍNGUEZ* & ANDRÉS RICHART**

UNIVERSITAT JAUME I DE CASTELLÓN / UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

El presente monográfico de *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, titulado «Neuroética y neuroeducación: repensando la relación entre las neurociencias y las ciencias sociales», está formado por ocho artículos de investigación y cuatro reseñas, a través de los cuales se estudian de forma actualizada las relaciones entre las neurociencias y las ciencias sociales. Dentro de las múltiples relaciones que se generan en la conjunción interdisciplinaria de estas dos materias, se destacan especialmente la neuroética y la neuroeducación; sin embargo, temáticamente se acogen perspectivas como la neuropolítica, o la relación entre emoción y razón desde las neurociencias, entre otras.

No cabe duda de que, tras quince años de su nacimiento, la neuroética se ha desarrollado ampliamente como disciplina. Ya no solo se la concibe como una rama de la bioética (Glannon, 2006), sino que desde su vertiente como neuroética fundamental o teórica (Evers, 2010; Levy, 2007), o «neurociencia de la ética» (Roskies, 2002), ha ganado una gran pertinencia normativa y metodológica debido al uso de técnicas neurocientíficas como la fMRI o la electroencefalografía entre otras (Farah, 2011). Esto podría ser en principio

* Este monográfico se inserta dentro de los objetivos del proyecto de la subvención para la contratación de personal investigador en fase posdoctoral [APOSTD/2017/003], concedida por la Consellería de Educación, Cultura y Deporte de la Generalitat Valenciana, y el Fondo Social Europeo. Además, esta contribución se enmarca en los objetivos concretos del proyecto de investigación de Ministerio de Economía y Competitividad titulado: «Neuroeducación moral para las éticas aplicadas» [FFI2016-76753-C2-2-P].

** Este monográfico se enmarca dentro de los objetivos concretos del proyecto de investigación del Ministerio de Economía y Competitividad titulado: «Neuroeducación moral, democracia deliberativa y políticas de desarrollo humano sostenible» [FFI2016-76753-C2-1-P].

muy beneficioso para la interdisciplinariedad científica; no obstante, en numerosas ocasiones se ha malinterpretado esta relación, intentándose sustituir el conocimiento de la filosofía y las ciencias sociales por el conocimiento empírico natural.

En otros trabajos previos de *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, se ha reflexionado sobre los límites de las neurociencias para alcanzar, por ellas mismas y de una manera total, la explicación de las esferas sociales y del comportamiento humano. En efecto, en el monográfico número 13, titulado «Retos actuales de la neuroética» (Conill & Pérez-Zafrilla, 2013), ya se hizo hincapié en la cuestión de la metodología de las neurociencias sociales en este sentido y en las potencialidades de sus nuevos descubrimientos, como la mejora cerebral y la aceptabilidad ética de su aplicación.

La neuroética, como temática, se ha tratado también en el artículo de C. Ortiz de Landázuri (2016): «El error neurocientífico de Descartes, entre Spinoza y Aquinas. El debate entre Damasio y Stump sobre el carácter eliminativo o vitalista del materialismo en la neuroética, neuropolítica y neuroeconomía», perteneciente al monográfico número 18 de la revista. En este artículo se analizaba el dualismo cartesiano respecto a la mente y al cerebro, y se aportaba como posible solución más allá del monismo, un modelo dualista vitalista de integración jerarquizada e interactiva entre ambos.

Pero la neuroética no es la única que se ha desarrollado en estos años, sino que paralelamente a ella han surgido otras disciplinas como la neuroeconomía (Conill, 2012) la neuropolítica (García-Marzá, 2012) el neuromarketing (Feenstra & Pallarés-Domínguez, 2017) o la neuroeducación (Codina, 2015). Todo un conjunto de nuevos campos de estudio en los que se hace imprescindible una reflexión crítica sobre sus planteamientos metodológicos y una mayor perspectiva ética (Cortina, 2012; García-Marzá & Feenstra, 2013). Esta última, la neuroeducación, como campo de estudio propio, ha contribuido al proceso de enseñanza-aprendizaje de una forma general, especialmente en su intento de entender cómo aprende el cerebro humano y analizar presupuestos pedagógicos a la luz de las neurociencias (Ansari *et al.*, 2011; Campbell, 2011). Sin embargo, en este monográfico se cuestiona particularmente la relación entre la neuroética y la neuroeducación, es decir, si sería posible educar moralmente teniendo en cuenta los descubrimientos de las neurociencias. En otras palabras, si facultades sociales como la empatía, las predisposiciones y emociones asociadas a la prosocialidad y el correcto ejercicio de facultades y funciones ejecutivas como la razón o la memoria pueden ser educadas y posibilitar así el desarrollo moral del individuo.

Pero más allá de las posibilidades que podría ofrecer una verdadera neuroeducación moral –por ahora una disciplina en construcción–, este monográfico analiza también otras cuestiones metodológicas más amplias que afectan a todas las neurociencias sociales en general, como el naturalismo, el monismo metodológico o la interdisciplinariedad científica. Desde una perspectiva mayoritariamente teórica y crítica, los artículos del presente monográfico han contribuido a este objetivo.

En primer lugar, el artículo de Òscar Llorens nos remite directamente a uno de los principales problemas de las neurociencias sociales para lograr una interdisciplinariedad científica. Por un lado, al extremo de lo que él considera «neurofilia», es decir, el optimismo prometedor de la neurociencia con respecto a las ciencias humanas y sociales, y, por otro lado, al neuroescepticismo que muchos filósofos han desarrollado al comprobar que solamente son intentos de substituir el saber social por el saber natural. Haciendo un repaso propio de la historia y la filosofía de la ciencia, cuestiona las ventajas e inconvenientes del dualismo y del naturalismo como soluciones a la naturaleza de la consciencia humana. Se destaca la amplia bibliografía analizada, que ayuda sin duda al lector a situarse tanto en los antecedentes inmediatos como en los problemas más actuales de la neurociencia en relación con las ciencias sociales.

En segundo lugar, el artículo de Paula Castelli destaca la cuestión central del monográfico, es decir, el modelo de relación interdisciplinaria que requeriría la neuroética como una disciplina en gran parte filosófica, y aún más si se pretende alcanzar en algún momento una neuroeducación moral basada en ella. Para ello, la profesora de la Universidad de Buenos Aires, analiza dos niveles diferentes de relación entre los argumentos filosóficos y las evidencias empíricas en la neuroética desde una perspectiva teórica —neurociencia de la ética en este caso (Roskies, 2002). Finalmente, descarta el naturalismo como opción, y opta por tener en cuenta la evidencia neurocientífica como explicación parcial pero no total del comportamiento moral.

En tercer lugar, el artículo de Javier Gracia se centra en la neurociencia educativa –*educational neuroscience*– y en él apuesta por la ética como una disciplina clave en el renombrado ya trinomio ‘educación-neurociencia-psicología’ que forma la neuroeducación. Teniendo en cuenta las aportaciones de la neuroética filosófica y, al igual que el artículo anterior, descartando el naturalismo como metodología viable, el profesor de la Universitat de València pretende expandir la neuroeducación a un nuevo enfoque que no se reduzca meramente a la adaptación. Es especialmente interesante, en este sentido, el análisis que realiza sobre cómo entender las evidencias neurocientíficas en el campo de la enseñanza, así como la revisión crítica de autores ya clásicos de

la neuroeducación como P. H. Jones (2011), D. Ansari (2005) o U. Goswami (2004), y de otros más novedosos como J. S. Bowser (2016).

En cuarto lugar, el artículo de Miguel Grijalba supone un análisis exhaustivo de la obra de A. Damasio en relación con una de sus más conocidas obras, como es *El error de Descartes* (2003). El profesor de filosofía de la UNED propone que el error, en este caso, es de Damasio y no de Descartes. Por un lado, su crítica destaca que Damasio se ciñe solamente al nivel antropológico, olvidando la cuestión ontológica sobre el conocimiento, lo que le lleva a cometer la falacia de la objetividad y también una naturalización de la mente. Por otro lado, pone de manifiesto que, a pesar de que el propio Damasio reconoce que no sabemos realmente cómo el cerebro produce la mente —por lo que termina optando por un emergentismo débil—, aun así, en muchas ocasiones identifica las tesis científicistas con las tesis científicas. Sin duda, uno de los puntos más destacables de este artículo es la defensa de Descartes y la argumentación para rechazar el dualismo absoluto basándose en la obra *Las pasiones del alma* (2005).

En quinto lugar, el artículo de Pedro Jesús Pérez Zafrilla aborda la relación entre las neurociencias y las ciencias sociales desde la neuropolítica, centrándose en la cuestión de la traslación terminológica entre ambas. Concretamente, analiza la noción de «marco mental» desde la obra de G. Lakoff (2009) y J. Haidt (2012), comparándola con la noción filosófica de «marco referencial» de Ch. Taylor (1996). Destaca especialmente cómo una parte de la política se enfoca a la manipulación emocional mediante la generación de intuiciones y la activación de marcos mentales. Una democracia a la altura de nuestros tiempos no puede, en opinión del profesor de la Universitat de València, asentarse sobre estos presupuestos, sino que, teniendo en cuenta el mundo moral, debe argumentar también mediante razones sobre la deliberación pública.

En sexto lugar, y siguiendo con el tema de las emociones en el campo de la política, el artículo de José Manuel Panea Márquez analiza de qué forma las emociones se pueden utilizar precisamente para lo contrario de lo que se criticaba en el artículo anterior. Es decir, cómo las emociones pueden contribuir a reforzar la vida democrática. Para ello, el profesor de la Universidad de Sevilla, se centra en la figura de M. C. Nussbaum (2002), especialmente en su tratamiento de las capacidades, y en cómo el valor de la dignidad y el desarrollo humano pueden ayudar a superar las limitaciones del actual sistema contractual democrático.

Por último, y dentro de las posibles temáticas afines, dos artículos completan este monográfico. Por un lado, el profesor de la Universidad de Murcia, Manuel Aparicio Payá, se centra en cómo la ética discursiva de K. O. Apel

(1985) y J. Habermas (2000), propicia un enfoque adecuado para justificar las obligaciones hacia las personas con diversidad funcional. Sin duda, un análisis novedoso dentro de esta teoría ética, que tiene en cuenta, no solo el procedimentalismo kantiano transformado, sino también la ética de la razón cordial de A. Cortina (2009) como estimación de los valores también anclados en la corporalidad. Por otro lado, el artículo de Christian Almonacid Díaz analiza cómo la teoría de la imaginación de P. Ricoeur (1994) no solo se asienta en la literatura, sino que puede contribuir beneficiosamente a la práctica social y a la actividad política, en cuanto entendamos la estructura semiótica de la realidad social.

Como se puede observar a través de la lectura de estos artículos, este monográfico de *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* reflexiona y aporta muchas orientaciones sobre la relación actual entre las neurociencias y las ciencias sociales y humanas, tomando la neuroética y la neuroeducación como pilares centrales, pero abordando también conceptos clave como: la interdisciplinariedad, el naturalismo, la metodología neurocientífica, la relación emoción-razón, el papel de las emociones en la vida política y la esfera pública, o la relación entre mente y cerebro. Pero, si algo tienen en común los artículos además de su temática, es que todos apuestan por una mayor perspectiva ética, ya sea en el tratamiento de las neurociencias sociales, como la neuroeducación o la neuropolítica, o en la deliberación pública y en las relaciones con otros seres humanos.

En consecuencia, las neurociencias pueden contribuir valiosamente al desarrollo de las ciencias humanas –y viceversa– siempre y cuando encuentren un método de relación donde se eviten imposiciones de lo empírico sobre lo social, y donde no se obvie la perspectiva filosófica de reflexión sobre la ciencia, para que así esta no tenga un sentido estrecho, sino amplio.

BIBLIOGRAFÍA

- Ansari, Daniel (2005). Time to use neuroscience findings in teacher training. *Nature*, 437, 26.
- Ansari, Daniel, Coch, Donna & De Smedt, Bert (2011). Connecting Education and Cognitive Neuroscience: Where will the journey take us? *Educational Philosophy and Theory*, 43(1), 37-42.
- Apel, Karl O. (1985b). ¿Límites de la ética discursiva? En Cortina, Adela (ed.). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (233-262). Barcelona: Sígueme.

- Bowers, Jeffrey S. (2016). The practical and principled problems with educational neuroscience. *Psychological Review*, 123, 600-612.
- Campbell, Stephen R (2011). Educational Neuroscience: Motivations, methodology and implications. *Educational Philosophy and Theory*, 43(1), 7-16. doi: 10.1111/j.1469-5812.2010.00701.x.
- Codina, María José (2015). *Neuroeducación en virtudes cordiales. Cómo reconciliar lo que decimos con lo que hacemos*. Barcelona: Octaedro.
- Conill, Jesús (2012). Neuroeconomía y Neuromarketing. ¿Más allá de la racionalidad maximizadora? En Cortina, A. (ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica* (39-64). Granada: Comares.
- Conill, Jesús & Pérez-Zafrilla, Pedro Jesús (eds) (2013). Retos actuales de la neuroética. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 13.
- Cortina, Adela (ed.) (2012). *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*. Granada: Comares.
- Cortina, Adela (2009). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- Damasio, Antonio (2003). *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Editorial Crítica S.L.
- Descartes, René (1622/2005b). *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Edaf, SA.
- Evers, Kathinka (2010). *Neuroética. Cuando la materia se despierta* (Víctor Goldstein, trad.) Madrid: Katz.
- Farah, Martha J. (2011). Neuroscience and neuroethics in the 21st century. En Illes, Judy & Sahakian, Barbara J. (eds.), *The Oxford Handbook of Neuroethics* (761-781). Oxford: Oxford University Press.
- Feenstra, Ramón & Pallarés-Domínguez, Daniel (2017). Debates éticos en torno al neuromarketing político: el avance tecnológico y su potencial incidencia en la formación de la opinión pública. *Veritas*, 36, 9-28.
- García-Marzá, Domingo (2012a). Neuropolítica: una mirada crítica sobre el neuropoder. En Cortina, Adela (ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica* (77-96). Granada: Comares.
- García-Marzá, Domingo & Feenstra, Ramón (eds.) (2013). *Ética y neurociencias: la aportación a la política, la economía y la educación*. Castellón: Servei de Publicacions de la Universitat Jaume I.
- Glannon, Walter (2006). Neuroethics. *Bioethics*, 20(1), 37-52.
- Goswami, Usha (2004). Neuroscience and education. *British Journal of Educational Psychology*, 74, 1-14.
- Habermas, Jürgen (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.

- Haidt, Jonathan (2012). *The righteous mind. Why good people are divided by politics and religion*. Nueva York: Pantheon Books.
- Howard-Jones, Paul (2011): *Investigación neuroeducativa. Neurociencia, educación y cerebro: de los contextos a la práctica* (Pablo Manzano, trad.). Madrid: La Muralla.
- Lakoff, George (2009). *The political mind. A cognitive scientist guide to your brain and its politics*. Nueva York: Penguin Books.
- Levy, Neil (2007). *Neuroethics. Challenges for the 21st Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha Craven (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
- Ortiz de Landázuri, Carlos (2016). El error neurocientífico de Descartes, entre Spinoza y Aquinas. El debate entre Damasio y Stump sobre el carácter eliminativo o vitalista del materialismo en la neuroética, neuropolítica y neuroeconomía. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 18, 107-133.
- Ricoeur, Paul (1994). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Roskies, Adina (2002). Neuroethics for the New Millenium. *Neuron*, 35, 21-23.
- Taylor, John (1996a). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

Neurolimits

Neurolimits

ÒSCAR LLORENS I GARCIA
IES VALL D'ÀLBA. DEPARTAMENT DE FILOSOFIA

Article rebut: 26 de juny de 2017
Sol·licitud de revisió: 5 de setembre de 2017
Article acceptat: 4 de desembre de 2017

Resumen

La neurociència promet explicar asuntos filosòfics, tanto ètics como filosòfics en general, desde la actividad del cerebro. En este artículo nos proponemos exponer el carácter naturalista de la neurofilosofía, enumerar los problemas de esta propuesta, mostrar como una ontología dualista permite tratar estos problemas de forma más eficaz y ofrecer algunas alternativas a tal dualismo.

Palabras clave: Conciencia, dualismo, naturalismo, neurociencia y neuroescepticismo.

Abstract

Neuroscience promises us to explain philosophical issues, from ethics to general philosophy, as brain activity. In this paper we will propose to expose the naturalistic view of neurophilosophy, show many problems of this proposal, how a dualistic ontology helps solve efficiently these problems and provide some alternative views to such dualism.

Keywords: Consciousness, dualism, naturalism, neuroscience and neuroskepticism.

INTRODUCCIÓ

Fou el descobridor de l'ADN qui va formular la sorprenent hipòtesi que la ment, la nostra subjectivitat, es troba al cervell (Crick, 1994). Però la idea no era pas nova, com a poc ja Epicur i l'atomisme consideraven la ment com una composició d'àtoms més lleugers que els altres (Morey, 1984: 81-84). Des de 1990 cap aquí, en l'anomenada dècada del cervell, la neurociència ha anat guanyant popularitat i entusiasme, i s'ha convertit en punta de llança del naturalisme ontològic: si la consciència es pot reduir al cervell o a la seua funció, ara ja només cal ocupar-se dels continguts més intangibles com les desviacions o conseqüències de la neurociència. M'atreveria

a dir que primer fou la neuroteologia, quan Persinger (2010: 808-830) va trobar Déu al cervell. Després li va tocar el torn a la neuroètica, ¿com preguntar-me sobre el bé i el mal si no sóc pas lliure per a prendre decisions? (Schleim & Walter, 2008: 56-61). Caldria potser apostar per una ètica entesa com una moral descriptiva (Churchland, 2011: 174, 187) que es fonamente en intuïcions morals que, pel seu costat, puguen ser vinculades amb llurs correlats neuronals que en serien la causa. També ha estat proposada la neurofilosofia (Levy, 2008: 2) com la possibilitat que la neurociència aporte nova llum sobre el funcionament del cervell quan construeix les intuïcions o idees sobre qüestions ontològiques o, especialment, epistemològiques i que es referisquen a la racionalitat en general. Ara se parla també de neuroeconomia (Klein, 2010: 2) en el sentit de com la neurociència ens podria informar sobre la presa de decisions en quelcom difícilment predible com és l'evolució dels mercats.

En l'actual segona –o tercera– dècada del cervell, es denega el jo amb llur incòmoda subjectivitat i se torna il·lusori, insubstancial, un producte emergent en el més general dels casos, del cervell. Aquest, el cervell, ens enganya (Rubia, 2010: 125-139) fent-nos creure que som quelcom, quan som, realment, una ficció creada per la capacitat neuronal per a generar memòria i consciència (Llinás, 2002: 129ss, 155-156). És l'evolució (Damasio, 2000: 67-68, 70-71; 2006: 17-18, 253, 263ss) el que explica aquest procés, cosa mantinguda també per Dennet (1993: 414-430; 1996: 4-6). És en aquest context que la neurofilosofia i la neuroètica assoleixen protagonisme; si tot és al cervell s'escau una naturalització de l'epistemologia on trobar les bases neuronals per a determinar com es generen les creences; però sobretot una neuroètica (Levy, 2008: 2) que permeta resoldre vells problemes filosòfics com el de la llibertat, l'autonomia, els valors, l'acció racional o la responsabilitat.

Curiosament no se parla mai de neuromatemàtica o neurològica (que no neurologia) i encara menys de neurofísica, neurobiologia o neuroneurociència: en efecte, les matemàtiques, el *modus ponens*, les equacions de Maxwell, la llei de selecció natural o la pròpia idea de neurona, també són al cervell! Podríem buscar el cervell al cervell de la mateixa manera que en busquem els valors? Cal advertir que hom pot concebre la neurofília (Klein, 2010) com un treball de col·laboració per establir les bases neuronals de la conducta, de les idees, la memòria... però també ho és denunciar un programa reduccionista en la neurociència per a tractar de resoldre des de la metafísica naturalista la incomoditat dels problemes relacionats amb la consciència i dels seus continguts no referencials. Una denúncia que no sorgeix *ad consequentiam* per desitjables o no conseqüència de tal onto-

logia, sinó de les enormes limitacions lògiques i empíriques d'aquesta que han dut a encunyar el terme *neuroescepticisme*.

1. MOTIUS PER AL NEUROESCEPTICISME

La neurofília ha generat un neuroescepticisme al si de la pròpia neurociència (Klein, 2010). Hi ha importants raons per a aquest escepticisme, per a sospitar que sota el projecte naturalista de la neurociència, rau en importants llacunes i una sèrie de problemes de soca-rel.

Entre aquests, el primer és la introducció del mateix subjecte en el quefer científic. No se pretenia que els components subjectius foren, almenys com a pretensió, erradicats de l'àmbit de la ciència? La introducció del subjecte com a objecte incorpora per definició aspectes subjectius en la investigació científica de la realitat. Un dels assumptes en què aquesta subjectivitat es manifesta és en els experiments del tipus Libet.

En efecte, Libet mostra l'activació d'àrees del cervell associades a la funció motora unes dècimes de segon abans que el subjecte que actua siga conscient d'haver pres la decisió d'actuar (Roth, 2012: 17; Pauen, 2002: 70). En posteriors estudis (Mele, 2006: 30) s'ha aconseguit predir com actuarà un subjecte fins a 10 segons abans que aquest en siga conscient. Això ha dut alegrement a pensar que la llibertat no existeix (Churchland, 2011: 187) o que cal reinterpretar-la de manera que la llibertat no és pas triar entre diversos futurs possibles, sinó el resultat determinista de la pròpia activitat del cervell (Dennet, 2000: 186).

Alfred Mele (2006: 31) no ho veu tant clar: segons aquest autor aquests estudis no distingeixen adientment entre *intention*, *decision*, *wanting*, *wish* i *urge*, de manera que hom no pot extraure conclusions sobre la llibertat a partir d'aquests. També s'hi ha destacat que del potencial preparatori que mesura l'EEG¹ hom no pot inferir una presa de decisions, que la consciència pot ser gradual o que no és pas el mateix decidir el moment que hem de manejar un o l'altre dit, que deliberar racionalment sobre activitats més problemàtiques (Murillo & Giménez, 2008; Moya, 2012; Pasinato, 2012; Mele, 2006; Klemm, 2010).

Respecte dels experiments en els quals es pot anticipar uns segons abans la decisió de cert subjecte, podem esbossar un senzill experiment mental: Suposem que en una pantalla se li mostra al subjecte la decisió que

1 Electroencefalografia.

prendrà 5 segons més tard, diguem-ne, abans que la prenga. En una sèrie de subjectes se'ls informa en un idioma que no entenen i en l'altra sèrie, en la seva llengua materna. Es demana al subjecte que canvie llur decisió... hom dubta que el resultat seria diferent en ambdues sèries? El que això indica és que la semàntica i, per tant, la consciència participa de la presa de decisions i que, fet i fet, els experiments tipus Libet no poden servir per a refutar la llibertat.

Aquesta conseqüència que defense és una bona notícia per a la ciència. Si hom no poguera ser lliure, difícilment podríem demanar cap tipus de validesa per a la ciència en general i per a la biologia i la neurociència en particular, atès que la possibilitat per triar entre veritat i mentida és una condició transcendental per a la validesa epistemològica i, si la selecció natural i l'adaptabilitat foren els criteris en què el cervell permet la cognició, aleshores la pròpia ciència hi quedaria soscavada. Aquesta important paradoxa que Nagel (2012: 17-18, 71-95) il·lustra, converteix el problema de la consciència i de la mateixa subjectivitat, el problema fort, com els aspectes qualitius de les vivències subjectives o quàlia (Chalmers, 1995: 200-219) de la relació entre ment i cervell, ment i cos, és central, si és que no ho era ja.

Tot i el materialisme prometedor de Levy (2008: 2), per a qui no hi ha dubte que tot és al cervell; el de Dennet (1993: 414-430; 1996: 4-6) que ha anunciat que explicarà la consciència; Churchland (2011: 142) que nega la subjectivitat més enllà de l'activitat del cervell, o de Gazzaniga (2008: 276-308) que redueix tota vivència a la biologia, ara com ara no hi ha un bon model per a la consciència. Això és reconegut per filòsofs clàssics (Bunge, 1981: 121; Ferrater Mora, 1986: 197) o actuals (Dennet, 1993: 280-281, 454-455) o des de la mateixa neurociència (Roth, 2002: 21; Pauen, 2002: 64) de manera que l'explicació naturalista de la realitat és, en el millor dels casos, incompleta: més avant veurem que el problema és més profund. Tampoc hi ha un model generalment acceptat per a la memòria, sinó que alguns defensen una no localització regional (Damasio, 2006: 121-126; Llinàs, 2002: 201-208) i altres que se sumen al contrari, tot i que és pràcticament impossible verificar la validesa d'aquest model (Koch, Quian & Fried, 2013a: 21).

Naturalment, determinar com funciona quelcom bàsic com la memòria hauria de ser una qüestió resolta per la neurociència per a explicar altres qüestions més elementals com ara la consciència, la subjectivitat o el tarannà intencional de la ment (Crane, 2003) i el fet que no hi disposem una bona aproximació alarma sobre la precarietat de la neurociència actual. El problema que subjau, entre d'altres, és una vella disquisició en filosofia de

la ciència: la mesura (Uncapher *et al.*, 2015; Munafò *et al.*, 2017). Les tècniques de neuroimatge² mesuren el metabolisme cel·lular del cervell i els EEG les ones electromagnètiques del cervell. No és ni tan sols imaginable traçar un mapa cerebral complet per a, almenys, vincular estats mentals a estats cerebrals (Kelly, 2010: 25-45). L'explicació de la ment i més encara de la consciència, continua sent inviable.

2. GREUS PROBLEMES DEL NATURALISME

L'explicació de la consciència continua sent inviable des d'ontologies naturalistes. Però aquest no és ni l'únic ni el problema més greu del naturalisme. El naturalisme no ha deixat mai de ser ingenu, ni ha tingut bones alternatives davant els problemes de la verificació, la inducció o la pròpia percepció (Llorens, 2009: 8-12). Tampoc per als problemes del significat com el mateix sentit, els universals, la pragmàtica, les idees sense correlat empíric, la irrenunciable fonamentació epistemològica de les matemàtiques i semblants (Llorens, 2007; 2009, 2012a). Encara menys sobre els problemes del canvi i la pluralitat, la substància i els accidents (Llorens, 2015) i els diferents problemes modals sobre el sentit i verificabilitat de coses que encara no han ocorregut.

Aquests són vells problemes del naturalisme que es resolen, com veurem en el proper punt, renunciant a la metafísica materialista en qualsevol de les seves accepcions –monisme fiscalista, naturalisme, emergentisme...–, tot situant la consciència al centre i assolint-hi una ontologia dualista. Aquesta solució ni és nova ni sorprenent: Plató, Descartes o Husserl ofereixen diferents dualismes en distints períodes de la història de la filosofia. Si la solució fora tant senzilla, hom podria pensar, per què el naturalisme és la filosofia de moda en els països de tradició anglosaxona tot i els problemes que retrau quan és defensat? Respondre a aquest interrogant és una qüestió més aviat de la història de la filosofia que d'una revisió crítica de la neurofília; però podem donar-hi una sèrie de pistes:

En primer lloc, cal recordar com la filosofia de final del segle xx tenia com a protagonista destacat el postmodernisme, de tarannà autorrefutatori i que podia ser fàcilment refutat (Llorens, 2012c). En segon lloc, quan aquesta filosofia s'ha vist inviable, ens hi hem trobat que la fenomenologia, per raons que se m'escapen, no comptava amb una bona acceptació al

2 Com ara la resonància magnètica funcional o la tomografia per emissió de positrons.

món de les ciències naturals. L'opció era apostar pel naturalisme per llur fàcil ancoratge amb aquestes darreres, aprofitant-ne l'èxit i el de la tradició anglosaxona el tarannà empirista de la qual permetia metafísiques més *naïves* i menys crítiques. La naturalització de l'epistemologia, de l'ontologia i de l'ètica serien conseqüències raonables si no fora perquè la metafísica naturalista mai ha pogut enfrontar ni els problemes adés enumerats ni oferir una bona solució a l'escepticisme (Llorens, 2007, 2012a; 2015) ni, encara més greu, s'ha posat davant per davant dels nous problemes a què la física coetània ja ens ha acostumat.

La física i la cosmologia han mostrat una sèrie de problemes en l'àmbit d'allò més menut i d'allò més gran que qüestionen el materialisme³ en tota la seva extensió. Més enllà de la mecànica quàntica i de les seves múltiples interpretacions, tenim cinc models de teoria de supercordes (Davies, 2006: 111, 172; Greene, 2006: 400-451) a integrar una teoria M de la qual hom ignora per complet la seva forma matemàtica i que, probablement, mai podrà ser testada empíricament. La teoria M no garantiria una explicació per al zoològic de partícules actual, ni per a les simetries, la preferència de la matèria a l'antimatèria, la inflació inicial, la matèria obscura o l'energia obscura. Encara menys tindria explicació per a les coincidències còsmiques (Gribbin & Rees, 1991; Davies, 2006; Davies, 1983: 164-217; Lewis & Barnes, 2016). Aquest descomunal conjunt de problemes ha soscavat la noció mateixa de matèria (Davies & Gribbin, 2007; Davies & Gregerssen, 2010) fins convertir-la en quelcom quasi màgic, abstracte, intangible i plàtonic... cosa que es pretén evitar amb la filosofia materialista. Però tenim una magnífica forma de bandejar tots aquests problemes que ja hem esbossat abans: la renúncia al *noumen*.

3. SITUANT LA CONSCIÈNCIA AL CENTRE

Si renunciem a partir d'un món substancial més enllà del que és donat a la consciència, si considerem aquesta com un element fonamental d'una metafísica mínima i si l'entendem com un dualisme ontològic que distingeix idees i fenòmens com a resultat de furgar en la consciència, aleshores, la renúncia esdevé virtut atès que la construcció científica de la realitat s'en-

3 Hom pot argumentar (Liz, 2001: 167-170) que el materialisme no se fonamenta en un concepte prou difícil com el de matèria, sinó en objectes materials com ara una nevera o un codony, molt més tangibles. Però aquesta defensa no evita que els objectes materials, en darrera instància estiguin compostats per partícules o que tinguin un origen en el temps i de l'espai, ambdós assumptes problemàtics com la ciència natural contemporània evidencia.

tén com l'adjudicació d'idees al que ens proporciona l'experiència, i tota problemàtica fa ara referència a com adjudicar aquestes idees (Llorens, 2007, 2009, 2012a, 2015). Considerem el problema del canvi o la pluralitat; per exemple, el platonisme els va resoldre considerant que el món sobre el qual és possible filosofar ni està sotmès a canvi ni és del tot divers. La consciència no és un problema perquè és la realitat fonamental i totes les qüestions científiques anomenades adés com ara les supercordes o l'energia obscura, no són quelcom que puguem conèixer en sí, sinó idees per a capturar fenòmens determinats de manera directa o indirecta (Llorens, 2007, 2012a).

Aquesta captura, és una pesca. Pesquem coses mitjançant idees. Crec que aquesta noció és vàlida per a qualsevol àmbit del saber empíric, des del saber ordinari fins la ciència de qui atribueix la idea de cafetera a un fenomen o qui ho fa amb el camp de Higgs:

La pesca de hechos mediante ideas que realiza la conciencia es una propuesta desde nuestra metafísica dualista; la razón y la ciencia quedan a salvo. Si, en cambio, pretendemos meter la razón y la conciencia como productos de la naturaleza entonces pasan varias cosas: En primer lugar los primeros principios se ven amenazados, en particular el principio de identidad jamás se cumple en una naturaleza concebida como cambio permanente. En segundo lugar la razón y la ciencia pasan a ser consecuencias de la selección natural y por tanto no instrumentos para la verdad, sino instrumentos para la supervivencia, aunque verdad y supervivencia pudieran coincidir, ya no hay garantía para ello. En tercer lugar la propia conciencia precisa de una explicación que se antoja difícil desde cualquier materialismo, desde el más monista hasta el pluralismo emergentista: el carácter simbólico, autorrecursivo, no computable, intangible y no local de la conciencia (Llorens, 2016) hacen su tratamiento desde el naturalismo lo más parecido a una quimera. Finalmente los elementos subjetivos de aquélla (Chalmers, 1995) son, por definición, algo ajeno a la ciencia y no pueden ser explicados por ésta (Llorens, 17).

En ficar-hi la consciència com a entitat substancial, no sols no queda lloc per a una explicació atès llur tarannà fonamental, sinó que permet el tractament dels objectes de l'experiència des d'un punt de vista noemàtic conservant la racionalitat i resolent les paradoxes en tant que tota epistemologia és una conformació ontològica en la mesura que s'assignen idees a fenòmens l'estructura darrere dels quals queda irresolta i fora de les possibilitats de la raó. Què és el temps, l'espai, la matèria? Com és possible el canvi i la pluralitat? Com resoldre el problema de Sorites? Amb la renúncia d'anar més enllà del que podem fenomenològicament parlar: amb l'adjudicació d'idees de manera que es permeta assolir el fenomen mitjançant idees de manera no contradictòria. El temps i l'espai són maneres de trac-

tar les coses físiques. Les coses físiques són processos, substàncies, la matèria pot ser allò donat a l'experiència, per exemple.

Res nou en aquesta proposta? No pas: recorda a Plató, a Descartes, a Kant, a Husserl... tots ells han apostat per algun tipus de dualisme. Ací aportem una sèrie de raons per a fer memòria de les raons per a la metafísica dualista.

4. RAONS PER AL DUALISME

Hi ha una sèrie de raons filosòfiques per al dualisme, de nou i vell encuny, que després completarem amb cert suport empíric des de la pròpia neurociència. Són aquestes:

- a) La consciència és ontològicament prèvia al món, al no haver-hi consciència no hi ha donació de món (Husserl, 2002: 7, 29, 52-57, 81-85) ni interrogació pel món (Descartes, 2007: 132-138).
- b) La negació del dualisme metafísic condueix de nou al dualisme metafísic: el cervell crea la consciència; des de la consciència ens interroguem pel món i ens el representem i tal representació difereix del món. Per tant, món i món donat constitueixen un nou dualisme... que és el que es volia negar (Llorens, 2009: 8-12).
- c) En cas que poguérem traçar el mapa complet del cervell amb tots els seus processos quan aquest representa una rosa, una emoció o una intenció, tal mapa seria tal mapa del cervell: no seria pas el cervell ni la rosa ni el sentiment ni l'emoció. Això constitueix una asimetria essencial que no pot ser assenyalada i que emfatitza l'ontologia dualista (Fisette, 2007: 209-210).
- d) Atès que el significat no és la referència ni l'ús (Strawson, en Parkinson, 1976: 95-130), o tractem el problema semàntic en tant que contingut eidètic de la consciència o no és possible una determinació del sentit. El significat és el resultat d'assignar una idea a un fenomen salvant l'autonomia ontològica de les veritats matemàtiques i lògiques (Penrose, 1991: 107-135; 2007: 65-66, 433-443).
- e) En la versió materialista de la consciència no hi ha llibertat. Si no hi ha llibertat no podem triar entre veritat i mentida. Si no ho podem fer, la ciència no és possible. La racionalitat no funciona si no és independent d'un cervell dissenyat per selecció natural per a sobreviure (Nagel, 2012: 17-18, 71-95). Si hi ha raons per a qualsevol temati-

zació de la consciència, aquestes coimpliquen necessàriament una metafísica dualista.

- f) La intel·ligència que sent (Zubiri, 2001: 35, 97, 226) ens situa davant un dels problemes forts (Chalmers, 1995: 200-219) de la consciència. Si hom pretén resoldre aquests problemes de la subjectivitat des d'una ontologia materialista (Dennett, 1993: 414-430; 1996: 4-6) aleshores la subjectivitat s'introdueix en la ciència, fet que representa un camí intransitable.
- g) L'autoconsciència o consciència de tenir consciència representa un problema de recursivitat per al monisme reduccionista. Un estat de consciència associat a un estat neuronal determinat requereix un altre estat neuronal determinat que assolisca el rol de ser conscient de ser conscient. Però aquesta consciència de tenir consciència pot també convertir-se en tenir consciència de tenir consciència de tenir consciència i així *ad nauseam*, la qual cosa és problemàtica si hom no planteja una filosofia dualista.
- h) Si la consciència és un producte del cervell, aleshores ha de ser computable. Penrose demostra que això no és possible (1991: 117-121; 2007: 21-228, 392-424), per tant, la consciència no és producte del cervell (Llorens, 2009: 4-5).
- i) Si el cervell ens enganya (Rubia, 2010) aleshores enganya quelcom diferent d'ell.

5. RECOLZAMENT EMPÍRIC

El dualisme psicofísic compta amb suport experimental. Dit d'una manera més exacta, hi ha una sèrie de fenòmens que s'expliquen adientment mitjançant un model dualista de la consciència. La correlació entre els estats mentals i els estats neuronals no està en discussió (Beauregard & O'Leary, 2007: 101-180); en efecte un poderós argument a favor d'algun monisme psicofísic és com l'experiència mostra de forma irrevocable la relació entre malalties, lesions o estimulacions d'aquesta o aquella àrea del cervell i el comportament, o entre aquest i l'activitat cerebral tant electromagnètica com bioquímica. Com hom pot defensar algun tipus de dualisme coherent amb aquesta circumstància? El model del cervell com a transmissor, receptor o filtre de la consciència pot ser una resposta que, lluny de ser *ad hoc*, es remunta a Plató i gaudeix de certa ressonància en l'actualitat (Hawkins, 2011; Tressoldi *et al.*, 2016; Van Lommel, 2012: 225-369; Beauregard & O'Le-

ary, 2007: 126-180). En aquest model, el cervell, lluny de produir la consciència, la capta, la redueix, la situa al món físic; els racionalistes moderns van dedicar bona cosa d'esforços a mirar d'explicar aquesta relació.⁴ Ara bé, ¿per què introduir una nova substància al món complicant aquest en contra de les indicacions que la filosofia de la ciència disposa en nom d'Ockham? El model del cervell com a filtre no seria defensable si no disposàrem de l'escaient rerefons experimental.

El rerefons experimental suportat per un model dualista de la realitat que situa la consciència com a element fonamental és variat i plenament reconegut per la ciència més ortodoxa.⁵ Voldria enumerar-lo:

- a) Tota teoria de l'acció racional, de l'ètica a la tècnica, de la mateixa experimentació científica a l'economia, suposa una causació des de la consciència al món físic de complicada explicació per als diferents monismes fisicalistes.⁶
- b) Els fenòmens placebo i nocebo (Beauregard i O'Leary, 2007: 140-150; Kaptchuk, 2010; 2016: 2017) són instàncies extremes de com la consciència pot generar efectes concrets al món físic. El primer es refereix a la capacitat de la ment per a causar millores en determinades malalties, el segon per atenuar o fins i tot anihilar l'efecte terapèutic habitual. Tot i que hi ha formes plenament materials de tractar ambdós assumptes, cap explicació és possible sense recórrer a l'element semàntic i conscient i, per consegüent, a una entitat no local que genera un efecte local.
- c) La lucidesa terminal (Greyson *et al.*, 2012) és un fenomen molt curiós on pacients amb el cervell greument impedit per la malaltia d'Alzheimer o diferents tumors, recuperen la consciència i el seny poc abans de morir, la qual cosa, naturalment, és inconsistent amb el cervell com a causant de la consciència.
- d) El fet que hi ha pacients amb només mig cervell (Stafford, 2014; Pulsifer *et al.*, 2004) o gairebé sense cervell (Feuillet *et al.*, 2007, Lorber, 2007) és suficient per a qüestionar una part central de la

4 No ignorem que el principal obstacle per als models dualistes és el de la interacció que mereix molt més lloc i dedicació del que podem oferir ací. En tot cas apuntarem que no és més problemàtic introduir una nova força al cosmos com ara la voluntat que proposar altres quatre forces fonamentals —cinc si hi afegim l'antigravetat—, un ventall de partícules, antimatèria, energia obscura o onze dimensions addicionals.

5 No parlarem ací de fenòmens no locals de consciència per evitar el risc que la ciència normal hi tinga sospites.

6 Per una exposició de les limitacions del monisme fisicalista en la seva versió més sofisticada, l'emergentisme, vegeu Llorens (2017).

neurociència en general i no sols aquella part que pretén explicar la consciència.

- e) La meditació transcendental feta per experts permet dur el cervell a ones sense quasi consciència a voluntat (Zeidan, 2015; Bhasin *et al.*, 2013; Bullock, 2017), a reduir estrès, pressió arterial o modificar la massa cortical (Lazar *et al.*, 2005) o a augmentar la temperatura corporal en disset graus (Wallia, 2016).
- f) Tot i que sovint s'assolia (Roser & Gazzaniga, 2004, en Morsella *et al.*, 2015: 8; Rubia, 2010: 290-302) que la partició del cervell fins el cos callós donava lloc a dues consciències divises, uns altres estudis (Bayne, 2008; Pinto, 2017; Nagel, 1971) argumenten que la unitat de la consciència hi roman, cosa difícilment argumentable si la consciència fora producte del cervell i aquest tinguera dos hemisferis independents.

6. UN PARELL D'ALTERNATIVES AL DUALISME

Les posicions naturalistes presenten interessants alternatives al reduccionisme característic del segle XIX. En general, el model identitari entre cervell i ment o la consciència com a epifenomen, sense cap poder causal, ha perdut força al si del naturalisme, que ha evolucionat cap a postures que concedeixen més protagonisme a la complexitat de la consciència. Si bé els dualismes han de concebre el cervell com a mediador entre consciència i matèria, el naturalisme pot arribar a tematitzar certa identitat pròpia al pensament sense renunciar al fet que aquest siga un producte del cervell o un tret essencial de la realitat. En el primer cas parlariem d'algun tipus d'emergentisme, en el segon, d'alguna mena de panpsiquisme.

La consciència com a realitat emergent ha estat proposada durant el segle XX (Bunge, 1981: 41, 44-45; 2011: 237; Ferrater Mora, 1986: 56-57, 70), però ara com ara ha assolit una enorme complexitat i perimetria (Liz, 2001: 25) explicar la consciència tot i els advertiments d'Arana⁷ (2015: 19-40; 153-204) sobre la no consecució d'aquest objectiu. Tot i que potser alguns autors no s'hi sentirien purament emergentistes, la consideració sistèmica de la realitat d'on emergeixen noves formes d'organització material arran de llur base física i química, en especial quan s'hi parla de la vida o de la pròpia consciència, tret fonamental de l'ontologia emergentista, sembla un

⁷ Per a problemes de l'emergentisme consulteu Llorens, 2017.

tret habitual en el nou naturalisme. Alguns dels nous fisicalismes no reduccionistes arriben a proposar que «els fisicalistes no necessiten defensar que la consciència haja de ser física. Poden reconèixer que hi ha [...] fantasmes en la màquina, consciència ectoplàsmica...»⁸ (Brook & Akin, 2005: 419) però en general creuen que la consciència es pot explicar arran llur substrat físic tot i que no hi és reduïble com a l'inflacionisme de Block (2006: 1-2), o el naturalisme no reduccionista (Murphy, 2017; Augustine, 2017).

Més trencadora és l'opció del panpsiquisme, segons el qual la consciència és una propietat fonamental de la natura igual que la càrrega o l'espín. Aquesta opció podria resoldre els *hard problems* de la consciència (Goff, 2017). Matloff (2016) opina que l'ontologia panpsiquista podria ser fins i tot testable i esdevenir científica. No és l'únic, Wheeler, Koch, Haisch o Tononi simpatitzen amb aquesta idea (Perry, 2017). En tot cas, les opcions naturalistes semblen desnaturalitzar-se –o, si més no, desmaterialitzar-se– una mica a mesura que miren d'acceptar la consciència com a realitat significativa.

CONCLUSIONS

La neurociència no està suficientment desenvolupada per a substituir l'ètica ni la filosofia, la reducció o tematització dels assumptes ontològics o epistemològics a elements neuronals no està justificada i hi ha motius per a romandre escèptic al respecte: la mateixa filosofia naturalista i la neurociència puntera semblen concedir aquest extrem. Podem anomenar *neurofília* l'optimisme prometedor consistent en el fet que la neurociència esdevindrà rellevant per a tematitzar continguts filosòfics, i *neuroescèpticisme* la sospita al voltant de tal possibilitat. La neurofília es pot explicar tal volta pel tarannà materialista de la filosofia de principis de segle arran de la pèrdua de presència del postmodernisme en l'activitat filosòfica, això és especialment notable en la filosofia anglosaxona i, atès l'impacte de l'anglès i la cultura angloparlant arreu del món, podríem dir que el materialisme, naturalisme, fisicalisme i corrents semblants tenen un pes específic notable més enllà de l'àmbit on la filosofia analítica va desenvolupar-se.

A més, l'èxit del naturalisme s'explica també per la possibilitat d'ubicar els assumptes filosòfics al si de la ciència en tant que aquesta pressupose una metafísica materialista, sovint no confessada. Però aquesta metafísica

⁸ Traducció pròpia.

no sols és coimplicada per la ciència, ni formal ni empírica, ni natural ni social, sinó que és altament problemàtica. Fonamentar la realitat en allò material complica la racionalitat del món, qüestiona la pròpia ciència, dona ales a l'escepticisme i el postmodernisme, impedeix la introducció d'allò eidètic i de la pròpia consciència en la construcció racional de la realitat, no resol el problema del significat i, en suma, atorga a la realitat un tarannà paradoxal i sovint contradictori. Davant l'ontologia monista del materialisme, un dualisme metafísic que situe la consciència com a element fonamental de la realitat i, per tant, no reductible a unes altres instàncies resol els problemes de l'epistemologia si introduïm un altre dualisme ontològic que mostre com pesquem fenòmens mitjançant idees.

Els avantatges dels sistemes dualistes han estat exposats amb èxit al llarg de la història de la filosofia i ací hem aportat una síntesi dels arguments que hom pot emprar per defensar-los. La mateixa neurociència pot aportar algun tipus de suport experimental per al dualisme metafísic –millor que psicofísic– en la mesura que fenòmens ben estudiats per la ciència poden rebre una explicació conseqüent amb tal dualisme.

Hi ha, amb tot, algunes idees naturalistes per fer front a la qüestió, bé en termes d'emergentisme, bé de panpsiquisme. Entre els autors que aposten per una mena de panpsiquisme que atorga a la consciència un lloc privilegiat en qualsevol ontologia, trobem científics de primera magnitud com ara David Bohm, Roger Penrose, Max Tegmark, Paul Davies o Cristoff Koch, el principal deixeble de Crick amb qui, paradoxalment, obríem aquest article per exposar-ne la imatge de la consciència reduïda a activitat del cervell.

BIBLIOGRAFIA

- Arana, Juan (2015). *La consciència inexplicada*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Augustine, Keith (12 de setembre de 2017). Dissatisfaction with many arguments for and against dualism [Blog de The Secular Outpost en Disqus]. Retrieved from: https://disqus.com/home/discussion/theseccularoutpost/dissatisfaction_with_many_arguments_for_and_against_dualism/?utm_source=reply&utm_medium=email&utm_content=read_more#comment-3449567930. [Consultat 18 de setembre de 2017].
- Bashin, Manoj & Dusek, Jeffery (2013). Relaxation response induces temporal transcriptome changes in energy metabolism, insulin secretion and inflammatory pathway. *PLOS ONE*, 1 de maig.

- Beauregard Mario & O'Leary, Denyse (2007). *The spiritual brain*. Nova York: HarperOne.
- Block, Ned (2006). Consciousness, philosophical issues about. *Enciclopedia of Cognitive Science*. Retrieved from: <http://onlinelibrary.wiley.com/book/10.1002/0470018860>. [Consultat 18 de setembre de 2017].
- Bullock, Grace (2017). Meditators have younger brains. *Mindful*. 6 de març.
- Bayne, Tim (2008). The unity of consciousness and the split-brain syndrome. *The Journal of Philosophy*, 105(6), 277-300.
- Bunge, Mario (2011). *El problema mente-cerebro*. Madrid: Tecnos.
- Bunge, Mario (1981). *Materialismo y ciencia*. Barcelona: Ariel.
- Brook, Andrew & Akins, Kathleen (2005). *Cognition and the brain. The Philosophy and Neuroscience Movement*. Cambridge.
- Chalmers, David (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3), 200-219.
- Churchland, Patricia (2011). *Braintrust. What neuroscience can tell us about morality*. Nova Jersey: Princeton University Press.
- Crane, Tim (2003). The intentional structure of consciousness. En *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford.
- Crick, Francis (1995). *The astonishing hypothesis*. Nova York: Simon & Schuster.
- Davies, Paul (1983). *God & the new physics*. Nova York: Simon & Schuster Paperbacks.
- Davies, Paul (2006). *The Goldilocks enigma*. Nova York: Mariner Books.
- Davies, Paul i Gribbin (2007). *The matter myth*. Nova York: Simon & Schuster Paperbacks.
- Davies, Paul & Gregersen, Niels H. (2010). *Information and the nature of reality. From physics to metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Damasio, Antonio (2000). Creación cerebral de la mente. *Investigacion y Ciencia*, gener.
- Damasio, Antonio (1996/2006). *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.
- Dennett, Daniel (1996). Facing backwards on the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 3(1), 4-6.
- Dennett, Daniel (1993). *Consciousness explained*. Londres: Penguin.
- Dennett, Daniel (2000). *La libertad de acción*. Barcelona: Gedisa.
- Descartes, René (2007). *Discurs del mètode*. Barcelona: Edicions 62.
- Ferrater Mora, José (1986). *El ser y la muerte*. Barcelona: Planeta-Agostini.

- Feuillet, Lionel (2007). Brain of a white-collar corker. *The Lancet*, 370, 9583, 262.
- Fisette, Denis (2007). La fenomenología frente al problema del déficit en la explicación de la conciencia. En Moreno, César (ed.). *Filosofía y realidad virtual* (91-117). Saragossa: PUZ.
- Gazzaniga, Michael (2008). *Human. The science behind what makes us unique*. Nova York: HarperCollins.
- Goff, Philip (2017). The case for panpsyquism. *Philosophy Now*, agost/septembre, 2017.
- Greene, Brian (2006). *El universo elegante*. Barcelona: Planeta.
- Greyson, Bruce & Nahm, Michael (2012). Terminal lucidity: a review and a case collection. *Archives of Gerontology and Geriatrics*, 155, 138-142.
- Gribbin, John & Rees, Martin (1991). *Coincidencias cósmicas*. Madrid: Pirámide.
- Hawkins, Stephen (2011). William James, Gustav Fechner and early psychophysics. *Frontiers in Physiology*. 4 oct.
- Husserl, Edmund (2002). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Husserl, Edmund (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza.
- Kaptchuk, Ted (2017). Certainty of genuine treatment increases drug responses in intellectually disabled patients. *Neurology*. 88, 1912-1918.
- Kaptchuk, Ted (2016). Open-label placebo treatment in chronic low back pain: a randomized controlled trial. *PAIN*. 0 1-7.
- Kaptchuk, Ted (2010). Placebos without deception: A randomized controlled trial in irritable bowel syndrome. *PLoS One*, 5, 12.
- Kelly, Edward & Kelly, Emily (2010). *Irreducible mind*. Nova York: Rowman & Littlefield.
- Koch, Christof & Quian, Rodrigo (2013a). El archivo de la memoria. *Investigacion y Ciencia*, abril.
- Koch, Christof & Quian, Rodrigo (2013b). Brain cells for grandmother. *SA*, febrer.
- Koch, Christof (2013). A neuroscientist's radical theory of how networks become conscious. *Wired*, 14/11/13.
- Klein, Eran (2010). Is there need for clinical neuroskepticism? *Neuroethics*. doi 10.1007/s12152-010-9089-x.
- Klemm, William (2010). Free will debates: simple experiments are not so simple. *Advances in Cognitive Psychology*, vol. 6, 47-65.

- Lazar, Sara & Kerr, Catherine (2005): Meditation experience is associated with increased cortical thickness. *Neuroreport*, 28 de novembre, 16(17): 1983-1987.
- Levy, Neil (2008). Introducing neuroethics. *Neuroethics*, 1, 1-8. doi: 10.1007/s12152-008-90077.
- Lewis, Geraint & Barnes, Luke (2016). *A fortunate universe*. Cambridge.
- Liz, Manuel (2001). *La vida mental de algunos trozos de materia*. Salamanca: Asociación Cultural Factórum.
- Llinás, Rodolfo (2002). *El cerebro y el mito del yo*. Bogotá: Norma.
- Llorens, Òscar (2014). Apunts per a una filosofia de la natura. En Grimaltos, Tobies, Rychter, Pablo, i Aguayo, Pablo Andrés (eds). *XXe Congrés València de Filosofia*, València: Universitat de València, 304-321.
- Llorens, Òscar (2015). Dues ontologies per a la mort. En *III Congrés Català de Filosofia*. Palma: UIB.
- Llorens, Òscar (2009). El error como garantía ontológica. *Eikasia: Revista de Filosofía*, 24. *Realidad Virtual*.
- Llorens, Òscar (2017). Emergentisme splunge. En Calvo, Patrici, i Medina-Vicent, Maria (eds.). *Mirades intersubjectives en la filosofia actual*, València: Universitat de València, 345-350.
- Llorens, Òscar (2012a). Hacia una metafísica mínima. En Murillo, I (ed.). *La filosofía primera*. Madrid: Diálogo Filosófico, 99.
- Llorens, Òscar (2017). ¿Hay algo así como una cafetera? (pendent d'acceptació).
- Llorens, Òscar (2012b). La circular idea de Darwin. En Casaban, Enric, i Serra, Xavier (eds.). *II Congrés Català de Filosofia*. Sueca: Afers-Universitat de Valencia, 293-300.
- Llorens, Òscar (2012c). Raons per la raó. En Casaban (ed.). *XVIIIe Congrés Valencià de Filosofia*. Valencia: Universitat de Valencia-Universitat Jaume I, 449-462.
- Llorens, Òscar (2007) Reflexiones cartesianas a propósito de The Matrix. En Moreno, César (ed.) *et al. Filosofía y realidad virtual*. Saragossa: PUZ, 403-416.
- Lorber, John (2007). Is your brain really necessary?. En *Sciencemag*, 27 d'abril.
- Matloff, Gregory (2016). Can panpsyquism become an observational science? *Journal of Consciousness Exploration & Research*, 7(7).
- Mele, Alfred (2006). *Free will and luck*. Nova York: Oxford University Press.

- Morey, Miguel (1988). *Los presocráticos; del mito al logos*. Barcelona: Montesinos.
- Morsella, Ezequiel & Godwin, Christine (2015). Homing in on consciousness in the nervous system: an action-based synthesis. *Cambridge University Press* (en premsa).
- Moya, Carlos (2012). Llibertat i neurociència. En Casaban, Enric, i Serra, Xavier (eds.). *II Congrés Català de Filosofia*. Sueca: Afers-Universitat de València, 73-82.
- Munafò, Marcus & Nosek, Brian (2017). Manifesto for reproducible science, *Nature*, 10 gener.
- Murphy, Paul Austin [18 d'agost de 2017]. Is David Chalmers' hard question unanswerable? [Paul Austin Murphy's Philosophy] Retrieved from <http://paulaustinmurphypam.blogspot.com.es/2017/08/is-david-chalmers-hard-question.html>
- Murillo, José Ignacio & Giménez-Amaya, José Manuel (2008). Tiempo, conciencia y libertad: consideraciones en torno a los experimentos de B. Libet y colaboradores. *Acta Philosophica*, 11, 17, 291-306.
- Nagel, Thomas (1971). Brian bisection and the unity of consciousness. *Synthese*, 22, 396-413.
- Nagel, Thomas (2012). *Mind and cosmos*. Nova York: Oxford.
- Parkinson, George Henry (1976). *La teoría del significado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pasinato, Loris (2012). Hacia una nueva interpretación de los experimentos de Libet: refutando la idea de una consciencia inútil. En Casaban, E. (ed.) *XIXè Congrés Valencià de Filosofia*. València: Universitat de València-Universitat Jaume I, 185-198.
- Pauen, Michael (2002). Cerebro y libre albedrío. *Mente y Cerebro*, 01/2002.
- Penrose, Roger (1991). *La nueva mente del emperador*. Barcelona: Mondadori.
- Penrose, Roger (2007). *Las sombras de la mente*. Barcelona: Crítica.
- Perry, Philip (2017). The universe may be conscious, say prominent scientists. *Big Think*, 25/06/2017.
- Persinger Michael & Saroka, Kevin (2010). The electromagnetic induction of mystical and altered states within the laboratory. *JCER*, octubre, vol. 1, issue 7. 808-830
- Pinto, Yair (2017). Split brain does not lead to split consciousness. *UVA*, 25 de gener.

- Pulsifer, Margaret (2014). The cognitive outcome of hemispherectomy in 71 children. *Epilepsia*, març 45(3), 243-254.
- Roth, Gerhart (2002). Bases nerviosas de la conciencia. *Mente y Cerebro*, 01/2002.
- Rubia, Francisco José (2010). *El cerebro nos engaña*. Madrid: Booket.
- Schleim, Stephan & Walter, Henrik (2008). Neuroética. Las técnicas de formación de imagen inducen la sospecha de que nuestros juicios morales podrían fundarse en intuiciones emocionales más que en procesos racionales. *Mente y Cerebro*, 32/2008.
- Stafford, Tom (18 de desembre de 2014). Can you live a normal life without half a brain? En BBC. Retrieved from <http://www.bbc.com/future/story/20141216-can-you-live-with-half-a-brain> [Consultat 18 de setembre de 2017].
- Tressoldi, Patricio & Facco, Enrico (2016). Emergence of qualia from brain activity or from an interaction of protoconsciousness with the brain: which one is the weirder? Available evidence and a research agenda. *ScienceOpenResearch*, 16 agost.
- Uncapher, Melina & Boyd-Meredith, Tyler (2015). Goal-directed modulation of neural memory patterns: implications for fMRI-based memory detection. *Journal of Neuroscience*, 3 juny.
- Van Lommel, Pim (2012). *Consciencia Más allá de la vida*. Girona: Atalanta.
- Wallia, Arjun (2016). Harvard goes to the Himalayas. *CE*, 1 de març.
- Zeidan, Fadel (2015). Mindfulness meditation trumps placebo in pain reduction. *Journal of Neuroscience*, 11 de novembre.
- Zubiri, Xabier (2001). *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza.

¿Qué modelo interdisciplinar requiere la neuroética?

Which interdisciplinary model does neuroethics require?

PAULA CASTELLI

CENTRO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS DE BUENOS AIRES. UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES Y UNIVERSIDAD TORCUATO DI TELLA

Artículo recibido: 2 de julio de 2017

Solicitud de revisión: 19 de septiembre de 2017

Artículo aceptado: 19 de noviembre de 2017

Resumen

En este trabajo se analizan dos modos paradigmáticos en que en la actualidad se comprende la relación entre las disciplinas que se encuentran implicadas en la tarea de la neuroética, en su carácter de neurociencia de la ética. Particularmente se critica la forma que toma la interdisciplinariedad en estos dos modelos. En el primer caso se señala que la tarea de reflexión filosófica no da lugar a que la evidencia neurocientífica pueda modificar de modo importante los presupuestos teóricos en que se funda tal reflexión. En el segundo caso, por el contrario, el papel dado al componente empírico, necesario a la neuroética, obtura la reflexión ético-filosófica.

Palabras clave: Neuroética, neurociencia de la ética, naturalismo ético y normatividad

Abstract

In this paper, I analyze two paradigmatic contemporary ways of understanding the relation between the disciplines involved in neuroethics. In particular, I criticize the form interdisciplinarity takes in these two models. It is pointed out that, according to one of these, the philosophical reflection does not allow neuroscientific evidence to influence in any significant way the theoretical presuppositions of that reflection. According to the second model, on the contrary, the role of the empirical component, essential to neuroethics, rather blocks the ethical and philosophical reflection.

Keywords: Neuroethics, Neuroscience of ethics, Ethical naturalism and Normativity.

...supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro; tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que pudiera implicar lógicamente tal juicio.

Conferencia sobre ética
L. WITTGENSTEIN

1. UN POCO DE HISTORIA

La neuroética surgió como disciplina hace una década y media. Suele considerarse como evento fundacional la conferencia «Neuroethics: Mapping the Field», impartida en 2002 en San Francisco y, si bien se registran algunos usos del término en escritos anteriores, solo a partir de allí ha tomado el sentido con que lo usamos hoy, es decir, para dar cuenta de un campo disciplinar nuevo (Marcus 2004; Illes 2003; Racine 2010). Aquella conferencia, de la que participaron especialistas de muy diversas disciplinas –neurocientíficos, pero también psicólogos, religiosos, filósofos– se había planteado como meta «proyectar los límites, definir la problemática y plantear las preguntas iniciales apropiadas para un campo que sondea las implicancias éticas del avance en la ciencia del cerebro» (Safire, 2004).

Este sondeo de «implicancias éticas» puede leerse de dos modos distintos y, de hecho, poco después, ese mismo año, aparecía un artículo de Adina Roskies en el que esta autora distinguía dos «ramas» dentro de este nuevo campo: la ética de la neurociencia y la neurociencia de la ética, que se corresponderían respectivamente con una neuroética aplicada y una neuroética teórica (Roskies, 2002).¹ Si bien esta autora ha reconocido en trabajos posteriores que tal distinción es controvertida y que puede cues-

1 Podemos encontrar autores que establecen otro modo de dar cuenta de los diversos órdenes de investigación en el interior de la neuroética, como es el caso de Northoff (2009), quien distingue entre una neuroética empírica y una neuroética teórica, o Salles y Evers (en prensa) quienes convierten en compleja esta distinción y proponen una distinción tripartita en la que incluyen también una neuroética conceptual. Sin embargo, a los fines de lo que nos interesa discutir en este trabajo, nos parece que la clasificación que establece Adina Roskies resulta más clara.

tionarse su alcance, ha resultado una distinción sumamente influyente (Roskies, 2016).

La primera de estas ramas no difiere en gran medida de una bioética dedicada específicamente a las cuestiones que surgen como efecto de las nuevas tecnologías que permiten investigar y modificar el cerebro humano de modos en que nunca antes había sido posible. Así, por ejemplo, en el ámbito de la neurología clínica recogería los debates en torno a la muerte cerebral, el estado vegetativo, los estados de mínima conciencia, entre otros. En el ámbito de la investigación sobre el cerebro surgirán cuestiones respecto de la posibilidad de violar la privacidad de los contenidos mentales de los sujetos de investigación, o las posibles aplicaciones de ciertos descubrimientos en áreas como por ejemplo la potenciación cognitiva o la potenciación moral de los individuos. Ciertamente, esta rama de la neuroética implica novedades a nivel disciplinar respecto de otras bioéticas, dada la especificidad del cerebro, pero no es radicalmente distinta de lo que hace la bioética en otros ámbitos, e incluso hay quienes han cuestionado si es necesaria esta delimitación de subdisciplinas dentro de la bioética (Parens & Johnston, 2007; Evers *et al.*, 2017).

En su segunda acepción, la neuroética consistiría en una neurociencia de la ética. Aquí sí vemos una gran novedad y, tal vez, un campo disciplinar novedoso, pues tiene por objeto el dar cuenta, a partir de una evidencia neurocientífica aportada por las nuevas tecnologías como la resonancia magnética funcional (fMRI), el electroencefalograma cualitativo (qEEG) o la magnetoencefalografía (MEG), del modo en que estos datos sobre el funcionamiento del cerebro humano impactan en nuestro conocimiento acerca de cuestiones morales, sociales y culturales. Particularmente, una rama de la neurociencia, la neurociencia cognitiva, ofrecería explicaciones científicas de relevancia para comprender fenómenos tales como el juicio moral, la agencia moral, la toma de decisiones, la formación del carácter y, en general, la moralidad como fenómeno social (Greene, 2014; Cortina 2011; Joyce 2008).

Mi intención en este trabajo es examinar dos modelos o estilos disciplinares en que se ha desarrollado la neuroética como neurociencia de la ética en los pocos años que tiene de existencia para notar que hay ciertos presupuestos implícitos en estas formas de encarar la cuestión que hacen difícil comprender el papel de la filosofía en el concierto interdisciplinario que supone esta nueva área de conocimiento. Es claro que la neuroética se anuncia, desde su mismo nombre, como un campo de estudio interdisciplinario, en el cual, desde distintos ámbitos, se aporta a un conocimiento

multifacético y global del fenómeno moral. Mi pregunta aquí es la siguiente: ¿cuál es el modelo metodológico desde el cual debemos pensar la interdisciplinariedad en la neuroética teórica? ¿No hay ciertos modos de pensar esta relación que podrían implicar que la neuroética no es una disciplina filosófica sino más bien una cierta posición dentro del ámbito de la ética? Específicamente una postura naturalista-reductiva sostiene que cuando conozcamos más en detalle el funcionamiento cerebral daremos con la «verdadera teoría ética» y podremos descartar las demás como paradigmas anticuados y erróneos, tal como sostiene Gazzaniga (2005).

Al recorrer los *papers* y libros en temas de neuroética nos encontramos con estos dos modelos de cooperación que, por otra parte, han comenzado a ser objeto de crítica en los últimos años (Salles & Evers, en prensa; Giordano, 2011). Ninguno de ellos nos resulta plenamente satisfactorio para pensar la relación entre evidencia neurocientífica y reflexión ética que habría de darse en la neuroética en tanto campo interdisciplinario. Si bien estos dos modelos no son los únicos que encontramos, considero que caracterizan a una parte importante de los trabajos producidos en los últimos años.² Mostraré ambos modelos de interdisciplinariedad, las falencias que veo en ellos y luego trataré de proponer, de un modo muy general, lo que creo que debería ser otro modo de interrelación entre ética y neurociencias que considero más fructífero y que permite pensar que la neuroética pertenece efectivamente al campo de la reflexión filosófica.

2. EL MODELO DE LA NEUROÉTICA FILOSÓFICA

Un primer modelo es aquel en el cual la evidencia neurocientífica es usada como soporte de una teoría ética particular, asumida como válida por razones teórico-filosóficas con anterioridad e independencia de los datos empíricos aportados por la neurociencia. En su capítulo «Neuroética y ética del discurso», Adela Cortina (2014) sigue este camino al cuestionarse sobre si es posible encontrar un modelo de neuroética que nos permitirá hacer un tránsito válido del «es cerebral» a un «debe moral» propio de nuestro tiempo. Este «deber» al que se desea articular con el dato empírico neurocientífico lleva implícito ya una serie de conceptos éticos que lo

2 Por ejemplo, Álvarez-Díaz (2013) propone tres modelos de interrelación entre neurociencia y ética a los que nombra como neuroescepticismo, neurorreduccionismo y neurocriticismo. Sin embargo, en cuanto a los caracteres que resultan relevantes para nuestro análisis, tanto el neurocriticismo como el neuroescepticismo, con distinto énfasis, son formas en que se plasma el modelo que nosotros llamaremos de la neuroética filosófica.

fundamentan y a los que, desde esta perspectiva, no se está de ningún modo dispuesto a renunciar, como demuestran las siguientes palabras:

...nos preguntábamos si puede darse el paso deductivo del «es» cerebral al «debe» moral [...] La conclusión es que ese paso no puede darse, entre otras razones, porque del «es» cerebral pueden surgir consejos de prudencia, pero no deberes morales, entendiendo por «moral» el tipo de exigencia que se plantea en el nivel posconvencional en el desarrollo de la conciencia social, que es al que ha accedido nuestro tiempo, como se plasma en declaraciones e instituciones (Cortina, 2014: 188).

Así, por ejemplo, los derechos humanos o la existencia de una dignidad humana son puntos de partida para el análisis filosófico que tienen que ser articulados con los conocimientos que aporta la neurociencia respecto de las bases neurales –que según esta corriente no habría que confundir con fundamentos– de la moralidad humana. En una perspectiva similar, pero partiendo de que la distinción entre hechos y valores no puede ser dejada de lado, Thomas Buller sostiene que «lo que la neurociencia no puede hacer, y no debería estarle permitido hacer, es reemplazar las cuestiones normativas con las científicas» (Buller, 2006: 64).

Desde el punto de vista metodológico, la neuroética así entendida haría uso de las herramientas propias de la filosofía y, en particular en el caso de Cortina, de las de la ética del discurso, mientras que el dato que aporta la ciencia del cerebro cumple el papel de corroborar la validez, tanto de esta metodología como de los conceptos teóricos con los que trabaja, en la medida en que resultan compatibles con esos datos empíricos. En un artículo de 2013, Cortina lo pone en los siguientes términos:

Una neuroética fundamental no puede contentarse con sacar a la luz las bases de la conducta moral, sino que debe preguntarse también por el fundamento de la obligación moral, en la medida en que no puede obviar la pregunta por la validez de los juicios morales. Ciertamente, uno de los temas tradicionales de la ética es el de la fundamentación de la moralidad, y ninguna propuesta filosófica pone en duda que para atribuir una conducta moral a un ser éste debe contar con unas bases corporales, entre las que se encuentra la posesión de un cerebro y un sistema nervioso, articulados con el resto del cuerpo. Pero no es lo mismo «base» que «fundamento», no es lo mismo «condición necesaria» que «condición suficiente» (Cortina, 2013: 129).

Podría afirmarse, sin embargo, que no hay aquí un conocimiento efectivamente construido de modo interdisciplinario sino, en todo caso, un diálogo entre disciplinas mutuamente ajenas en el que se trata de determinar si están o no hablando sobre lo mismo, si los datos que aporta una de ellas son relevantes y hasta qué punto para las explicaciones teóricas que for-

mula la otra.³ Así, por ejemplo, es importante para este modelo determinar si estas dos disciplinas (neurociencia social y ética) están trabajando sobre un mismo plano, el de dar con las bases neurales de la moralidad o si cada una tiene tareas claramente diferentes en tanto la moralidad no es la ética. En este sentido, esta forma de interdisciplinariedad a la que hemos llamado neuroética filosófica se define por la segunda opción, en la medida en que la ética, como reflexión filosófica sobre el fenómeno moral, no puede sino ser tarea de la filosofía, con independencia de lo que el dato biológico nos aporte respecto de las formas que puede adquirir o ha adquirido evolutivamente la moralidad humana (Conill, 2017; Cortina, 2013).

Creo que es apropiado el nombre de neuroética filosófica para esta tarea, en tanto se trata de una reflexión ético-filosófica que enmarca y da sentido a los descubrimientos sobre el modo en que las conductas humanas descansan en mecanismos neurales. En esta forma de relacionar dato empírico y reflexión ética, las neurociencias son reconocidas como una fuente de información relevante con la que la reflexión filosófica cuenta a la hora de proveer explicaciones teóricas, tal como lo han sido a lo largo de la historia, y lo siguen siendo, muchas otras disciplinas como la psicología, la lingüística, la antropología. Podría hacerse una analogía con el modo en que el adjetivo *filosófico* es usado para dar cuenta de la antropología filosófica. También allí, la filosofía aporta una serie de conceptos que son relevantes para pensar la cuestión humana, pero no se trata de ningún modo de una empresa interdisciplinaria entre la antropología científica y la filosofía. De igual modo, creo que este modelo de relación entre ética y neurociencia no es interdisciplinario en un sentido fuerte.⁴

3. EL MODELO DE LA NATURALIZACIÓN

Un segundo modelo para pensar esta interdisciplinariedad, al que llamaré *modelo de la naturalización* y que otros, como Álvarez Díaz (2013), llaman *neurorreduccionismo*, podría describirse del siguiente modo: existen ciertos conceptos con los que ha trabajado tradicionalmente la ética

3 En un sentido semejante, Alfredo Marcos habla de una relación de colaboración entre ética y neurociencia, a lo que llama neuroética en «modo-co» y por la que aboga frente a otro modo de relación entre estas disciplinas en el que la neurociencia sustituiría a la ética filosófica (Marcos, 2015).

4 Por supuesto no estamos negando que haya dentro de esta perspectiva profesionales del ámbito de las neurociencias junto con filósofos colaborando unos con otros. Lo que intentamos analizar es el modelo dentro del cual se da tal colaboración y la concepción de la neuroética que está presupuesta en ella.

–juicio moral, deliberación, responsabilidad moral o libertad, deber, normatividad– y lo que permite la evidencia neuro, según este modelo, es ver de qué modo el referente de estos conceptos se «encarna» en el funcionamiento cerebral. Si el neurocientífico cognitivista encuentra que no hay anclaje cerebral para cierto concepto, las teorías en las que estos conceptos resulten centrales tendrán que ser descartadas por no tener apoyo en la evidencia empírica (Gazzaniga, 2005).

Joshua Greene podría ser considerado un exponente de esta forma de entender la tarea de la neuroética. En su trabajo «The Secret Joke of Kant's Soul», por tomar solo un ejemplo dentro de su vasta producción en el tema, se propone argumentar, a partir de premisas empíricas, fundadas en evidencia disponible, en las que se afirma que los juicios deontológicos se basan en respuestas emocionales luego racionalizadas. Los juicios morales de corte consecuencialista, en cambio, involucran razonamiento moral genuino, de donde se seguiría que las teorías éticas normativas de carácter deontológico deberían ser puestas en duda (Greene, 2008). Nuestro reproche al argumento de Greene se centra en que realiza con demasiada rapidez y poca prudencia el paso inferencial de lo que puede observarse a partir de imágenes cerebrales (básicamente fMRI)⁵ a la lectura de tales imágenes en clave de conceptos teóricos que describen fenómenos mentales tales como la emocionalidad o el juicio deontológico, para inmediatamente agregar una nueva inferencia que pasa de esta interpretación de la imagen a la afirmación normativa de que deben ser puestas en duda las teorías éticas de corte deontológico.

Desde el punto de vista metodológico, lo que parece estar sucediendo aquí es que, en primera instancia, aun cuando se reconoce que se asumen ciertas posiciones teóricas frente a otras por razones de orden filosófico –por ejemplo, que «deontológico» y «consecuencialista» son clases naturales psicológicas–, se identifican estos conceptos con ciertos elementos identificables en las imágenes cerebrales como si pudieran correlacionarse uno a uno. Pues no es lo mismo sostener que se iluminan ciertas zonas del cerebro al realizar cierta tarea, que decir que se realiza un juicio deontológico, se activan ciertas emociones o se evalúan consecuencias.

En segunda instancia, se derivan consecuencias normativas a partir de hechos determinables empíricamente, movimiento que exige al menos algún tipo de respuesta a la posible acusación de estar cometiendo la falacia

5 Estas evidencias surgen de las investigaciones que Greene junto con Haidt llevaron a cabo sobre el funcionamiento cerebral en el contexto de resolución de dilemas morales, publicadas en varios artículos a comienzos del milenio (Greene & Haidt, 2002).

naturalista. Greene sostiene que el hecho de tener evidencia de que los juicios deontológicos son efecto de intuiciones morales de carácter emotivo, que surgen en nosotros como efecto del particular recorrido evolutivo de la especie humana, invalida toda ética deontológica en tanto tal. Parece que en este caso la neurociencia cognitiva despeja a la ética de las ilusiones que la reflexión ética filosófica ha generado. ¿Es necesaria en este modelo la ética como reflexión filosófica? Parece no serlo, dado que el estudio de la naturaleza dará respuesta no solo a cuáles son de hecho los modos humanos de razonamiento moral, sino también a la pregunta por cuál es la justificación correcta de estos razonamientos.

Dentro de este modelo de la neuroética naturalizada, podemos tomar otro caso ejemplar. Patricia Churchland, en su libro *El cerebro moral*, muestra cómo las hormonas, en particular la oxitocina y la vasopresina, pueden dar una explicación última de las emociones sociales, que compartiríamos con muchos otros mamíferos gregarios. Sobre la base de estas emociones sociales⁶ –pero naturales–, Churchland cree poder explicar de manera completa la moralidad humana. Según ella, de hecho, toda normatividad se reduce a emociones que no pueden fundar sino normas prudentiales que nos permiten satisfacer nuestras necesidades biológicas como especie y que, a lo largo de la historia evolutiva, han tomado formas cada vez más complejas y sofisticadas. Así, por ejemplo, Churchland hipotetiza sobre las razones de la reacción positiva y de apego que se genera en la madre cuando un bebé imita conductas o gestos y sugiere que se origina en que la mímica funciona como un cohesionador social –entre otras cosas porque permite ver al otro como parecido a nosotros y eventualmente permite predecir que tendrá conductas semejantes a las que tendríamos nosotros. Churchland infiere entonces que:

El componente neural relacionado que sospecho que refrenda esta dinámica es el siguiente: la imitación por parte de los muy jóvenes es una señal temprana de una corteza frontal que se desarrolla con normalidad, algo necesario en todos los mamíferos, especialmente los altamente sociales. La chimpancé madre o Rhesus o humana no tiene por qué ser consciente de esa señal. Sólo tiene que responder a la imitación como un rasgo atractivo de sus pequeños [...] La actuación imitativa predice que el bebé tiene los recursos neuronales para aprender lo que necesita para sobrevivir, especialmente en el mundo social, pero también en otros ámbitos. Más concretamente, un bebé que pueda imitar tendrá un cerebro social normal. Si el resto de los elementos son normales, una capacidad de aprendizaje social normal es un buen indicativo de que el niño prosperará, y por tanto merece la pena invertir en ello –hablando en términos biológicos (Churchland, 2012: 175).

6 Hablo aquí de emociones sociales entendiendo por tales aquellas que nos llevan a establecer lazos sociales y no en el sentido de que tengan su origen en el plano social.

Evidentemente se trata de un modelo en el cual la clave está dada por cierta pretensión naturalizadora. Carece por tanto de sentido, según Churchland, hablar de normatividad en cualquier otro sentido que no sea este de normas prudenciales. Todo imperativo categórico no sería más que un imperativo hipotético que la naturaleza ha disfrazado, con mucha astucia.

Sin embargo, creo que esta perspectiva corre el riesgo de llevar a una suerte de quietismo político. ¿Cómo podríamos en este modelo compatibilizar ciertos ideales como por ejemplo la necesidad de lograr la igualdad de géneros con la naturalización de las formas que adquiere la sociabilidad en nuestro tiempo? Si resulta biológicamente exitoso –y de hecho así ha sido para la especie humana a lo largo de milenios– que haya división sexual del trabajo, cosa que Churchland puede explicar con el hecho de que biológicamente las mujeres están mejor preparadas que los hombres para cuidar a la cría dado que todo su sistema hormonal la dispone a ello, ¿por qué tal forma de organización social tendría que cambiar?

Pero hay una cuestión que me parece aún más problemática que esta tendencia implícita al sostenimiento del *status quo*, considero que es una cuestión que surge en el planteo metodológico de este «modelo de la naturalización» y que se encuentra ligada con el hecho de que se toma al dato científico como puro, plenamente objetivo y neutral,⁷ incontaminado de teoría. En este modelo, entonces, la evidencia empírica así entendida determina de modo completo la teoría ética, que toma la forma de una etología, más que el de una ética. En estas circunstancias, la neuroética pierde el estatuto de disciplina filosófica, con lo cual no habría aquí tampoco interdisciplinariedad.

4. ¿QUÉ FORMA DE INTERDISCIPLINARIEDAD ADMITE UNA DISCIPLINA FILOSÓFICA?

Si la neuroética desde su mismo origen se constituye como interdisciplinaria o multidisciplinaria (Farah, 2010; Evers 2010; Racine, 2010), y la ética como disciplina filosófica es parte de las especialidades de las que aquella se nutre, se vuelve necesario pensar cuál es el modo en que una disciplina filosófica puede aportar fructíferamente en su interrelación con

7 La cuestión de los sesgos sexistas en las investigaciones de neurociencia social ha sido largamente discutida por la neuroética feminista en los últimos años, mostrando justamente la importancia de analizar los conceptos con los que la ciencia trabaja en la medida en que estos reproducen sesgos y valoraciones implícitas que impactan en los resultados de estas investigaciones (Fine, 2010; Salles & Evers, 2014; Reverter, 2016).

otras disciplinas no filosóficas, sin perder su carácter específico y sin ser subsumida en otros campos del saber. Pues si esto pasara no sería la neuroética un campo de discusión genuinamente interdisciplinario y, por tanto, no podría nutrirse de los saberes que son propios de cada una de las ramas que en ella se encuentran.

Para desarrollar esto con mayor detalle comencemos por dar una descripción más o menos amplia de lo que podemos entender por *disciplina filosófica*. Evidentemente definir de modo preciso en qué consiste la tarea filosófica es algo notoriamente difícil y controvertido y que excede, por lo tanto, en mucho las pretensiones de este trabajo. Sin embargo, podemos tomar algunas consideraciones que han sido desarrolladas en el ámbito de la metafilosofía para pensar los modos en que la filosofía se relaciona con otras disciplinas, y en especial con las diversas disciplinas científicas. Sven Ove Hansson define a la *filosofía* por el tipo de metodología específica que emplea, la cual incluye «el uso sistemático de contraejemplos, definiciones precisas y análisis conceptual y análisis lógico de la validez de los argumentos» (Hansson 2008: 476).⁸ Podemos agregar a esto que en toda disciplina filosófica siempre queda abierta la posibilidad de sostener distintas tesis en relación con la cuestión de la que se ocupa la disciplina. La discusión filosófica en sí misma presupone esto en la medida en que lo que se pide es que se presenten argumentos racionales que sustenten la posición adoptada, los que eventualmente pueden incluir datos empíricos, con lo que de todos modos no se salda la cuestión de manera concluyente. David Lewis lo planteaba, hace algunas décadas, en estos términos:

Las teorías filosóficas nunca son refutadas de modo concluyente (O casi nunca. Gödel y Gettier pueden haberlo hecho.) La teoría sobrevive a sus refutaciones –a un precio. Argle [personaje del diálogo *Holes*] ha dicho qué es lo que hacemos en la argumentación filosófica: calculamos el precio. Tal vez eso es algo que podemos resolver de manera más o menos concluyente. Pero cuando todo está dicho y hecho, y todos los argumentos complicados, las distinciones y los contraejemplos se han descubierto, presumiblemente todavía tendremos que hacer frente a la pregunta de qué precio vale la pena pagar, cuáles teorías están en un equilibrio creíble, cuáles son las consecuencias inaceptablemente contraintuitivas y cuáles son las aceptablemente contraintuitivas (Lewis, 1983: x).

8 En cuanto a la potencialidad de la filosofía para articularse con otras disciplinas, Hansson considera que «las herramientas y metodologías desarrolladas en filosofía son útiles tanto en otras disciplinas académicas como en la sociedad en general. Los filósofos pueden contribuir en discusiones complejas, por ejemplo, clarificando el sentido de los conceptos centrales, separando las cuestiones normativas de las empíricas, y distinguiendo entre diferencias lingüísticas y sustanciales en las posiciones en disputa» (481).

Ciertamente no hay palabra final o argumentación concluyente en ninguna disciplina filosófica. Prácticamente no podemos encontrar ninguna tesis filosófica que no pueda ser sostenida hoy día, aunque sí es cierto que hay períodos de «hibernación» de ciertas posiciones con las matizaciones y puestas al día necesarias. Por ejemplo, luego de que la ética de la virtud parecía no tener mucho para decir frente a la ética deontológica o a los planteos utilitaristas, en el siglo xx, A. McIntyre (1981) o E. Anscombe (1958) han reformulado aquella posición como una respuesta válida ante la pregunta por el bien moral. Podemos estar o no de acuerdo con esta postura, pero sin duda tiene un lugar en la discusión ética y bioética contemporánea. Una ontología monista⁹ o la reintroducción de los poderes causales como elementos básicos en la ontología, y el intento de explicación de las causas en términos de que tales poderes podrían ser otros ejemplos que permiten ver que, en una disciplina filosófica, en este caso en la metafísica, siempre es posible volver a sostener posiciones que en cierto momento se consideraron perimidas (Molnar, 2002; Mumford & Anjum, 2011).

A lo largo de la historia pueden aparecer tesis nuevas respecto de la problemática propia de una disciplina, por ejemplo, en la ética, en la filosofía política o en la metafísica. En muchos casos estos cambios suelen ir ligados a la aparición de desarrollos científicos que nutren a la filosofía de evidencias novedosas frente a las cuales se hace necesario repensar cuestiones y marcos conceptuales que históricamente han sido pensadas a partir de la experiencia de sentido común.¹⁰ Puede incluso suceder —o al menos se puede argumentar en favor de que tal cosa ha sucedido— que un determinado problema filosófico mute o incluso se desvanezca por un tiempo. Pero lo que parece no ser aceptable es que una disciplina filosófica nos obligue a adoptar, por la naturaleza misma de la disciplina, como punto de partida una tesis robusta respecto del problema del que se ocupa. Mi punto es que el modelo de interdisciplinariedad al que he nombrado como modelo de la naturalización nos presenta a la neuroética justamente como una disciplina en la cual, para empezar, tenemos que aceptar un punto muy fuerte a nivel teórico: la moralidad es reductible a sus bases neurales. Pareciera que entendida de este modo la neuroética supone la aceptación de que los datos o evidencias aportados por la neurociencia

9 Estrictamente lo que se llama ‘monismo de prioridad’ —es decir, la tesis de que hay una única cosa fundamental— es una tesis que tiene actualmente seguidores (Schaffer, 2010).

10 Por ejemplo, la filosofía del espacio y el tiempo fue revolucionada por la teoría de la relatividad, o la filosofía de la percepción sensible por los desarrollos en psicología y fisiología.

explicarán de manera completa el fenómeno moral, pasando incluso por alto que nunca hay dato puro, evidencia sin teoría. Tal vez esta exigencia de la neuroética así entendida explique, en parte, la desconfianza con la que muchos filósofos la miran, pues parece exigirnos asumir desde un principio una posición naturalista y reduccionista, para luego cerrar la discusión.

Para que la neuroética tenga estatuto filosófico es necesario que quede algo por discutir una vez que demos con las bases neurales de la moralidad, e incluso algo por discutir antes de dar con ellas. Pero para hacer esto es necesario que la empresa misma comience de otro modo. No se puede tratar simplemente de la búsqueda de datos empíricos que expliquen conductas humanas. Volviendo a tomar a Churchland como ejemplo, podemos ver que lo que ella hace es tomar la estructura teórica de la biología, con términos teóricos tales como «cambios evolutivos», «selección natural», «genes», etc., y a partir de ese marco interpreta los datos aportados por la neurociencia que le permitirían dar cuenta de la moralidad. Pero ¿si se trata de dar cuenta de la moralidad, los datos de nivel empírico no deberían *amoldarse* según la estructura teórica de la ética?

Como vemos, la relación entre la evidencia neurocientífica y la reflexión filosófica plantea una serie de cuestiones que merecen atención, como la de si es posible la integración de las metodologías científica y filosófica, y de qué modo o cuál de estas disciplinas tiene mayor autoridad y prioridad epistemológica en la discusión de las cuestiones (Farisco, Evers & Salles, 2016).

Para dar respuesta, aunque más no sea parcial y preliminar, a algunas de estas cuestiones podemos resumir nuestra posición en relación con el tipo de contribución de la ética en el desarrollo de la neuroética como sigue: muy esquemáticamente podemos pensar que tanto la psicología cognitiva como la neurociencia cognitiva y la neurología aportan datos empíricos, evidencia empírica, que tiene que funcionar como «materia prima» para la tarea teórica del filósofo. Este ha de prestar atención a tal información, evaluará su relevancia y usará de ella para argumentar en favor de una cierta construcción teórica, o incluso encontrará argumentos por los cuáles el dato empírico puede no ser relevante en ciertos casos, de acuerdo con una determinada teoría ética o con determinadas conceptualizaciones metaéticas.¹¹ Es decir, la evidencia ha de volver necesario para el filósofo

11 La «neuroética conceptual» propuesta por A. Salles y K. Evers (en prensa) y la «neuroética pragmática» que plantea J. Shook y J. Giordano (2016), con sus particularidades, podrían tomarse como ejemplos de este tipo de modelo interdisciplinario.

argumentar tanto por qué y de qué modo el dato ocupa un lugar en la teoría como por qué no tiene relevancia, en caso de que esto fuera así.

Podríamos intentar dar una lista no exhaustiva de algunas de las tareas que suponen una perspectiva filosófica en el interior de la neuroética.

En primer lugar, aclarar y definir de modo preciso los conceptos a partir de los cuales se diseñan las investigaciones neurocientíficas, para poder determinar las implicancias de los resultados que se siguen de tales investigaciones. Un ejemplo en el que se pueden notar los malentendidos a los que da lugar la falta de análisis filosófico han sido las conclusiones a las que arriba Benjamin Libet a partir de sus experimentos referidos a la temporalidad de la toma de conciencia ante una elección, y a los que pone en relación con el libre arbitrio (Libet 1999). Si bien posteriores experimentos neurocientíficos han invalidado las conclusiones de Libet,¹² puede argumentarse que tales experimentos no ponían, en verdad, en cuestión la libertad de la voluntad sino una concepción particular de esta, aquella que identifica libertad con indeterminación, posición que, por otra parte, tiene muy pocos seguidores en el ámbito filosófico (Bouger & Chalmers, 2014). Un análisis conceptual adecuado, así como el conocimiento del desarrollo histórico de tal concepto, permitirían investigaciones neurocientíficas más fructíferas.¹³

En segundo lugar, interpretar la evidencia aportada por la investigación en neurociencia cognitiva tendiente a explicar el comportamiento moral para determinar de qué modo tales evidencias se compatibilizan o armonizan con las distintas teorías éticas. Vuelvo aquí a recordar la observación de David Lewis, citada más arriba, respecto de la imposibilidad de agotar plenamente la discusión entre teorías filosóficas, incluso a partir de datos empíricos.

En tercer lugar, identificar y deslindar el carácter descriptivo del carácter prescriptivo presente en las investigaciones neurocientíficas es también una tarea filosófica propia de la neuroética. Tal como señalan J. Shook y J. Giordano, «el modo en que la neurociencia de la ética recomienda ajustes en nuestras concepciones del yo, la moralidad y la sociedad necesariamente involucra importantes cuestiones normativas y éticas» (2014: 2). Una neuroética que pretenda aportar una mera descripción del «modo en

12 Una revisión bibliográfica al respecto se presentó en el IV Congreso Internacional de Bioética de Valencia (Costa Alcaraz *et al.*, 2016).

13 El tipo de trabajo que hace Neil Levy (2011 y 2012) podría ejemplificar este tipo de análisis que permite aclarar y precisar los conceptos éticos y metaéticos implícitos en las investigaciones neurocientíficas.

que los humanos hacen las cosas» encubre su carácter prescriptivo bajo una fachada de convencionalidad cultural no reconocida como tal.

CONCLUSIÓN

La neuroética presenta en la actualidad un interesante desafío para pensar de qué modo es posible la interdisciplinariedad en un campo en el que se cruzan la ciencia empírica y la filosofía. A lo largo de este trabajo hemos tratado de distinguir dos modelos metodológicos en que se ha plasmado esta relación disciplinar en los trabajos de importantes neuroeticistas y señalamos las dificultades y tensiones que se plantean en esos dos modelos para articular los aportes que la ética y la neurociencia social pueden hacer para una mejor comprensión de la moralidad y de los conceptos éticos y metaéticos.

En relación con el primer modelo, el de la neuroética filosófica, señalamos que más que un conocimiento surgido de una genuina interdisciplinariedad consiste más bien en tomar aquellos datos que son relevantes para fundamentar una teoría ética particular a la que se considera válida con independencia de tal evidencia.

En cuanto al modelo de la naturalización, sostenemos que no da lugar a una relación fructífera entre disciplinas porque asume desde el comienzo que el dato científico agota la discusión acerca de la cuestión ética, e identifica además el plano descriptivo con el normativo.

Finalmente, presentamos algunos lineamientos generales para pensar en qué puede consistir la tarea de reflexión ético-filosófica en el interior de la neuroética, pensada esta como un campo genuinamente interdisciplinar.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Arleen Salles y a Ezequiel Zerbudis por los comentarios y sugerencias que hicieron a versiones previas de este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez-Díaz, Jorge Alberto (2013). Neuroética como neurociencia de la ética. *Revista de Neurología*, 57, 374-82.

- Anscombe, Gertrude E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1-19.
- Berker, Selim (2009). The Normative Insignificance of Neuroscience. *Philosophy & Public Affairs*, 37, 293-329.
- Bourget, David & Chalmers, David (2014). What do philosophers believe? *Philosophical Studies*, 170(3):465-500.
- Buller, Tom (2006). What can neuroscience contribute to ethics? *Journal of Medical Ethics*, 32, 63-4.
- Churchland, Patricia (2012). *El cerebro moral*. Barcelona: Paidós.
- Conill Sancho, Jesús (2017). ¿Tiene arraigo en el cerebro la libertad? *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 73(276), 493-514.
- Cortina, Adela (2011). *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (2013). Ética del discurso: ¿un marco filosófico para la neuroética? *Isegoría*, 48, 127-48.
- Cortina, Adela (2014). Neuroética y ética del discurso. En Salles, Arleen & Evers, Kathinka, *La vida social del cerebro*. México DF: Fontamara.
- Costa-Alcaraz, Ana María, Ruiz-Ripoll, Ada I. & Vázquez-Costa, Juan Francisco (2016). Aportaciones de las neurociencias al razonamiento moral. IV Congreso Internacional de Bioética: Bioética y Razonamiento Moral. Valencia.
- Evers, Kathinka (2010). *Neuroética: Cuando la materia se despierta*. Buenos Aires: Katz.
- Evers, Kathinka, Salles, Arleen & Farisco, Michele (2017). Theoretical Framing of Neuroethics: The Need for a Conceptual Approach. En Racine, Erik & Aspler, John, *Debates About Neuroethics. Advances in Neuroethics* (89-107). Cham: Springer.
- Farah, Martha (2010). *Neuroethics: An Introduction with Readings*. Cambridge: MIT Press.
- Farisco, Michele, Evers, Kathinka & Salles, Arleen (2016). Big Science, Brain Simulation, and Neuroethics. *AJOB Neuroscience*, 7(1), 28-30.
- Fine, Cordelia (2010). *Delusions of Gender: How Our Minds, Society, and Neurosexism Create Difference*. Nueva York: W. W. Norton.
- Gazzaniga, Michel (2005). *The Ethical Brain*. Nueva York: Dana.
- Giordano, James (2011). Neuroethics: Traditions, tasks and values. *Human Prospect*, 1(1): 2-8.
- Greene, Joshua, & Haidt, Jonathan (2002). How and where does moral judgment work? *Trends in Cognitive Science*, 6(12), 517-523.

- Greene, Joshua (2008). The Secret Joke of Kant's Soul. En Sinnott-Armstrong, Walter, *Moral Psychology, vol. 3: The Neuroscience of Morality* (35-79). Cambridge: MIT Press.
- Greene, Joshua (2014). Beyond point-and-shoot morality: Why cognitive (neuro)science matters for ethics. *Ethics*, 124(4), 695-726.
- Haidt, John (2001). The emotional dog and its rational tail, a social intuitionist approach to moral judgment, *Psychological Review*, 108(4), 814-834.
- Hansson, Sven Ove (2008). Philosophy and other disciplines, *Metaphilosophy*, 39(4-5), 472-483.
- Illes Judy, Kirschen, Matthew P. & Gabrieli, John D. (2003). From neuroimaging to neuroethics. *Nature Neuroscience*. 6(3), 205.
- Joyce, Richard (2008). What neuroscience can (and cannot) contribute to metaethics. En Sinnott-Armstrong, Walter (ed.), *Moral Psychology, volume 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development* (371-394). Cambridge: MIT Press.
- Levy, Neil (2012). Neuroethics. *WIREs Cognitive Science*, 3(2), 143-151.
- Levy, Neil (2011). Neuroethics: a new way of doing ethics. *AJOB Neuroscience*, 2, 3-9.
- Lewis, David (1983). *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press.
- Libet, Benjamin (1999). Do we have free will. *Journal of Consciousness Studies* 6, 47-57.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After virtue: A study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Marcos, Adolfo (2015). Neuroética y vulnerabilidad humana en perspectiva filosófica. *Cuadernos de Bioética*, 26(3), 397-414.
- Marcus, Steven (ed.) (2004). *Neuroethics: Mapping the Field; Conference Proceedings, May 13 - 14, 2002, San Francisco, California*. Nueva York: Dana.
- Molnar, George (2003). *Powers*. Oxford: Oxford University Press.
- Mumford, Stephen & Anjum, Rani (2011). *Getting Causes from Powers*. Oxford: Oxford University Press.
- Northoff, Georg (2009). What is neuroethics? Empirical and theoretical neuroethics. *Current Opinion in Psychiatry*, 22(6): 565-569.
- Parens, Eric & Johnston, Josephine (2007). Does it make sense to speak of neuroethics?: Three problems with keying ethics to hot new science and technology. *EMBO Reports*, 8(supl 1), 61-64.

- Racine, Eric (2010). *Pragmatic Neuroethics: Improving Treatment and Understanding of the Mind-brain*. Cambridge: MIT Press.
- Reverter Bañón, Sonia (2016). Reflexión crítica frente al neurosexismo. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 72(273), 959-979.
- Roskies, Adina (2002). Neuroethics for the New Millenium. *Neuron*, 35(1), 21-23.
- Roskies, Adina (2016). Neuroethics. The Stanford Encyclopedia of Philosophy [versión en línea] Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab. Retrived from: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/neuroethics/>.
- Safire, William (2004). Introduction. En Marcus, Steven (ed.). *Neuroethics: Mapping the Field; Conference Proceedings, May 13 - 14, 2002, San Francisco, California*. Nueva York: Dana.
- Salles, Arleen & Evers, Kathinka (eds.) (2014). *La vida social del cerebro*, México: Fontamara.
- Salles, Arleen & Evers, Kathinka (en prensa). Social neuroscience and Neuroethics: A Fruitful Synergy. En Ibáñez, A., Sedeno, Lucas, & Garcia, Adolfo (eds.). *Social Neuroscience and Social Science: The Missing Link*. Nueva York: Springer.
- Schaffer, Jonathan (2010). Monism: The Priority of the Whole. *Philosophical Review*, 119, 31-76.
- Shook, John & Giordano, James (2014). A Principled and Cosmopolitan Neuroethics: Considerations for International Relevance. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, 9(1), 2-13.

El fin ético no naturalista de la neuroeducación*

The non-naturalistic ethical end of neuroeducation

JAVIER GRACIA CALANDIN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA. UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Artículo recibido: 23 de junio de 2017
Solicitud de revisión: 13 de noviembre 2017
Artículo aceptado: 9 de enero de 2018

Resumen

El objetivo de este artículo es aclarar cuál es el fin último de la neurociencia educativa. Para ello nos adentramos en el fecundo y a veces controvertido diálogo entre neurociencia y educación que especialmente en la última década ha cobrado mayor importancia. La hipótesis que presentamos es que la introducción de la perspectiva ética contribuye positivamente a esclarecer el fin propio de la neuroeducación. A la luz de una neuroética no naturalista la educación puede abrirse a un nuevo enfoque evolutivo que no reduzca el fin de la educación al simple valor adaptativo.

Palabras clave: Neurociencia, educación, ética, neuroeducación y neuroética.

Abstract

This paper aims to clarify the main goal of neuroeducation. To do this, I focus on the fruitful but often controversial discussion between neuroscience and education, which has been especially relevant in the last decade. The hypothesis I present is that the introduction of the ethical perspective positively affects the clarification of neuroeducation's proper end. In the light of the non-naturalistic approach to neuroethics that I hold, education could be opened up to a new evolutionary approach that does not reduce the end of education to mere adaptive value.

Keywords: Ethics, Education, Neuroscience, Neuroethics and Neuroeducation.

* Esta contribución se enmarca en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico «Neuroeducación moral, democracia deliberativa y políticas de desarrollo humano sostenible» FFI2016-76753-C2-1-P.

1. EL PODER SEDUCTOR DE LA NEUROCIENCIA EN LA EDUCACIÓN

En una interesante investigación realizada para analizar el diálogo entre educación y neurociencia, Paul Howard-Jones se hace eco de la opinión de algunos educadores de que el poder seductor de la ciencia podría dejar a la educación a merced de los neuromitos. Tanto educadores como Guy Claxton como neurocientíficos como Mark Johnson y Daniel Wolpert alertaban contra la tendencia de pensar entusiastamente en la neurociencia como la panacea para resolver los problemas que surgen en el aula.

La educación ha sido una disciplina insegura, que siempre ha tenido que preguntarse a sí misma, ¿dónde reside nuestra garantía? ¿Cómo justificamos y racionalizamos lo que hacemos? Y ahora, particularmente cuando los medios y los fines de la educación son acaloradamente rebatidos. Esta inseguridad puede hacernos de algún modo crédulos como profesión y vulnerables a las pretensiones de una disciplina que irrumpe y dice «yo soy el adecuado científico del conocimiento. Me baso en puros datos y puedo decir qué hacer» (Howard-Jones, 2010: 65).

En una sociedad en la que la ciencia y la tecnología gozan de tanto prestigio, tampoco la educación escapa al poder seductor de las promesas del discurso científicista. Precisamente, la educación con más motivo que otras disciplinas es propensa a ser colonizada por las pretensiones científicistas puesto que constituye uno de los pilares y bienes básicos de la sociedad. Pero tal vez por ello y lejos de rechazar de plano cualquier aporte de la ciencia sea más necesario si cabe hacerse cargo de los límites y riesgos de la pretensión científicista de poder servir como solución a todos los problemas que trae consigo la educación.

El objetivo de este artículo es plantear el interrogante acerca de cuál ha de ser la contribución de la neurociencia a la educación. No para alimentar una actitud de temor replegada sobre sí misma, sino para estar alerta, en actitud filosófica de desvelamiento, y así alcanzar una mejor comprensión de la función que le corresponde a la neurociencia en relación con la educación.¹

En primer lugar, se plantea cómo ha de entenderse la relación entre neurociencia y educación y si es la neurociencia la que debe guiar la práctica educativa. En segundo lugar, se introduce la hipótesis de si la ética

1 Como es bien sabido, al menos desde finales de los años noventa del siglo pasado a raíz del artículo de Bruer (1997), se ha venido cuestionando cómo entender la relación entre neurociencia y educación y si acaso es posible establecer un puente entre ambas disciplinas.

como tercer elemento de la relación entre neurociencia y educación puede ayudar a esclarecer el fin propio de la neuroeducación. En tercer y último lugar, se argumenta a favor del fin ético de la neuroeducación y en contra de la visión naturalista que reduce la neuroeducación a factores adaptativos.

2. ¿CÓMO ENTENDER LA RELACIÓN ENTRE NEUROCIENCIA Y EDUCACIÓN?

Para no incurrir en una falsa atribución de la neurociencia como panacea para resolver los problemas de la educación, Paul Howard-Jones aboga por diferenciar los diferentes tipos de «evidencia» de una y otra. En el caso de la neurociencia solo se trata de un elemento que permite explicar cómo funcionan determinados procesos de enseñanza y aprendizaje: «la enseñanza sirve para validar un elemento bastante particular de comprensión que ocupa un lugar muy definido dentro de un cuerpo de conocimiento progresivamente construido» (Howard-Jones, 2010: 67). Pero, a su juicio, es la educación la que permite introducir «valores e ideas sobre una escala mucho mayor» porque se plantea «cuestiones de valor».

A continuación, sin embargo, añade que ambos objetivos, el de la neurociencia y el de la educación están directamente relacionados y no es adecuado confinar la neurociencia a laboratorios ni vetar la entrada de los educadores a las explicaciones neurocientíficas para que de este modo puedan llegar a comprender los procesos neuronales del aprendizaje. Una muestra de lo primero sería la «neurociencia cognitiva social y educativa», y de lo segundo, educadores con conocimientos en neurociencia. A juicio de Howard-Jones es necesaria esta labor de mutua colaboración entre educadores y neurocientíficos porque la neurociencia no puede proporcionar respuestas completas sino más bien explicar cómo funciona el cerebro.

Otros autores han insistido en la importancia de tender puentes entre neurociencia y educación, si bien han considerado las dificultades que esto plantea. A juicio de Goswami y Szűcs (2011) es necesario entender adecuadamente los mecanismos subyacentes de nuestro cerebro con vistas a anticipar posibles disfunciones. Centrados en los problemas de la dislexia y la discalculia respectivamente, Goswami y Szűcs señalan que el paso básico consiste en comprender los mecanismos del sistema motor en todo el cerebro guiándose por cuatro principios. Añaden que esta investigación no será

útil para educadores a corto plazo, sin embargo, no hay que perder de vista la implicación que para la educación han de tener los descubrimientos neurocientíficos y «la significación real de los datos extraídos de neuroimágenes consistirá en comprender cómo estas diferencias o cambios se relacionan con la práctica educativa» (Goswami & Szűcks, 2011: 654).

Otros autores como J. S. Bowser (2016), sin embargo, han sido mucho más reticentes a estrechar el vínculo entre neurociencia y educación, y cuestionan que las investigaciones neurocientíficas puedan realmente suponer una mejora en la práctica educativa. A su juicio, no hay muestras de que los conocimientos adquiridos en el campo de la neurociencia hayan generado nuevos métodos didácticos y tampoco que en el futuro se pueda llegar a crear estrategias de una enseñanza más efectiva. Para Bowser, la pretensión de que la neurociencia sirva como guía y solución a los problemas del aula es generadora de neuromitos que hacen un flaco favor a la práctica educativa.

La respuesta al reciente artículo de Bowser (2016) no se hizo esperar y un grupo de reconocidos investigadores en neuroeducación tales como Paul A. Howard-Jones, Daniel Ansari, Bert De Smedt, Diana Laurillard, Sahank Varma, Brian Butterworth, Usha Goswami y Michael S. C. Thomas (2016) han rebatido su tesis y han señalado cuál debe ser esta relación y diálogo entre la neurociencia y la educación en lo que ha dado en llamarse «neurociencia educativa» o «neuroeducación». A juicio de estos autores, las críticas de Bowser contra la neurociencia educativa se basan en una mala forma de entender la relación entre la neurociencia y la educación y lo que ellos proponen es llevar a cabo una «ruta intermedia y compleja». No se trata de trazar un plan que vaya desde el escaneado cerebral a las clases, antes bien:

La neurociencia puede decir dónde mirar –esto es, qué funciones neuronales están sanas o dañadas y de qué modo operar– pero este conocimiento debe ser transformado por principios pedagógicos en intervenciones. Dichas intervenciones pueden ser evaluadas tanto en base a su efectividad en las pruebas de comportamiento en el contexto educativo, como por los marcadores neuronales en los estudios de laboratorio, como medios para examinar los mecanismos por los cuales han ocurrido algunos efectos (Howard-Jones *et al.*, 2016: 622).

No voy a detenerme a explicar los seis aspectos que Howard-Jones y sus colaboradores (2016) proponen para llevar a cabo su «ruta intermedia y compleja» de neurociencia educativa. No obstante, sí que me parece que es importante destacar el énfasis que todos estos autores ponen en la importancia de trazar bien estos puentes entre neurociencia y educación

para no generar o alimentar neuromitos en el ámbito educativo (Dekker *et al.*, 2012; Howard-Jones, 2010).

Por mi parte, me sumo a los intentos por esclarecer la relación entre educación y neurociencia y me voy a detener en el interrogante acerca del fin de la neuroeducación. Comenzábamos este artículo haciéndonos eco de una preocupación que algunos educadores tienen acerca del poder seductor de la neurociencia dado el protagonismo creciente que esta está cobrando en el modo de entender la forma de vida de las personas. Efectivamente hay una tendencia en algunos neurocientíficos a alentar una concepción hegemónica de la neurociencia como guía de la educación.² Yo me pregunto si es adecuado y deseable dejar en manos de las investigaciones neurocientíficas el modo como se debe enseñar y sobre todo la justificación de la propia práctica educativa. ¿Es la neurociencia la solución a los problemas de la práctica educativa? ¿Es la neurociencia la que debe guiar la educación?

Para intentar responder a la pregunta acerca del fin de la neuroeducación propongo introducir un nuevo elemento en la relación, la ética.³ En un primer momento puede parecer que al hacerlo se complica innecesariamente la relación, pues al haber tres elementos –educación, neurociencia y ética– en lugar de dos –educación y neurociencia– parece que las combinaciones y los puentes que se podrían establecer entre ellos son más complejos. Y esto en gran parte es verdad pues las combinaciones entre los tres enfoques se multiplican rápidamente: neuroeducación ética, neuroética educativa, neurociencia de la ética educacional, ética de la neurociencia educacional, educación de la ética de la neurociencia, educación de la neurociencia de la ética, etc. Mi hipótesis, sin embargo, es que la ética no constituye un tercero en discordia sino que realmente ella puede ayudar a esclarecer la compleja relación entre neurociencia y educación y determinar cuál es la correcta relación entre ellas en el caso específico de los fines que ha de perseguir.

2 Un ejemplo de neurocientífico que considera que la neurociencia ha de contribuir a ser guía de la práctica educativa y que es conocido en el ámbito español es el de Francisco Mora (2013a). Aunque no se le puede criticar que genere neuromitos, sin embargo, sus planteamientos, a mi juicio, adolecen del sesgo cientificista reduccionista que anula la posibilidad de la interdisciplinariedad y da a la neurociencia un papel hegemónico, aunque ello implique la negación de la libertad en la condición humana (Mora, 2013b).

3 Esta línea de investigación que introduce la ética en la relación entre neurociencias y educación ya ha sido bosquejada por algunas autoras como Adela Cortina (2011) o María José Codina (2015).

3. LA ÉTICA APLICADA Y LA ÉTICA FUNDAMENTAL DE LA NEUROEDUCACIÓN

No voy a explorar todas las posibles combinaciones entre ética, educación y neurociencia porque ello excede los objetivos del presente trabajo. Sin embargo, creo que puede trazarse una importante distinción entre cuestiones de ética aplicada relacionadas con la neuroeducación y cuestiones de ética fundamental relacionadas con la neuroeducación.

En el ámbito de la neuroética es frecuente encontrar la distinción entre «ética de la neurociencia» y la «neurociencia de la ética» (Roskies, 2002: 21). Mientras que a la primera se le considera una rama de la bioética y, por lo tanto, una ética aplicada que considera las implicaciones éticas de las investigaciones neurocientíficas (Dana, 2002); la segunda, teniendo en cuenta las investigaciones y descubrimientos neurocientíficos, aborda cuestiones fundamentales de la ética tales como la relación mente-cuerpo, la libertad, la identidad, la moralidad, los métodos para acceder a las fuentes de lo moral, etc. (Cortina, 2013: 805ss.; Racine *et al.*, 2017).⁴

De forma paralela y a la luz de la bibliografía mentada –aunque con ciertos matices porque la relación es más compleja–, considero que conviene diferenciar, por una parte, las cuestiones de ética aplicada a la neuroeducación que se ocupan de analizar cuáles son las implicaciones éticas de los avances en la neurociencia educativa y, por otra parte, las cuestiones que plantean cuestiones fundamentales de la educación, teniendo en cuenta los avances en neuroética.

3.1. La ética aplicada de la neuroeducación

Paul Howard-Jones (2010: 122-137) se refiere a una «ética neuroeducativa» para incidir en la dimensión ética de los asuntos que implican a la neurociencia con la educación y señala principalmente tres áreas. En primer lugar, el uso de medidas neurofisiológicas en la investigación educativa y el riesgo psicológico que comportan. En segundo lugar, el escrutinio y comunicación de los descubrimientos y conceptos de la neuroeducación. En tercer lugar, la responsabilidad de los responsables de políticas educativas y su obligación de tener en cuenta a los afectados.

⁴ Creo que son especialmente atinadas las «guías» que Racine *et al.* (2017) ofrecen para avanzar en la investigación acerca de la neurociencia de la ética en términos de mayor «transparencia y precisión normativa y conceptual».

Por su parte, Hardiman *et al.* (2012) se refieren a «neuroética educativa» para situar el plexo de temas que flotan entre la ciencia del cerebro y la educación, remarcando que la ética en este contexto incide, por una parte, en el modo como los hallazgos científicos se transmiten a la comunidad educativa y, por otra parte, el modo como dichos hallazgos son interpretados y aplicados por los docentes en sus prácticas educativas. La neuroética educativa asume el reto de llevar adecuadamente los descubrimientos científicos al aula. Pero, para ello, hay diversos agentes que están implicados: docentes, neurocientíficos, medios de comunicación, responsables políticos e instituciones educativas. Cada uno de ellos ha de tener presente los peligros de los neuromitos que simplifican y son carne de cañón del sensacionalismo de los medios de comunicación populares. Hardiman y sus colaboradores señalan que es fundamental contar con una cuidadosa labor de traducción entre educadores y neurocientíficos.

Conviene remarcar que tanto la «ética neuroeducativa» de Howard-Jones (2010) como, sobre todo, la «neuroética educativa» de Hardinan *et al.* (2012) se asientan sobre el quicial de la ética aplicada. Por lo tanto, no se trata aquí de una neuroética que cuestione y analice aspectos fundamentales de la ética –neurociencia de la ética–, por ejemplo, si los educadores o educandos son libres y responsables de sus actos o no lo son. Muestra de ello es que el punto de partida tanto de Hardinan *et al.* (2012) como de Howard-Jones (2010) es asumir la responsabilidad por parte de los diversos agentes de trasladar adecuadamente los hallazgos neurocientíficos al aula. La neuroética educativa aquí planteada constituye una provincia de la neuroética aplicada –ética de la neurociencia–, en este caso aplicada a la práctica educativa.

3.2. La ética fundamental de la neuroeducación

Sin embargo, aún es posible pensar otro modo de relación más fundamental en la que la ética se vincula con la neuroeducación. Me refiero esta vez a otro tipo de cuestiones que permitan entender mejor cuál debe ser la relación interna que ha de establecerse entre educación y neurociencia. En este segundo caso, ya no se trata de reflexionar acerca de cuáles son las implicaciones éticas de determinados avances neurocientíficos o de qué forma han de ser comunicados. Antes bien, lo que surge desde este ámbito es el intento por trasladar el horizonte de reflexión y análisis logrado en la investigación en neurociencia de la ética al campo específico de la educa-

ción. Surgen así cuestiones como la de si existe libertad o determinismo en el individuo y el modelo pedagógico que de una y otra concepción se derivan; o acerca de si la neurociencia ha de constituir la base o el fundamento de la educación; o de si la explicación evolucionista es la que ha de dar razón del fenómeno educativo; o de si todo proceso educativo se reduce a mecanismos psicológicos. Es en este segundo ámbito en el que me centro en este trabajo y más específicamente en la cuestión fundamental acerca del fin de la neuroeducación.

4. LA CUESTIÓN FUNDAMENTAL EN TORNO AL FIN DE LA NEUROEDUCACIÓN

Tras haber explorado los puentes entre neurociencia, educación y ética, y haber analizado la correcta relación entre ellas, llegamos al núcleo del tema que nos ocupa en este trabajo. Para ello creo que es importante recordar que toda actividad educativa ha de cuestionarse cuál es el fin que persigue, esto es, qué meta u objetivo da sentido y justifica la práctica educativa. No se trata en absoluto de una cuestión superflua o baladí sino muy necesaria y pertinente. Y lo es porque en ocasiones hay muchos otros intereses en liza como, por ejemplo, el interés económico o el de determinadas ideologías políticas que utilizan la educación para sus propios objetivos. ¿Cuál ha de ser el fin propio de la educación? Cuando hablamos de fin último de la educación, a mi juicio, no puede soslayarse que lo que justifica y le confiere su sentido último es el pleno desarrollo de la personalidad y no de cualquier manera sino fundamentándose en determinados principios y valores que regulan adecuadamente el desarrollo humano. A mi juicio, este y no otro es el fin de la educación, un fin inequívocamente ético (Gracia, 2017; Gracia *et al.*, 2016).

La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz (artículo 26, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, ONU, 1948).⁵

5 La Constitución Española lo expresa de forma muy similar en su artículo 27: «La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales».

Cuando entra en juego la neurociencia intervienen entonces nuevos modelos explicativos del aprendizaje humano. Hay quienes defienden que la neurociencia es objetiva y neutral. No conviene perder de vista, sin embargo, que el interés de conocer el funcionamiento de los procesos cerebrales del aprendizaje es ya un tipo de interés y, a mi juicio, lo es y muy importante, pero no el único ni el rector. De hecho, la propia investigación científica presupone aspectos éticos como, por ejemplo, el compromiso ético de la comunidad científica con la verdad. Así, considerar la ciencia y la técnica como guías de las sociedades y desproveerlas de la reflexión ética acerca del horizonte ético que oriente y confiera un buen uso de dichos conocimientos científicos y técnicos es para decirlo con Habermas (1984) un modo de «ideología». ⁶ Un buen modo de combatirla es yendo a la pregunta fundamental acerca del sentido y justificación de la actividad y los hallazgos científicos. Hay que preguntarse si a tenor de los resultados obtenidos no es desmesurado atribuir a la neurociencia capacidad normativa (Salles, 2013).

Teniendo presente el debate de la filosofía y, sobre todo, de la ética con la neurociencia y más específicamente en el ámbito de la educación (Cordina, 2013; Pallarés, 2013; Conill & Pérez Zafrilla, 2013; Conill, 2016), la pregunta que interesa replantear es, ¿debe la educación modular su objetivo e incluso supeditar sus fines al de la neurociencia? ¿Debe la neurociencia naturalizar la educación de modo que la ética resultante sea aquella que se adecúe a las pautas de conductas marcadas por la evolución? En suma, ¿cuál ha de ser el objetivo de la neuroeducación?

En su respuesta a Bowser (2016), Howard-Jones *et al.* (2016) afirman que «el objetivo de la neurociencia educativa es motivar al pensamiento y a la práctica educativa a partir de modelos que surgen de datos neuronales y conductuales» (Howard-Jones *et al.*, 2016: 622). A través de estudios con neuroimagen se revelan nuevas capacidades cognitivas complejas que no eran predecibles únicamente con los datos conductuales. El ejemplo que ellos ponen está relacionado con el aprendizaje de las matemáticas y más en concreto con los números enteros positivos y negativos en niños y en adultos. Considero que este objetivo destinado a desarrollar habilidades instrumentales de cálculo –en el caso de la discalculia– o de lectura –en el caso de la dislexia– es legítimo, pero aún corto de miras si lo que nos proponemos es determinar el fin último de la educación en su conjunto.

⁶ Una buena crítica del naturalismo basado en la teoría moral habermasiana en el que el uso moral de la razón se identifica con el nivel posconvencional de Kohlberg puede encontrarse en Ortega (2016).

Aclarar la dimensión ética inmanente a la actividad educativa es fundamental, sobre todo, teniendo en cuenta el auge que actualmente gozan las éticas naturalistas,⁷ también para explicar la educación. ¿Es la evolución la que ha de marcar la pauta y ser la norma para la educación moral? ¿Incorporar el aporte de la neurociencia en el ámbito educativo conduce a adoptar una ética evolucionista naturalista?

5. EL SESGO NATURALISTA DE LA NEUROEDUCACIÓN MORAL DE DARCIA NARVAEZ

La neuroeducación moral de Darcia F. Narvaez aboga por tomar como referencia de normalidad ética el comportamiento de nuestros ancestros hace treinta millones de años. El entorno de los mamíferos ancestrales ha de determinar la norma a seguir. A su juicio, el hombre occidental que ha olvidado su pasado evolutivo y no considera su naturaleza como mamífero, sufre un acuciante deterioro que tiene su origen en una pérdida de los hábitos y contextos de aprendizaje ancestrales. En la estela de la hipótesis del «cerebro triuno» de MacLean (1978), la teoría ética que defiende se basa en el trípode de la seguridad, el vínculo afectivo y la imaginación que ha sido legado al ser humano actual por la evolución. A su juicio, la importancia radica en detectar que en los primeros años de vida tiene lugar el desarrollo de estas tres dimensiones éticas, y que los contextos y el cuidado ejercido por la evolución ha de ser la pauta que seguir para un adecuado desarrollo moral desde la infancia y fundamentalmente en la infancia.

En esta línea, Narvaez elabora algunas recomendaciones sobre cómo tomar el entorno de los mamíferos humanos ancestrales como referencia y «norma» a seguir tanto en el cuidado por parte de los padres como de los profesionales de la educación. Conviene tener muy presente que esta posición busca volver al «entorno de adaptación evolutiva» (Narvaez, 2012) o «nicho de desarrollo evolucionado» (Narvaez, Hastings, Braungart-Rieker, Gettler & Miller-Graff, 2016) y todas sus recomendaciones se basan en la

7 Entiendo por *naturalismo* aquel planteamiento que reduce la explicación de la conducta moral a las bases fisiológicas descubiertas por la neurociencia. Una formulación actual para definirlo podría ser: «[L]a posición que sostiene que la naturaleza —entendida como el universo físico— es todo lo que hay; en segundo lugar, que las únicas verdades básicas son las verdades de la naturaleza; y, en tercer lugar, que el único conocimiento sustantivo es el de los hechos naturales» (Audi, 2015, 28). He esbozado ya algunos argumentos en contra de diferentes versiones de ética naturalista como la de Joshua Greene (Gracia, 2016), la de Patricia Churchland (Gracia, en prensa[a]) o la de Frans De Waal.

«asunción de que 30 millones de años de prácticas parentales son más meritorias que prácticas de padres recientemente adquiridas» (Narvaez, 2012: 153). Se trata por lo tanto de una teoría ética naturalista que entiende la «normalidad» y norma ética que ha de regular la conducta de las personas en términos de lo que la evolución ha ido legando como pauta de conducta en los mamíferos humanos. Es por lo tanto una versión de la ética del cuidado basada en los entornos de adaptación evolutiva poniendo especial énfasis en los primeros años de la infancia (Narvaez, Wang, Chen, 2016; Gleason *et al.*, 2016).

Sin embargo, el modelo de neuroeducación moral que presenta Darcia Narvaez y sus colaboradores es a mi modo de ver deficiente. Sin duda que no se puede dejar de reconocer la importancia de los estudios en neuroeducación que nos indican qué modos de enseñanza y de aprendizaje son los más adecuados y en especial el importante papel que desempeña un entorno del cuidado para el desarrollo del carácter, sobre todo, en las primeras etapas del desarrollo humano. Sin embargo, el presupuesto naturalista de orientar la educación con vistas a los entornos de adaptación evolutivos puede ser pernicioso si lo que nos proponemos es un tipo de educación fundamentada en principios universales. De hecho, sustituir la dimensión cognitiva del juicio moral por una ética basada en la salud afectiva resulta inadecuado. Convendría recordar, ¿es suficiente y adecuada una ética basada en el «sano sentir» –desprovisto de razón? ¿No hay que argumentar y utilizar precisamente la razón para escrutar los modos de conducta y valores subyacentes para ver si realmente valen o no? La ética del cuidado naturalista entraña el problema de que toma como norma las pautas pertrechadas por la evolución y ello comporta aceptar y acoger al prójimo, pero rechazar al que no pertenece al propio grupo (Cortina, 2011).

Por otra parte, la crítica a la sociedad occidental por haber roto sus vínculos con el entorno natural y atentar contra el ecosistema y la biodiversidad es perfectamente legítima. Como también lo es la denuncia del protagonismo desmesurado y despótico que ha adquirido la racionalidad instrumental en las sociedades humanas. Ampliar la sensibilidad moral y recuperar el vínculo con la naturaleza me parece, sin lugar a duda, acertado y un desafío para las sociedades contemporáneas tan altamente tecnificadas. Pero de ahí a hacer apología de las «pequeñas comunidades de cazadores humanas» alentando el «vínculo con la vida comunal» (Narvaez, 2016: 16) va un gran trecho. No me cabe duda de que el cuidado juega un papel central en los primeros estadios del desarrollo evolutivo de la moral del niño, pero en términos éticos –y no solo biológicos o sociales– este cui-

dado no solo se entiende en términos adaptativos. Si no ampliamos el horizonte ético al punto de vista moral en el que es posible establecer un hiato entre el valor de la naturaleza y la dignidad humana, el desarrollo moral del niño, a mi juicio, quedará lastrado. La acción –humanamente– virtuosa no atiende a factores evolutivos sino al cultivo de un carácter moral (Codina, 2015).

Desde el propio prisma evolutivo, la hipótesis del cerebro triuno que en los años setenta defendió MacLean ha sido objeto de críticas (Krubitzer y Seelke, 2012). No me voy a detener en ellas. Al hilo de la pregunta acerca del fin de la neuroeducación sí que me interesa rastrear otras formas de relación entre la educación y el enfoque evolutivo y evaluar si realmente son éticamente más adecuadas.

6. HACIA UN NUEVO ENFOQUE EVOLUTIVO (NO NATURALISTA) DE LA EDUCACIÓN

Tras repasar algunas de las teorías que desde Darwin se han venido dando de la evolución biológica del ser humano y de qué modo se explica el aprendizaje y la educación en el ser humano, Howard-Jones (2014) apuesta por lo que él califica como un «nuevo pensamiento» acerca de la evolución del ser humano. Se trata de un enfoque más fundamental que trata de destacar las características singulares del cerebro humano respecto al de otras especies. A su juicio, a la luz de la genética y de la arqueología es posible establecer una narrativa de la evolución en términos del cerebro y de la mente que contribuya a la comprensión de los procesos neurológicos y mentales, y que ayude a iluminar el papel de la educación para desarrollar el potencial humano como especie. Es importante destacar que Howard-Jones se aleja de la teoría de la recapitulación de planteamientos neodarwinistas que entienden el desarrollo ontogenético del cerebro en términos del desarrollo filogenético y también de la llamada psicología evolutiva. Su interés es ahondar en la perspectiva evolutiva no para desplazar la dimensión educativa moduladora de la conducta humana, sino precisamente para explorar las implicaciones que tiene este nuevo enfoque acerca de la evolución en la educación.

A mi modo de ver, este planteamiento que recoge los aportes de la perspectiva evolucionista no incurre, sin embargo, en el reduccionismo de identificar el fin y razón de ser de la ética con el fin de la evolución. Resiste a los envites del naturalismo y se cuida de no asimilar o reducir lo ético

a los fines adaptativos de la evolución. Por mor de la claridad y atendiendo al espacio del que aquí disponemos me detendré en tres aspectos de este «nuevo enfoque» de la evolución que respeta el lugar que le corresponde a la educación ética.

En primer lugar, cabría decir que es la educación lo que hace al ser humano tan extraordinario. Somos lo que somos no solo por la evolución sino por la educación y la transmisión cultural. De hecho, lo que nos hace tan extraordinarios no es tanto la diferencia biológica legada en el organismo humano por la evolución, cuanto la trasmisión cultural que se va acumulando hasta llegar a unos niveles extraordinarios. Comparado con otras especies, lo extraordinario en el *homo sapiens* no es la evolución biológica sino la evolución cultural. «Es la educación la que ha transformado a un miembro de la familia de los primates, que de otro modo sería un miembro ordinario, en la especie más extraordinaria de nuestro planeta» (Howard-Jones, 2014: 27). En esta línea, por ejemplo, hay que explorar las bases culturales del comportamiento y las diferencias cognitivas entre razas dentro de nuestra especie humana a la luz del poderoso papel que desempeña la educación y no tanto los aspectos biológicos.

En el marco de la neuroeducación y a propósito de la relación entre biología y cultura, José Antonio Marina⁸ (2012) ha incidido en la relación entre biología y cultura en términos de «coevolución», pues merced a la neuroplasticidad y en virtud de la educación y su poder de transformar las estructuras del cerebro «la especie humana es capaz de dirigir su propia evolución, convierte a la educación en la gran estudiosa de ese proceso evolutivo» (Marina, 2012: 9). El aprendizaje produce cambios neuronales y la cultura cambia el cerebro, la educación irá transformando las estructuras neuronales y sus funciones. Pero el cerebro, a su vez, en todas sus singularidades individuales irá también transformando la cultura.

En segundo lugar, por tanto, conviene dejar claro que no es que se haya de adecuar la educación a patrones evolutivos como algunos enfoques evolucionistas naturalistas se empeñan en defender (Mora, 2013a: 91ss). Más bien se trata de todo lo contrario. Desde la educación, se van supliendo las deficiencias y carencias de la herencia biológica. Nuestro entorno y forma de vida ha cambiado sustancialmente en los últimos mil años mientras que nuestra base genética se mantiene sin apenas cambios. No es la evolución biológica sino la educación la que marca la pauta de qué ha de ser normal. En el caso de la dislexia y la discalculia hay argumentos para sostener que

8 Un modo de entender esta simbiogénesis cultural puede encontrarse en la epigénesis proactiva de Kathinka Evers (Evers, 2013; Pallarés-Domínguez, 2016).

no hay una selección natural, sino que a pesar de que se produjo el cambio en el entorno y se introdujo la escritura hace varios milenios, sin embargo, sigue habiendo una elevada parte de la población que continúa teniendo dificultades (Howard-Jones, 2014: 28). ¿Cómo explicar esta inadaptación al entorno? Habría que concluir, que la normalidad o anormalidad, por lo tanto, no es algo que venga pautado por evolución biológica sino algo construido socialmente en función del entorno creado.

Un argumento similar puede hacerse en el ámbito de la ética. La normalidad ética no se ajusta a los patrones de selección natural, sino que la norma ética se superpone sobre el mecanismo evolutivo de la adaptación e incluso puede llegar a contradecirlo. En esta línea, destacados autores evolucionistas han trazado una clara distinción entre evolución biológica y evolución cultural. Elevando una crítica contra los representantes de la conocida sociobiología –J.S. Huxley, C.H. Waddington o Edward O. Wilson– por mantener una ética evolucionista reduccionista y falaz, Francisco Ayala ha sostenido que «las normas morales de acuerdo con las cuales decidimos si una acción particular es correcta o incorrecta no están especificadas por la evolución biológica sino por la evolución cultural» (Ayala, 2006: 358). Así conviene no confundir el valor biológico de la adaptación con la validez moral. El fin de la educación no ha de venir marcado por el primero sino por el segundo. La perspectiva evolutiva de la neurociencia puede ayudar a entender el origen y la evolución de determinadas predisposiciones naturales, pero de ello no se ha de seguir que lo que la naturaleza nos ha legado es éticamente bueno, ni que el valor que ha de prevalecer es el de la adaptación (Gracia, 2016).⁹ En el caso de la capacidad ética más que de «adaptación» cabría decir que se trata de «exaptación» (Richart, 2016).

En tercer lugar, hay que ser cauteloso y no pensar que la educación influye directamente en la evolución neurobiológica. Es cierto que el cambio de dietas o enfermedades pueden provocar cambios neurofisiológicos, pero ello solo influye de modo indirecto. La complejidad y fluidez de la cultura da a entender que más que sustratos biológicos hay capacidades humanas a través de las cuales el aprendizaje y transmisión cultural pueden propagarse (Thomas, 2013).

9 Creo que Francisco Mora (2013a: 91ss) confunde la ética con el valor adaptativo de la evolución incurriendo de este modo en el reduccionismo, hasta el punto de negar que exista la libertad en el ser humano (Mora, 2013b). ¿Realmente es posible extraer una ética universal con contenidos morales desde los códigos cerebrales? (Cortina, 2011 y 2013).

CONCLUSIÓN. NECESIDAD DE LA ÉTICA PARA ACLARAR EL FIN DE LA NEUROEDUCACIÓN

Tras adentrarnos en el diálogo entre la neurociencia y la educación, mi conclusión es que es necesario un detenido y concienzudo análisis de la ética para aclarar cuál es el fin último que persigue la neuroeducación. Contrariamente a algunos planteamientos naturalistas que reducen la norma ética a los patrones que la evolución ha legado en nuestra biología, la reflexión neuroética no naturalista permite entender mejor el extraordinario potencial de la educación. Basándose en la neuroplasticidad y merced a la educación, el ser humano es capaz de desarrollar una ética que justifique su conducta. Esta ética ya no se fundamenta en la condición biológica heredada sino en una justificación ética de otro orden. La explicación evolucionista de la génesis del cerebro humano que aprende es muy pertinente y permite comprender el origen y singularidad de los procesos neuronales implicados en el aprendizaje. Pero esta explicación hace un flaco favor a la educación si acaba subsumiendo la ética al principio adaptacionista para la supervivencia. Porque la educación constituye un potencial extraordinario que solo se desarrolla apropiadamente con vistas al fin ético de una vida justa y plena.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ayala, Francisco (2006). *La evolución de un evolucionista*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia.
- Bowers, Jeffrey S. (2016). The practical and principled problems with educational neuroscience. *Psychological Review*, 123, 600-612.
- Bruer, John T. (1997). Education and the brain: A bridge too far. *Educational Researcher*, 26, 4-16.
- Codina, María José (2013). Fundamentos filosóficos de la neuroeducación. En López, Francisco Javier *et al.* (eds.). *Bioética, neuroética, libertad y justicia* (867-881). Granada: Comares.
- Codina, María José (2015). *Neuroeducación en virtudes cordiales. Cómo reconciliar lo que decimos con lo que hacemos*. Barcelona: Octaedro.
- Cortina, Adela (2011). *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos.

- Cortina, Adela (2013). Neuroética: ¿Ética fundamental o ética aplicada? En López, Francisco Javier *et al.* (ed.). *Bioética, neuroética, libertad y justicia* (802-830). Granada: Comares.
- Conill, Jesús (2016). La racionalidad en perspectiva neuroética. *Pensamiento*, 273, 767-770.
- Conill, Jesús & Pérez, Pedro Jesús (2013). Retos actuales de la neuroética. *Recerca*, 13, 6-10.
- Dana, Foundation (2002). *Neuroethics: Mapping The Field. Conference Proceedings, May 13-14, San Francisco, California*. Nueva York: The Dana Press.
- Dekker, Sanne, Lee, Nikki C., Howard-Jones, Paul & Jolles, Jelle (2012). Neuro-myths in education: Prevalence and predictors of misconceptions among teachers. *Frontiers in Psychology*, 3(oct.), [Article 429]. doi: 10.3389/fpsyg.2012.00429.
- Goswami, Usha & Szücs, Dénes (2011). Educational Neuroscience: Developmental mechanisms: Toward a conceptual framework. *Neuroimage*, 57, 651-658.
- Gracia, Javier (2016). ¿Incurre la teoría del proceso dual del juicio moral en falacia naturalista? *Pensamiento*, 273, 809-826.
- Gracia, Javier (2017). El fundamento ético-filosófico de la educación. En Calvo, Patrici y Medina, Maria (eds.) *Mirades intersubjectives en la filosofia actual* (19-26). Valencia: Societat de Filosofia del País Valencià.
- Gracia, Javier (en prensa). Propuesta de neuroética no naturalista. En De Tienda, Lidia *et al.* (Eds.). *Juicio moral y democracia*. Granada: Comares.
- Gracia, Javier & Gozávez, Vicent (2016). Justificación filosófica de valores éticos y cívicos en la educación formal. Análisis crítico de la LOMCE. *Teoría de la educación*, 28, 1, 83-103.
- Habermas, Jürgen (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Hardiman, Mariale, Rinne, Luke, Gregory, Emma & Yarmolinska, Julia (2012). Neuroethics, Neuroeducation and Classroom teaching. Where the Brain Sciences Meet Pedagogy? *Neuroethics*, 5, 135-143.
- Howard-Jones, Paul (2010). *Introducing Neuroeducational Research. Neuroscience, education and the brain from contexts to practice*. Londres: Routledge.
- Howard-Jones, Paul (2014). Evolutionary Perspectives on Mind, Brain and Education. *Mind, Brain and Education*, vol. 8, 1, 21-33.

- Howard-Jones, Paul, Ansari, Daniel, De Smet, Bert, Laurillard, Diana, Varma, S., Butterworth, Brian, Goswami, Usa & Thomas, Michael S. C. (2016). The Principles and Practices of Educational Neuroscience: Comment on Bowers. *Psychological Review*, 123, 5, 620-627.
- Krubitzer, Leah A. & Seelke, Adele M. H. (2012). Cortical evolution in mammals: The bane and beauty of phenotypic variability. En Ayala, Francisco J. (Ed.) *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* (10647-10654). Irvine: University of California.
- Leeffmann, John, Levallois, Clement & Hildt, Elisabeth (2016). Neuroethics 1995-2012. A Bibliometric Analysis of the Guiding Themes of an Emerging Research Field. *Frontiers in Human Neuroscience*, vol. 10.
- MacLean, Paul (1978). *A mind of three minds: Educating the triune brain, 77th Year book of the National Society of the Study of Education*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marina, José Antonio (2012). Neurociencia y educación. *Participación Educativa*, 1, 7-13.
- Mora, Francisco (2013a). *Neuroeducación. Solo se puede aprender aquello que se ama*. Madrid: Tecnos.
- Mora, Francisco (2013b). ¿Es la libertad una ilusión? En López, Francisco J. et al. (eds.) *Bioética, Neuroética, Libertad y Justicia* (831-844). Granada: Comares.
- Narvaez, Darcia (2012). Moral Neuroeducation from Early Life Through the Lifespan. *Neuroethics*, vol. 5, n.º 2. 145-157.
- Narvaez, Darcia (2016). Baselines for Virtue, en Annas, J., Narvaez, D. & Snow, N. E. (eds.). *Developing the Virtues. Integrating Perspectives*. Oxford: Oxford Scholarship Online.
- Narvaez, Darcia, Hastings, Paul D., Braungart-Rieker, Julia M., Gettler, Lee T. & Miller-Graff, Laura E. (2016). Young, Child Flourishing as an aim for Society. En Narvaez, Darcia, Braungart-Rieker, Julia M., Miller-Graff, Laura E., Gettler, Lee T. & Hastings, Paul D. (eds.). *Contexts for Young child flourishing: Evolution, Family, and Society* (347-360). Oxford: Oxford University Press.
- Narvaez, Darcia, Lijuan, Wang & Ying, Cheng (2016). The evolved developmental niche in childhood: Relation to adult psychopathology and morality. *Applied Developmental Science*, vol. 20, issue 4, 294-309.
- ONU (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, París: ONU. <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/> [consultado el 1 de junio 2017].

- Ortega, César (2016). ¿Naturalizar la idea de justicia? Una respuesta crítica desde la teoría moral de Jürgen Habermas. *Pensamiento*, vol. 72, n.º 273, 827-848.
- Pallarés-Domínguez, Daniel (2013). Críticas y orientaciones para el estudio de la neuroética. *Recerca*, 13, 85-102.
- Pallarés-Domínguez, Daniel (2016). El potencial ético y educativo de la epigénesis proactiva en Kathinka Evers. *Quaderns de Filosofia*, vol. 3, n.º 2, 37-57.
- Racine, Eric, Dubljevic', Veljko, Jox, Ralf J., Baertschi, Bernard, Christensen, Julia F, Farisco, Michele, Jotterand, Fabrice, Kahane, Guy & Müller, Sabine (2017). Can neuroscience contribute to practical ethics? A critical review and discussion of methodological and translational challenges of the neuroscience of ethics. *Bioethics*, 31, 5, 328-337.
- Richart, Andrés (2016). El origen evolutivo de la agencia moral y sus implicaciones para la ética. *Pensamiento*, 273, 849-864.
- Roskies, Adina (2002). Neuroethics for the new millennium. *Neuron*, 35, 21-23.
- Salles, Arleen (2013). On the normative implications of social neuroscience. *Recerca*, 13, 29-42.

¿Dónde está el error? La epistemología de la verdad en la neurociencia de A. Damasio y la filosofía de R. Descartes

Where is the error? The epistemology of the truth in the neuroscience of A. Damasio and the philosophy of R. Descartes

MIGUEL GRIJABA UCHE

CÁTEDRA NACIONAL HERCRITIA. FACULTAD DE FILOSOFÍA. UNIVERSIDAD NACIONAL A DISTANCIA (UNED)

Artículo recibido: 30 de junio de 2017
Solicitud de revisión: 7 de septiembre de 2017
Artículo aceptado: 10 de enero de 2018

Resumen

El presente texto trata de analizar la crítica que Antonio Damasio realiza a René Descartes (el error de Descartes) desde el empleo de una racionalidad neurocientífica. Damasio cae en un neuroreduccionismo para combatir la filosofía cartesiana. La crítica de Damasio al dualismo cartesiano olvida el nivel ontológico y epistemológico para abordar exclusivamente la cuestión antropológica. Este texto propone una defensa de Descartes y un rechazo a un dualismo absoluto a partir de la lectura de *Las pasiones del alma*.

Palabras clave: Damasio, Descartes, neurobiología y pasiones.

Abstract

The present text tries to analyze the criticism that Antonio Damasio does to René Descartes (the error of Descartes) from the use of a neuroscientific rationality. Damasio falls into a neuroreductionism to combat Cartesian philosophy. Damasio's critique of Cartesian dualism neglects the ontological and epistemological level to address exclusively the anthropological question. This text proposes a defense of Descartes and a rejection of an absolute dualism based on the reading of *Passions of soul*.

Keywords: Damasio, Descartes, Neurobiology and passions.

INTRODUCCIÓN

Si Descartes hubiera escrito «Siento que pienso, luego existo» (Kushner, 1998: 1) quizás Damasio no hubiera necesitado escribir su libro *El error de Descartes*. Pero el filósofo de Turena no solo defendió la dicotomía razón-sentimiento, sino también sostuvo que los sentidos ofrecían información poco digna de crédito. La razón era sencilla, estos solían acompañarse de cambios corporales tan provisionales y dependientes del contexto como son también el rubor, el sudor o las palpitaciones.

En efecto, Descartes vincula el conocimiento de los sentidos a procesos fisiológicos y no mentales, por tanto, de calado subjetivo, poco apropiados para llegar a la verdad. No forman parte, en consecuencia, del proceso de conocimiento propio de la racionalidad, quedando relegados a un orden inferior, el corporal. El neurocientífico Antonio Damasio considera un verdadero desatino creer que el razonamiento y el juicio moral pueden existir separados del cuerpo, que las operaciones mentales pueden realizarse ajenas a la estructura del organismo. Para Damasio, esta falsa creencia, que achaca en origen a Descartes, ha impregnado el pensamiento y la cultura occidentales durante siglos, retrasando el esfuerzo por comprender la mente en términos biológicos. Precisamente, ese es el reto que se propone a sí mismo: explicar la esencial dependencia de las operaciones mentales y los procesos neuronales.

En el presente trabajo comenzaré por exponer la cuestión de la interdisciplinariedad entre ciencia y filosofía, necesaria para nuestro autor pero que le ha hecho caer en un reduccionismo científico y neuronal para expresar su anticartesianismo teórico. La crítica que Damasio establece al dualismo cartesiano, en donde nuestro autor comete su propio error al ceñirse a un nivel antropológico olvidando la cuestión ontológica sobre el conocimiento, le lleva a cometer la falacia de la objetividad, junto con la naturalización de la mente que realiza Damasio y que le lleva a aislar subjetividad y verdad. Por el contrario, lo que trato de defender en el texto es que la visión cartesiana no olvida lo material, lo corporal a diferencia de lo afirmado por Damasio. El pensar acontece en la confluencia entre el cuerpo y el alma. Por ello, tanto en Descartes como en Damasio, acontece que primero somos, y después pensamos. Para este motivo analizaré varios textos cartesianos como *Las meditaciones metafísicas*, *Las pasiones del alma* o *Las reglas para la dirección del espíritu*, en donde se demuestra esa interdependencia entre cuerpo y mente-alma en Descartes, en contra de lo defendido desde los primeros textos por Damasio.

1. LA INTERDISCIPLINARIEDAD BAJO SOSPECHA

Para Damasio, la cultura occidental arrastra un dualismo de origen cartesiano que nos lleva a percibir lo humano a través de una división que pone, de un lado, el cuerpo, y del otro la mente. Desde esta perspectiva se tiende frecuentemente a identificar la mente como lo distintivamente humano. Por el contrario, nos dice Damasio que «alma y espíritu, con toda su dignidad y escala humanas, son estados complejos y únicos de un organismo» (Damasio, 2001a: 231).

El científico portugués es consciente de que un gran número de filósofos han tratado de salvaguardar, a lo largo de la historia, aquello que consideran el rasgo esencial de todo ser viviente: la unidad de lo heterogéneo. Desde Hipócrates hasta el Renacimiento, asegura, esta ha sido la corriente de pensamiento predominante, corriente que un solo hombre, René Descartes, fue capaz de cambiar.

La discusión acerca de la mente y el cerebro, la naturaleza del alma, hunde sus raíces en la filosofía griega, en la escolástica medieval y en el cartesianismo racionalista de los siglos XVII y XVIII, pero se expresa con inusitado interés en los más recientes estudios científicos neurobiológicos y en la subsiguiente reflexión filosófica acerca de ellos. Así, por ejemplo, Platón, que concibe el cuerpo como la cárcel del alma, piensa que esta última se comunica con lo físico. Pero el estudio y la investigación de las cosas físicas son de importancia secundaria respecto a los asuntos del mundo de las ideas que, siendo más permanente, es más real. La posición de su discípulo Aristóteles es más moderada. Sitúa el pensamiento como producto de la experiencia del cuerpo y, en este sentido, atribuye mayor grado de realidad a los objetos sensibles. En primer lugar, porque la idea que tenemos de todo objeto tiene que tener su origen en la impresión de nuestros sentidos. Y, en segundo lugar, porque es necesario que los mismos fenómenos que producen la sensación, existan independientes de ella. Es decir, acaba otorgando cierta objetividad a los sentidos.

En la actualidad, uno de los temas que más atrae la atención de los investigadores en neurociencia, psicología y filosofía de la mente es precisamente la naturaleza de la conciencia –mente o alma. En el umbral del siglo XXI todavía no sabemos desde la neurobiología cómo pensamos, ni qué es el acto propio de pensar, ni tenemos ninguna teoría que lo explique satisfactoriamente. Damasio, por ejemplo, no lo aborda de modo claro. No hay una respuesta a la pregunta sobre si la mente es una propiedad emergente de la actividad eléctrica y metabólica del cerebro, y, en el caso de que eso

fuera así, no se conoce tampoco de qué forma la red nerviosa da origen a los fenómenos mentales. Como describe Daniel Dennett, «estamos apenas comenzando a ver los primeros puentes que se están tendiendo sobre el gran abismo de ignorancia entre la psicología y la neuroanatomía» (Dennett, 1995: 3).

Debo destacar que el llamado problema mente-cerebro no es, en modo alguno, el problema alma-cuerpo. El debate contemporáneo acerca de las relaciones entre la mente y el cerebro no tiene nada que ver con aquella otra cuestión acerca de la articulación de alma y cuerpo. La confusión se debe a que el efectivo carácter unitario del ser humano hace que todo lo humano tenga alguna relación. El problema alma-cuerpo versa sobre la posibilidad de que en el cerebro de cada ser humano exista un homúnculo, un hombrecillo, al que llamamos alma, que gobierne el funcionamiento cerebral. Ese es un mito de cuño cartesiano que, a fin de cuentas, no explica nada, puesto que la mente no existe ni opera sin el cuerpo. Por el contrario, el problema mente-cerebro está relacionado con la naturaleza de las correlaciones neurofisiológicas que subyacen al fenómeno mental. Y si bien ambas polémicas comparten puntos de anclaje argumental, su objeto es distinto.

En opinión de Damasio, Descartes es el enemigo que el intelectual moderno ha de combatir. Y ahí es donde yace, a mi juicio, el primer serio desliz de su planteamiento: tratar de rebatir la filosofía cartesiana apelando casi exclusivamente a mediciones y experimentos neuronales. Damasio es bien explícito en este sentido: en sus obras hace constantes alusiones a filósofos de todas las épocas, pero como motivos de inspiración y no tanto como serias fuentes de conocimiento objetivo. Con todo, Damasio se distingue por su defensa de una más sofisticada teoría organicista, que se funda en lo neuronal, pero para luego sublimarla. Pero una atenta lectura de su obra no deja lugar a dudas sobre su opinión acerca del papel hegemónico que tiene la Neurociencia en la búsqueda de los misterios últimos de la existencia humana.

El problema es que Damasio identifica las tesis científicas con tesis científicas, es decir, con hipótesis susceptibles de ser sometidas y probadas con métodos experimentales. En otras palabras, los misterios últimos de la humanidad van a ser resueltos gracias a la Neurobiología, según su opinión. Rompiendo una lanza en favor de Damasio, es justo reconocer, en primer lugar, que los límites entre la ciencia experimental y la filosofía siempre han sido difusos. Pero es que, además, la tierra de nadie entre ambas se ha visto significativamente ampliada en una época como la nuestra en la que

la formalización de las hipótesis científicas ha alcanzado unos niveles de abstracción sin precedentes.

Por supuesto, Damasio no es el primero en alistarse en la cruzada anti-cartesiana del siglo xx, iniciada por Gilbert Ryle y Ludwig Wittgenstein. Pero probablemente sí que lo sea en utilizar las armas de la Neurociencia para tal fin. El problema, como voy a tratar de mostrar a continuación, es que Damasio desconoce el terreno de batalla, y acaba introduciendo mayores malentendidos en el diálogo entre científicos y filósofos que aquellos que intentaba disolver, como se podrá colegir al final de la lectura de este artículo. Esta es la razón por la que, paradójicamente, este tipo de conductas abiertamente interdisciplinarias están promoviendo en la ciencia y en la filosofía, como efecto rebote, actitudes reduccionistas que podríamos definir como defensivas.

Por último, en lo que se refiere al comentario sobre la posible influencia de Descartes en los males de la modernidad, G. Kirkeboen defiende que el dualismo cartesiano no fue el responsable del abismo entre ciencia natural y el dominio del alma, como achaca Damasio, sino que la causa hay que buscarla en el mecanicismo de la nueva ciencia natural de la época, entre cuyos principales promotores estarían Galileo y Kepler (Kirkeboen, 2000: 318). Al contrario, para Descartes, la naturaleza del alma o espíritu es más fácil de conocer que el cuerpo, y eso le impulsa a adentrarse en el estudio de la mente y a escribir su libro *Las pasiones del alma*. Por tanto, el retraso que le atribuye Damasio en Medicina no es por culpa de Descartes, sino un error grosero de conocimiento en Damasio.

Otra prueba, por último, de que Damasio se equivoca es que, pese a la superación del cartesianismo, el dualismo mente-cerebro no ha sido eliminado ni de la ciencia ni de la filosofía actual. Uno de los neurocientíficos prominentes de este grupo es el premio Nobel John C. Eccles, que defiende un dualismo radical interaccionista entre la mente y el cerebro. Su hipótesis general es que la mente autoconsciente es distinta del cerebro, pero ejerce una función superior de interpretación y control de los procesos neuronales.¹

1 Eccles resume su tesis dualista en varios principios. En suma, para Eccles, el problema mente-cerebro refleja una división real: los procesos de la mente autoconsciente son distintos de los procesos neuronales. Su solución consiste en sostener una interacción entre mente autoconsciente y maquinaria neuronal a través de la corteza asociativa del hemisferio cerebral dominante.

2. LA FALACIA DE LA OBJETIVIDAD

El proyecto asumido por Damasio de querer criticar el dualismo cartesiano desde la Neurociencia es, cuanto menos, valiente. Su opinión es clara y ha levantado numerosas ampollas:

Es interesante, y a la vez paradójico, que muchos científicos cognitivos que creen que pueden investigar la mente sin recurrir a la neurobiología no se considerarían dualistas. Puede que también haya algo de separación cartesiana de mente y cuerpo detrás del pensamiento de aquellos neurocientíficos que insisten en que la mente puede ser explicada exclusivamente en términos de acontecimientos cerebrales, dejando de lado al resto del organismo y al ambiente físico y social que lo rodea (Damasio, 2001a: 230).

De hecho, no pocos colegas de profesión consideraron *El error de Descartes* un demérito en lo que había sido hasta entonces una brillante carrera científica. En segundo lugar, es admirable su capacidad para captar cuán impregnada está la Neurociencia de sucintos dualismos, así como para entender lo perjudiciales que son algunos de ellos para su buen desarrollo. Fijémonos en el modo concreto en el que Damasio enuncia el error de Descartes:

«Pienso luego existo»... Tomada en sentido literal, la afirmación ilustra precisamente lo contrario de lo que creo que es cierto acerca de los orígenes de la mente y acerca de la relación entre mente y cuerpo. Sugiere que pensar, y la consciencia de pensar, son los sustratos reales del ser. Y puesto que sabemos que Descartes imaginó que el pensar es una actividad muy separada del cuerpo, celebra la separación de la mente, la «cosa pensante» (*res cogitans*), del cuerpo no pensante, el que tiene extensión y partes mecánicas (*res extensa*) (Damasio, 2001a: 228).

La formulación que hace Damasio del planteamiento cartesiano da pie a varios equívocos. El más importante tiene por causa el desconocimiento del autor acerca de las intenciones de partida que llevan a Descartes a proponer su máxima sobre la relación entre el conocimiento y el ser, clave para entender la filosofía cartesiana. Porque, en Descartes, por orden de importancia y de dedicación, lo primero es hallar «un conocimiento cierto y evidente» –tarea que pertenece al nivel ontológico. Lo segundo consistiría en construir una filosofía con la que responder, antes que a muchas otras cuestiones, a la pregunta sobre cómo es posible que el ser humano sea capaz de alcanzar conocimientos ciertos –el nivel epistemológico. En este nivel es donde formula la teoría mente-cuerpo. Solo en tercer lugar, se mete Descartes a resolver las paradojas que planean sobre la solución dualista –el nivel antropológico.

Pero, ¿es posible responder a la pregunta por la identidad humana sin atender previamente las cuestiones ontológicas y epistemológicas? Esta afirmación se comprende mejor reformulando la cuestión en los siguientes términos: ¿qué relación guarda el cerebro con la capacidad humana para alcanzar conocimientos verdaderos? Descartes reconoce la circularidad del problema, y trata de resolverla con una respuesta claramente negativa: antes de preocuparnos por el nivel antropológico, hemos de atender la cuestión ontológica. Precisamente, es este el punto de partida que Damasio desconoce, olvido que le lleva a malinterpretar la relación cartesiana entre pensamiento y existencia.

Descartes precisa que desde el «yo pienso» se sigue, clara y distintamente, el «yo existo» en el acto mismo de pensar. Así, el conocimiento que uno tiene de sus propios estados mentales será incorregible, pues la creencia de estar en un cierto estado mental no puede ser errónea porque, si los tenemos, estos son verdaderos.² Pero formar una idea clara y distinta de uno mismo no exige pensar en el cuerpo, y para formar una idea clara y distinta del cuerpo no se tiene que pensar en sí mismo.³

De la existencia del conocer, Descartes pasa a las causas del acto cognoscitivo, para lo que ahonda en sus cualidades. Dentro de estas reflexiones cualitativas surgen dos importantes distinciones en Descartes: la que diferencia la sustancia pensante de la sustancia material y la que diferencia el conocimiento objetivo del conocimiento subjetivo. En la primera, Descartes identifica lo esencial al pensar y, en la segunda, los modos de acceso al conocimiento –en primera y en tercera persona, subjetivo frente a objetivo, respectivamente. Nos interesa la segunda distinción para entender otra de las ramificaciones del error cometido por Damasio. El acto cognoscitivo es, para Descartes, previo a la consecución de saberes objetivos, o lo que es lo mismo, no hay enunciados objetivos que no sean los del pensar. Siguiendo este razonamiento, Descartes concluye que el acceso a la primera certeza es un acto de introspección, el despertar a un tipo de realidad

2 Dice Descartes en el *Discurso del método*, cuarta parte, que es imposible estar pensando y estar equivocado de que pienso. Si estoy dudando, no puedo dudar que estoy dudando. Y del hecho de pensar no podemos estar equivocados de que existimos, puesto que no se puede pensar sin que alguien los realice.

3 Y aun cuando, [...] tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy solo algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual, este es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, meditación sexta).

desde la posición privilegiada que tiene el cognoscente respecto de su propio conocimiento. La primera y más segura certeza es, en definitiva, un tipo de conocimiento subjetivo.

El motivo por el que a Damasio le parece paradójica la conclusión acabada de presentar es porque identifica subjetividad con un saber poco fiable, una falsa apreciación que se debe, como se ha mencionado, a no articular los niveles ontológico y epistemológico del pensamiento cartesiano. Apoya esta crítica, en primer lugar, el hecho de que Damasio cae en la confusión de pensar que lo que sí existen son las neuronas en interacción y que, por tanto, su estudio debe ser el punto de partida de toda investigación que pretenda explicar los fenómenos mentales. Existo –tengo neuronas... y un cuerpo–, luego pienso. El oscuro enigma es el pensamiento –la conciencia–, y el mejor modo de resolverlo son las claras certezas objetivas que proporciona la Neurobiología.

Damasio no parece ser consciente de que los conocimientos neurales, aun siendo ciertos, nada dicen de la certeza. Las vivencias psíquicas tienen un papel en la Neurociencia; sin embargo, el rasgo propio del pensar, la intencionalidad del acto cognoscitivo, no acontece. No puede ser de otro modo porque la cualidad intencional –tiene razón Descartes–, solo se puede conocer en la soledad de quien es capaz de abstraer el acto de conocer de lo conocido. Así, una de las más importantes consecuencias del error de Damasio es la reducción del problema cognoscitivo o de la subjetividad –lo que Descartes entiende por mente– al problema de la conciencia, tal como este término es utilizado habitualmente en la Neurociencia contemporánea.

La pregunta cartesiana por la relación cuerpo-mente queda transformada en la pregunta por la relación entre el cuerpo y las experiencias fenoménicas del cuerpo –la sensación de lo que ocurre, utilizando la expresión de Damasio. Es casi inevitable que, partiendo de esta postura, muchos neurobiólogos acaben negando el estatuto ontológico de los eventos conscientes o, al menos, que lleguen a considerarlos meros epifenómenos sin fuerza causal. La razón es la misma que atribuimos a Damasio, la creencia de que lo subjetivo es lo que no es susceptible de objetividad.

Las lecturas de Descartes son interesantes para comprender que lo mental es el más real de todos los fenómenos y además prerequisite para la objetividad. Pero hay una consecuencia más grave aún que la negación de la primera de las certezas, y de la que científicos como Damasio no son

conscientes. La reducción de lo mental a lo consciente implica conculcar, en último término, el valor de verdad de los enunciados objetivos.⁴

3. DESNATURALIZANDO LA MENTE... Y LAS EMOCIONES

Los éxitos editoriales de Damasio están contribuyendo a desplazar el problema de la verdad lejos del campo de atención de la más formalizada Neurobiología. Pero, ¿hace falta rehabilitar el dualismo cartesiano para salvar la ciencia? No necesariamente, numerosas propuestas filosóficas, desde clásicas –como el hilemorfismo de Aristóteles– hasta modernas –como la fenomenología de Husserl– han puesto de manifiesto la dicotomía subjetividad-objetividad y han propuesto heterogéneas teorías de la identidad de cariz realista. Las lecturas de Husserl, mejor incluso que las de Descartes, ayudan a entender por qué lo que intenta Damasio –esto es, aislar la cuestión de la conciencia de la cuestión de la verdad– conduce a errores categoriales que no hacen sino generar esas paradojas y discusiones absurdas e interminables que paralizan el progreso científico, por lo menos en aquellos investigadores que duermen todavía, utilizando la expresión de Rorty, el sueño metafísico.

Ser capaz de pensar en las apariencias, en términos de apariencias, es ser capaz de pensar en el pensar mismo y de entender, intuitivamente, por qué Descartes separa el pensamiento del mundo físico: las apariencias no son susceptibles de mediciones espaciales. La cuestión es relevante puesto que una mirada libre de prejuicios nos presenta los fenómenos físicos y psíquicos como realidades patentemente distintas. En efecto, es posible detectar los correlatos físicos del pensamiento, pero llegar a la conclusión de que los unos son los otros requiere un discurso que no se encuentra dado en el punto de partida de Damasio.

Damasio confunde el ser fenoménico –por ejemplo, mi tristeza de...– con el contenido proposicional, que sí puede ser físico –...no tener quien me quiera...– o con su causa, que también puede ser física –...por enfermedad depresiva–. Esta confusión le lleva a identificar la causa del contenido proposicional –el escaso número de receptores de serotonina puede ser la causa de mis pensamientos tristes– con la causa del ser de la rela-

4 Como Richard Rorty ha sabido muy bien argumentar, no es posible mantener una actitud realista fundada en la Neurofisiología. El cerebro no funciona como el *espejo de la naturaleza* gracias al cual podamos trascender nuestros propios límites biológicos para llegar a saber quiénes somos. La conclusión de Rorty, considerado uno de los padres del materialismo eliminativo, es que la Neurociencia solo puede ofrecer ficciones (Rorty, 1979: 392-393).

ción –lo que me permite tener conciencia de... En otras palabras, por el acceso privilegiado que tenemos al fenómeno intencional, los conocimientos de lo mental son más fiables que los conocimientos de lo físico.

4. DESMITIFICANDO A DESCARTES

Descartes no defiende la escisión cartesiana tal como se enuncia y le atribuyen autores como Antonio Damasio. Él consideró que siendo entidades separadas tienen el mismo significado: yo soy, yo existo como cosa pensante. Y puesto que sabemos que consideraba el pensar como una actividad separada del cuerpo, Descartes lo que celebra es la separación entre la mente, la cosa pensante –*res cogitans*– del cuerpo no pensante (Damasio, 2003a: 229-230).⁵

De hecho, cuando considera la percepción de otros cuerpos y la influencia de estos en el sujeto, habla de una afectación de este como de un todo compuesto de cuerpo y mente. Pero este combinado cuerpo-mente no parece que posea, para Descartes, ninguna condición ontológica, ya que su relación existente no es una relación de identidad ni tampoco se trata de una relación causal (Lowe, 2000: 40). Lo único que sabe Descartes es que la interacción tiene lugar (Priest, 1994: 20-52). El acto de pensamiento se relaciona con la interacción entre el cuerpo y sus partes mecánicas y la mente –alma.

Descartes fue consciente de la dificultad de aceptar, al mismo tiempo, la distinción sustancial y la unión entre cuerpo y mente, y no teniendo para ello una explicación filosófica convincente, recurrió a una creencia para resolver de modo misterioso la manera en que materia y mente interactúan. Vivía en un contexto muy influenciado por el contexto filosófico y religioso que ejercieron influencia en él y en sus contemporáneos, lo que determinaba una fuerte tradición de dualismo social, cultural y religiosamente fundamentado. Sobre dicho misterio, dice N. Grimaldi, el espíritu cartesiano está fuertemente vinculado a la disposición y funcionamiento de los órganos del cuerpo (Grimaldi, 1987: 415), lo cual vendría a significar que Descartes, en realidad, tiene la misma postura que la adoptada posteriormente por Damasio: primero somos y, en la medida en que somos,

5 «También me enseña la naturaleza, por medio de esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo un solo todo con mi cuerpo. Pues si esto no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, puesto que soy solamente una cosa que piensa» (Descartes 1642, *Meditaciones metafísicas*, meditación sexta).

pensamos. No en vano, algunos autores han considerado al «pienso, luego existo» como un pleonismo en donde la palabra *luego* sería inútil. Para otros podría equipararse con una ecuación química, en donde el *luego* podría ser reemplazado por el signo =. Víctor Hugo considera que Descartes podría haber evitado incluso decir yo soy: *ego ergo ego*. Se sabe ser antes que se sabe pensar (Hugo, 1959: 234).

G. Kirkeboen tampoco considera que Descartes creyera que el pensamiento fuera una actividad separada del cuerpo. Según él, las opiniones de Damasio han de ser comprendidas como una versión avanzada de las especulaciones de Descartes, ya que este presenta una psicología en la cual el alma inmaterial usa y se relaciona con el cuerpo (Kirkeboen, 2001a: 174). Por ejemplo, Kirkeboen señala que ya en las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes plantea que el razonamiento matemático abstracto del intelecto es un proceso cerebral y corporal (Kirkeboen, 2001a: 174).

Para Descartes, algunos procesos psicológicos como memoria, imaginación y percepción sensorial requieren una mente tanto como asiento de la conciencia, como vehículo para la formación de estados mentales, juicio y otras operaciones (Hatfield, 2007: 17). Véase que este aspecto fue mal comprendido por Damasio en la siguiente cita:

El control de la inclinación animal mediante el pensamiento, la razón y la voluntad es lo que nos hizo humanos, según *Las pasiones del alma*, de Descartes. Estoy de acuerdo con su formulación, con la excepción de que allí donde Descartes especificó un control conseguido mediante un agente no físico yo veo una operación biológica estructurada en el interior del organismo humano y ni un ápice menos compleja, admirable o sublime (Damasio, 2003a: 122).

Descartes, tanto en *Las pasiones del alma*, como en otros escritos, afirma la existencia de estas operaciones en el organismo y que sirven para estructurar y ordenar nuestras inclinaciones, hábitos o pensamientos (Hatfield, 2007: 33). Autores de la talla de Merleau-Ponty resaltan las frecuentes aproximaciones simplistas al planteamiento cartesiano. Según él, la cuestión de la unión entre alma y cuerpo en Descartes no es una mera dificultad especulativa, sino que da cuenta de un hecho paradójico: la existencia del cuerpo humano. Lo que se extrae de los textos de Merleau-Ponty es que Descartes se plantea el problema de un cuerpo vivo y mezclado con un alma (Merleau-Ponty, 2000: 17).⁶

⁶ Merleau-Ponty refuerza la defensa que hace de Descartes con algunas citas. En la carta de agosto de 1641 a Hyperaspistes, Descartes considera que, si lo corpóreo es lo relativo al cuerpo, también será corpórea el alma. En la carta a Elisabeth, del 28 de junio de 1643, explica que se debe concebir

5. LAS PASIONES DEL ALMA

Para Descartes, el término *alma*⁷ apenas se distingue de la facultad de pensar o del pensamiento mismo, localizado en la epíflisis, bajo el pretexto de que esta glándula está centrada en el cerebro y, por lo tanto, equidistante a todas las radiaciones que vienen de cualquier lugar del cuerpo:

Pienso que cuando Dios una un alma racional a esta máquina, como a continuación expondré, otorgará a esta alma como sede principal el cerebro y hará que su naturaleza sea tal que tenga sensaciones diversas, según las distintas formas en que estén abiertas las entradas de los poros situadas en la superficie del cerebro (Descartes, *El tratado del hombre*, 50).

A esa alma, Descartes le asocia las pasiones, entendidas estas como verdaderos estados del alma o sentimientos. Pero el origen de las pasiones, en contra de la idea que le atribuye Damasio, se encuentra no solo en el cerebro, sino en todas las partes del cuerpo, en cuanto que sirven para la «producción de sangre y, por ende, de los espíritus»⁸. El alma se sumerge en estos estados a través de representaciones que le son dadas normalmente por los movimientos de la glándula: a cada movimiento le corresponde una representación, que induce al alma a caer en un determinado estado. La razón por la que el alma no tiene poder directo sobre las pasiones reside, según Descartes, en que están asociadas a elementos corporales.⁹

De manera similar a como Damasio defiende, también para Descartes la voluntad no puede apaciguar o avivar una pasión de modo inmediato, sino a través de las imágenes de los objetos que van asociados a las pasiones opuestas a las imágenes de las que nos queremos desembarazar. De este modo, se instaura en la filosofía cartesiana una batalla por el control de la glándula, en donde esta puede ser impulsada simultáneamente por el alma

la unión alma y cuerpo a imagen de la unión peso y extensión en la física escolástica. Por este motivo no queda otro remedio que conceder al alma algún tipo de materialidad y, por eso, el alma se concibe como unida al cuerpo (Merleau-Ponty, 2000: 18).

- 7 La diferencia entre espíritu y alma no es un problema de traducción. Las palabras inglesas *mind* y *soul* nos envían a una distinción similar a la comentada, la cual alcanza los límites del campo de investigación de las ciencias neuropsicológicas. Para algunos filósofos, decir alma significa algo más que decir mente. Viene a representar una mente inmortal. Para Aristóteles, alma quiere decir principio de vida, sin presunción de nada espiritual (Kenny, 2000: 48-49).
- 8 Tras la lectura de los artículos 36, 38 y 39 de *Las pasiones del alma* tiendo a pensar que Descartes sostenía más bien, y tal como defiende Hatfield, que un único centro cerebral produce, en diferentes individuos, distintos estados mentales (Hatfield, 2007: 15).
- 9 Bien es cierto que, para Descartes, algunas formas de razonamiento tienen lugar sin la participación del cuerpo. Pero nuestros juicios morales, que dependen de nuestra voluntad, pueden ser ayudados por las pasiones, las cuales están inherentemente causadas por el cuerpo (Hatfield, 2007: 1).

y por el cuerpo (Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 47). Podemos apreciar en estas afirmaciones que Descartes intuye las correlaciones entre sustancias humorales y fenómenos vasomotores y nerviosos, pudiendo ser tratado como precursor de las ideas que luego desarrollará Claude Bernard (Campan, 1996: 138).

Otra cuestión interesante es que, a pesar de lo que suele creerse, la idea de la glándula pineal como asiento del alma no es exclusiva de Descartes. De hecho, fue defendida previamente por Jean Cousin, en 1641, quien afirmaba que la glándula pineal era el asiento del sentido común (Lokhorst, 2001: 7). Lo que es original en Descartes, y escandalosamente ignorado por Damasio, es su tesis sobre que la mente se ve afectada por la actividad de dicha glándula (Campan, 1996: 138). Por tanto, queda claro que Descartes no defendió un dualismo absoluto, sino una real interdependencia entre ambas sustancias, cuerpo y alma o conciencia, sin la cual no existiría el ser humano.

Damasio critica a Descartes el haberse plegado a la mentalidad de la época, acusación ominosa. Descartes tiene el coraje de presentar el alma como manifestación del cerebro, y de exponer una relación dual —el cuerpo es el cuerpo, la mente es la mente—, pero aceptando una interdependencia entre estas dos entidades. Pero, además, lejos de generar un retraso en el mundo de la neuropsicología, como también le achaca Damasio, Descartes desarrolla en *Las pasiones del alma*, una innovadora asociación entre hipótesis de índole fisiopatológica con otras de índole psicopatológica. Este hecho da testimonio de su deseo de establecer uniones entre los procesos mentales y corporales.

En esta misma línea de hipótesis, Hatfield afirma que el funcionamiento del cuerpo humano, en Descartes, siempre conlleva una mente interactuando con el cuerpo, que solo cesa cuando muere este. Aún más, los mecanismos corporales no se limitan a causar estados mentales en una sustancia mental, sino que también funcionan como mecanismos psicológicos que pueden causar comportamientos que no dependen de la mente.¹⁰

Otra obra que desmiente a Damasio son las *Meditaciones metafísicas*, en donde Descartes habla de la mezcla entre la mente y el cuerpo. De hecho, es el pionero en el tipo específico de neurobiología de la racionalidad

10 Por lo tanto, desde una visión cartesiana, *psicológico* —como adjetivo que denota mecanismos que guían comportamientos adaptativos— no es sinónimo de *mental* —en cuanto que actividad de una mente inmaterial. Por supuesto que hay estados psicológicos que precisan de una mente —e incluso de una interacción mente-cuerpo: percepción sensorial consciente, conocimiento intelectual, emociones intelectuales o actos de la voluntad, entre otros (Hatfield, 2007: 2).

que el mismo Damasio propone en su libro *El error de Descartes* (Kirkeboen, 2001b: 196).

Y cuando mi cuerpo necesita comer, beber, tendría yo un simple conocimiento de esta necesidad, sin que de ella me avisaran confusos sentimientos de hambre o sed; pues, en efecto, todos esos sentimientos de hambre, sed, dolor, etc., no son sino ciertos confusos modos de pensar, que proceden y dependen de la íntima unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, meditación sexta).

De nuevo, ningún escrito posterior de Descartes viene a contradecir esta posición clara y aparentemente opuesta a lo comentado por Damasio sobre Descartes. Para ilustrar este propósito basta leer algunos de los títulos de artículos del libro de Descartes, *Las pasiones del alma*:

- Art. 122: De los desvanecimientos.
- Art. 128: Del origen de las lágrimas.
- Art. 131: Cómo se llora de tristeza.
- Art. 132: De los gemidos que acompañan a las lágrimas.
- Art. 133: Por qué los niños y los viejos lloran con facilidad.
- Art. 134: Por qué algunos niños palidecen en vez de llorar.
- Art. 135: De los suspiros.

En cada uno de estos artículos Descartes propone una interpretación, asociada a una hipótesis fisiopatológica, del registro cognitivo de cada fenómeno estudiado. Ello testimonia su deseo de establecer lazos entre los procesos del pensamiento y los fenómenos somáticos. En *Las pasiones del alma*, Descartes da cuenta también de diferentes cuestiones importantes en la Neurociencia actual, incluyendo mecanismos neurofisiológicos descritos en *De homine*, como una interesante teoría precursora de la teoría del reflejo, aspectos de psicología introspectiva basados en la experiencia personal o conceptos como *emociones* –pasiones– *intelectuales*, así como estudios sobre estados afectivos del hombre, tanto normales como patológicos.¹¹ Por último, es precisamente en las *Meditaciones metafísicas* donde encontramos el *principio de habituación* cartesiano, en el que Descartes expone una teoría de la racionalidad en la que aparecen integradas las emociones de un modo muy similar a como lo hace Damasio en su hipótesis del marcador somático (LeDoux, 1986: 303; Irons, 1985: 291).

También en *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes considera al cuerpo y a las emociones como elementos fundamentales en el proceso de

¹¹ El artículo 134 es de sorprendente modernidad, ya que describe de modo muy preciso lo que se denomina, en términos de psicología infantil, como *espasmo del sollozo*.

razonamiento y racionalidad. Más concretamente, sostiene que nuestros pensamientos (acciones del alma) también causan (o se correlacionan con) cambios de los movimientos de los espíritus animales en el cerebro, y estos cambios pueden activar diferentes pasiones. Hay que reconocerle a Damasio que su idea enfatiza más el hecho de que los marcadores somáticos puedan operar de forma encubierta –sin aparecer a la conciencia– (Damasio, 2003a: 166). Por el contrario, para Descartes, la reacción emocional no posee motivos conscientes como determinantes del comportamiento y la toma de decisiones.

En el mismo orden de cosas, en la regla XII de sus *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes explica cómo es posible relacionar el comportamiento reflejo, la percepción, la memoria y la cognición con procesos en un cerebro corporal. Descartes asume que el intelecto no tiene acceso directo al exterior, solo trabaja con naturalezas simples que habitan el cerebro de forma causal u ocasional. Por tanto, también podemos decir que para Descartes el cuerpo es una referencia para la mente (Hatfield, 2007: 31). En fin, no parece tener razón Damasio al querer atribuir a Descartes y a sus sucesores el supuesto divorcio moderno entre el cuerpo y el espíritu y, en especial, en la medicina occidental.¹²

Incluso podemos llegar a afirmar que la aportación de William James sobre la naturaleza de la emoción y del sentimiento, como un proceso que envuelve al cuerpo, era también la hipótesis de Descartes. Así, este último es claro al considerar las pasiones como una percepción directa de un terreno específico: el del cuerpo. En efecto, como apunta Merleau-Ponty, el cuerpo si capta y siente lo que ocurre fuera de él es por la pasión que lo constituye, donde la pasión es entendida aquí como un tipo de percepción de los sentidos o sensación interna¹³ (Kirkeboen, 2001a: 183). Es decir, son estados mentales que tienen su causa en procesos corporales. Y las denomina pasiones porque la mente es pasiva respecto de un cuerpo activo (Descartes, *Las pasiones del alma*, arts. 1-2). En este sentido, al leer *Las pasiones del alma*, encontramos:

Por lo demás, al igual que el curso que siguen los espíritus hacia los nervios del corazón basta para mover la glándula, [...], así también, por el simple hecho de que algunos espíritus van al mismo tiempo hacia los nervios que sirven para mover las piernas para huir,

12 Muy significativos son también los títulos de los artículos del capítulo V de la obra *Sobre la búsqueda de la verdad* de uno de sus más importantes discípulos, N. Malebranche. Véanse, por ejemplo, los siguientes: Sobre la unión de las ideas del espíritu con el cerebro; Sobre la unión recíproca que existe en las imágenes (huellas) del cerebro; Sobre la memoria.

13 Contrástease con las ideas aparecidas en Descartes, *Las pasiones del alma* (arts. 27-28).

provocan otro movimiento en la misma glándula mediante el cual el alma siente y percibe esa huida, la cual puede, de esta forma, ser excitada en el cuerpo únicamente por la disposición de los órganos y sin que el alma participe (Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 38).

Y basta compararla con la exposición de W. James:

Mi teoría [...] es que los cambios corporales que siguen directamente a la percepción de un hecho excitador y el sentimiento de esos mismos cambios que ocurren es una emoción (W. James. 1884/1969: 247).

La diferencia con James estriba en la explicación de cómo dos personas que perciben un objeto de una manera aproximada, pueden tener reacciones emocionales muy diferentes. Incluso una misma persona suele modificar su reacción emocional en diferentes tiempos. Para Descartes, la causa está en que los mismos movimientos de la glándula pueden provocar también diferentes movimientos del cuerpo asociados a las diversas pasiones excitadas en el alma (cfr. Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 39). En efecto, Descartes es el primero en ensayar lo que Damasio pide: un esfuerzo sistemático en comprender la compleja maquinaria que sirve de base a las emociones (Kirkeboen, 2001a: 182). De manera que las pasiones se convierten en esenciales en la preservación del cuerpo y deben ser controladas por el alma (Smith, 1999: 225). Su función es disponer el alma hacia lo que nos sea beneficioso, útil o bueno para el cuerpo (Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 52). Esta es una de las razones por las que el filósofo acepta que la materia produce efectos sobre el espíritu, que lo racional puede ser preso de lo irracional y el espíritu de las pasiones. También la teoría cartesiana es, en último término, un método para alcanzar una vida mejor. Así lo expresa explícitamente en el artículo 148 de *Las pasiones del alma*.

Pero, de nuevo, a pesar de las múltiples evidencias bibliográficas, Damasio califica de desafortunado el influjo de la filosofía cartesiana en la medicina que tendría continuidad con la metáfora de la mente como programa informático, la explicación de la mente en términos exclusivamente cerebrales o las consecuencias en la medicina tradicional acerca del estudio y tratamiento de la patología psicosomática, entre otros asuntos (Damasio, 2003a: 230-231). En referencia a la crítica de Damasio sobre el abandono del estudio de las enfermedades psicosomáticas en la teoría cartesiana, hay que decir que Descartes había detectado que la mente depende del temperamento y de las disposiciones de los órganos corporales mucho antes

que nadie. Por ejemplo, así ocurre cuando enfatiza en los efectos de las emociones sobre el cuerpo (Kirkeboen, 2001a: 184).

El principio en el que se apoya todo lo que he escrito, a saber, que la relación entre nuestra alma y nuestro cuerpo es tan profunda que, una vez hemos unido alguna acción corporal con algún pensamiento, ninguno de los dos se presenta sin que el otro se presente también [...]. Es fácil pensar que las extrañas aversiones de algunas personas, que les impiden tolerar el olor de las rosas, o la presencia de un gato, o cosas parecidas, sólo responden a que al comienzo de su vida fueron gravemente afectados por esos objetos (Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 136).

El enfoque psicossomático de Descartes se basa en la aceptación de ciertas conexiones entre emociones y movimientos corporales. Lindeboom observa al respecto:

La concepción de la conexión continua de pensamientos espaciales y de fenómenos espaciales del cuerpo [...] representa, junto a la influencia de memorias inconscientes, la base cartesiana de la psicossomática. Podría apenas ser negado que estas nociones esencialmente constituyen, con una considerable extensión, la base del modelo de la moderna psicossomática (Lindeboom, 1979: 91).

En efecto, en la fisiología cartesiana, una terapéutica centrada en el cuerpo será solo una parte de la solución hacia la consecución de la salud, ya que un alma sana es esencial en el mantenimiento y alcance de la supervivencia. Por esto, cuando una pasión nos desordena y nos vuelve tristes, es necesario estar advertidos de todas las imágenes que puede crear en nuestra alma y que nos van a inquietar, e intentar contraponer otras representaciones que terminen expulsando de nuestro interior esas imágenes que no dejan de ser engañosas.

Nuestras pasiones tampoco pueden ser excitadas ni sofocadas por la acción directa de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente merced a la representación de las cosas que suelen ir unidas con las pasiones que queremos tener, y que son contrarias a las que queremos rechazar. Así, para excitar en uno mismo la audacia y vencer al miedo, no basta con tener esa voluntad, sino que hay que aplicarse en considerar las razones, los objetos o los ejemplos que convencen de que el peligro no es grande; que siempre hay más seguridad en la defensa que en la huida (Descartes, *Las pasiones del alma*, art. 45).

Descartes señala que uno de los modos para adquirir una vida mejor es a través del aprendizaje cuidadoso y el control de los mecanismos emocionales. Por tanto, la propuesta cartesiana es dominar las pasiones de tal forma, y manejarlas con tanta habilidad, que los males que causan sean muy soportables, y que de todas ellas se pueda obtener la alegría, como forma

más deseable de vida. Nótese que, en lo que se refiere a la gestión de las emociones, la propuesta cartesiana es muy parecida a la expresada por Spinoza y, por ende, a la de Damasio.

En síntesis, es difícil entender la mala interpretación que hace Damasio de Descartes. Sospecho que el problema principal se debe a que no ha consultado las fuentes originales. Un indicio de este problema se halla en el último capítulo del libro, donde en párrafos sucesivos Damasio emplea indistintamente dos términos a los que Descartes no había dado igual significado. En el primer párrafo, Damasio cita un texto del *Discurso del método*:

Por ello supe que yo era una sustancia, cuya misma esencia o naturaleza es pensar, y que para su existencia no hay necesidad de ningún lugar, ni dependencia de ninguna cosa material; de manera que este «yo», es decir, el alma por la que soy lo que soy, es completamente distinta del cuerpo, e incluso es más fácil de conocer que éste; e incluso si no existiera el cuerpo, el alma no cesaría de ser lo que es (R. Descartes, *El discurso del método*, cuarta parte, p. 58)

A continuación, este pasaje es comentado por Damasio de la siguiente forma:

Éste 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 (Damasio, 2003a: 230).

CONCLUSIONES

Damasio aísla la noción de subjetividad (conciencia) de la idea de verdad y presenta una antropología sin ontología. Esta situación le conduce a un monismo fisicalista *sui generis*. Tal como apunta S. Holm, Damasio pretende explicar el mecanismo por el cual la mente realiza el razonamiento. Pero si dicho mecanismo deja al cuerpo en un lugar secundario, y al cerebro como una posible entidad separada, entonces Damasio no alcanza a refutar lo que él denomina el *error de Descartes*, es decir, la separación entre cuerpo y alma. La mayor parte de los pensamientos, sensaciones, imágenes, memoria, sentimientos e incluso las pasiones tienen una causa corporal en Descartes y requieren que la mente interactúe con el cerebro, algo que olvida Damasio. Damasio desconoce el campo de batalla que es la metafísica cartesiana y cae en un reduccionismo neuronal porque desco-

noce realmente la Filosofía además de una naturalización de la mente. Su teoría se encuadra dentro de un monismo materialista de corte cerebrista o neural como explicación del acontecer emocional o de conciencia, tal como se deriva de la lectura de sus libros. El error de Damasio consiste en creer en la Neurobiología como fundamento único de su teoría de la mente. En contraste, sí que hay razones para sospechar que la Neurología no pueda acabar por rellenar el abismo entre lo material y lo espiritual. Damasio no es el único investigador del siglo xx que afirma que Descartes es el enemigo que el intelectual moderno ha de combatir. Sin embargo, la lectura que hace Damasio de Descartes no es correcta: trata de rebatir la filosofía cartesiana apelando casi exclusivamente a la Neurología y acaba introduciendo mayores malentendidos en el diálogo entre científicos y filósofos que aquellos que intentaba disolver.

¿Defendió Descartes un dualismo absoluto? Tal como trato de reflejar, tras una lectura intensa de sus textos, mi respuesta es que no. Para él, existe una real interdependencia entre ambas sustancias, cuerpo y alma o conciencia, sin la cual no existiría el ser humano. El pensamiento nace en la confluencia entre lo material (el cuerpo) y la mente (alma). Siguiendo el mismo hilo conductor, en *Las pasiones del alma*, Descartes da cuenta también de diferentes cuestiones importantes en la Neurociencia actual, incluyendo mecanismos neurofisiológicos que explican esta interacción mente y cuerpo. Por último, es precisamente en las *Meditaciones metafísicas* donde encontramos el *principio de habituación*, en el que Descartes expone una teoría de la racionalidad en la que aparecen integradas las emociones de un modo muy similar a como lo hará posteriormente Damasio con su hipótesis del marcador somático.

Damasio trata de evitar el espejismo homuncular, afirmando que la conciencia –la mente– surge en la interacción entre las representaciones mentales de los objetos y de mi cuerpo en el acto de observar esos objetos. Esta justificación es, a mi parecer, insuficiente. Damasio reconoce que no sabemos con seguridad la manera como el cerebro produce la mente, aceptando un emergentismo débil y un cierto dualismo de punto de vista. Este es otro de los puntos débiles del autor.

La antropología de Damasio se alinea con la de Spinoza y es una interpretación no antropocéntrica de hombre. Sin embargo, también Descartes, como Damasio, utiliza el cuerpo como referencia a la mente, y la relación de las emociones con el cuerpo y la mente. Así, no solo es que Descartes sea menos dualista de lo que Damasio imagina, sino que Damasio es más cartesiano de lo que le gustaría.

BIBLIOGRAFÍA

- Campan, Louis (1996). A propos de «l'année Descartes». Descartes le physiologist. *Urgences*, XV, 137-139.
- Damasio, Antonio (1990). Individuals with sociopathic behaviour caused by frontal damage fail to respond autonomically to social stimuli. *Behav Brain Res*, 41, 81-94.
- Damasio, Antonio (1994). Descartes' error and the future of human life. *Sci Am*, 271 (4), 144.
- Damasio, Antonio (1998). Investigating the biology of consciousness. *Philos Trans R Soc Lond B Biol Sci*, 353 (1377), 1879-1882.
- Damasio, Antonio (1999). How the brain creates the mind. *Sci Am*, 281 (6), 112-117.
- Damasio, Antonio (2000a). Creación cerebral de la mente. *Investig Cienc*, 46, 66-71.
- Damasio, Antonio (2000b). Eighth C.U. Ariens Kappers lecture. The fabric of mind: a neurobiological perspective. *Prog Brain Res*, 126, 457-467.
- Damasio, Antonio (2001a). *La sensación de lo que ocurre: cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*. Madrid: Debate S.A.
- Damasio, Antonio (2001b). Descartes' error revisited. *J Hist Neurosci*, 10(2), 192-194.
- Damasio, Antonio (2001c). In reply to Geir Kirkeboen. *J Hist Neurosci*, 10(2), 197.
- Damasio, Antonio (2003a). *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Editorial Crítica, SL.
- Damasio, Antonio (2003b). Transparent feelings: A reply to Jaak Panksepp and Douglas Watt. *Neuropsychoanalysis*, 5(2), 215-218.
- Damasio, Antonio (2003c). Spinoza's monism and the idea of the body: A reply to Heidi Ravven. *Neuropsychoanalysis*, 5(2), 229-230.
- Damasio, Antonio (2005). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Harcourt Crítica.
- Damasio, Antonio & Damasio, Hanna (2006). Minding the body. *Daedalus*, 135 (3), 15-22.
- Damasio, Antonio (2007). Neuroscience and Ethics: intersections. *Am J Bioethics*, 7(1), 3-7.
- Damasio, Antonio (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona: Destino.
- Damasio, Hanna, Grabowsky, Thomas, Randall, Frank, Galaburda, Albert M. & Damasio, Antonio (1994). The return of Phineas Gage: clues about the brain from the skull of a famous patient. *Science*, 264, 1102-1105.

- Descartes, René (1637/1981). *Discurso del método*. Castellón: Los Libros de Plon.
- Descartes, René (1628/1984). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial, SA.
- Descartes, René (1662/1990). *El tratado del hombre*. Madrid: Alianza Editorial, SA.
- Descartes, René (1641/2005a). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Ed. Tecnos, SA.
- Descartes, René (1622/2005b). *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Edaf, SA.
- Grimaldi, Nicholas (1987). Les ambitions médicales de Descartes et sa découverte en 1637 de la principale maladie de l'homme. *Hist Sc Méd*, XVI, 415-420.
- Harris, Edmund (2003). Descartes' error and Spinoza's truth. *NASS monograph*, 11, 6-23.
- Hatfield, George (2007). The Passions of the soul and Descartes's machine psychology. *St Hist Philos Sc Part A*, 38 (1), 1-35.
- James, William (1884/1969). What is an emotion? En William James. *Collected essays and reviews* (244-280). New York: Russell and Russell.
- Kenny, Anthony (2000). *La metafísica de la mente*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Kirkeboen, George (2001a). Descartes' embodied psychology: Descartes' or Damasio' error? *J Hist Neurosci*, 10(2), 73-191.
- Kirkeboen, George (2001b). Sources of Damasio's error. A reply to Damasio. *J Hist Neurosci*, 10(2), 195-196.
- LeDoux, Joseph (1986). The neurobiology of emotion. En LeDoux, Joseph (Ed.). *Mind and Brain. Dialogues in Cognitive Neuroscience* (301-324). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lindeboom, Gerrit Arie (1979). *Descartes and medicine*. Amsterdam: Rodopi.
- Lowe, Edward Jonathan (2000). *Filosofía de la mente*. Barcelona: Idea Books, SA.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ed. Península.
- Priest, Stephan (1994). *Teorías y filosofías de la mente*. Madrid: Cátedra.
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, C.U.M. (1999). 350th anniversary of Les passions de l'ame. *J Hist Neurosci*, 8(3), 221-226.

Marcos mentales: ¿marcos morales? Deliberación pública y democracia en la neuropolítica

Mental frames: Moral frames? Public deliberation and democracy in neuropolitics

PEDRO JESÚS PÉREZ-ZAFRILLA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA. UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Artículo recibido: 16 septiembre 2016

Solicitud de revisión: 7 marzo 2017

Artículo aceptado: 7 septiembre 2017

Resumen

En este trabajo trato de abordar el concepto de *marco mental* como clave para entender la concepción que la neuropolítica tiene de la deliberación pública y la democracia. En un primer lugar expondré los puntos centrales de las teorías de Jonathan Haidt y George Lakoff sobre el marco mental y la deliberación pública. Después pondré en relación la idea del marco mental con el concepto de *marco referencial* de Taylor. Finalmente, analizaré críticamente el modelo de deliberación pública y de democracia que cabe extraer del concepto de marco mental en la neuropolítica.

Palabras clave: Neuropolítica, marco mental, Lakoff, deliberación pública y democracia.

Abstract

In this article I address the concept of «mental frame» as the key to understand the conception neuropolitics has on moral deliberation. Firstly, I will expose the core points of Jonathan Haidt y George Lakoff's theories on mental frame and public deliberation. Then, I will put in relation the idea of mental frame with Charles Taylor's concept of «referential frame». This will allow us, finally, to critically analyze the model of public deliberation and democracy that can be drawn from the concept of moral frame in neuropolitics.

Keywords: Neuropolitics, mental frame, Lakoff, public deliberation and democracy.

En este trabajo pretendemos abordar el modelo de deliberación pública y de política democrática que se maneja desde la neuropolítica. Para ello nos centraremos en el análisis del concepto de *marco mental* y de las consecuencias normativas que tiene la aplicación de este concepto sobre la vida política. Comenzamos presentando la idea de marco mental tal

como es entendida desde la neuropolítica. A continuación abordaremos las limitaciones explicativas que posee este concepto para dar cuenta de la esfera política. Finalmente se analizará críticamente el modelo de política derivado de la aplicación de las tesis de la neuropolítica.

1. MARCOS MENTALES

En las últimas décadas ha proliferado la aplicación de los conocimientos neurocientíficos a los diferentes ámbitos de la vida social. Surgen así los saberes *neuro*, como la neuroreligión, la neuroética, el neuroderecho, etc. Otra de esas formas de aplicación es la neuropolítica (Conill & Pérez Zafri-lla, 2013). Esta última consiste en el estudio del comportamiento político desde las neurociencias. Su tesis central es que nuestro comportamiento político posee una base claramente emocional e inconsciente. De este modo, la neuropolítica, apoyada sobre las nuevas técnicas de neuroimagen, promete aportar un conocimiento fehaciente de las bases inconscientes del comportamiento político y electoral de los ciudadanos. Esto ha hecho que la neuropolítica se haya convertido hoy en una especie de piedra filosofal que permitiría a los políticos dominar el comportamiento político de los ciudadanos sin que estos sean conscientes de ello.

Según algunos neurocientíficos como es el caso de Lakoff o Haidt, la pretendida primacía del pensamiento racional es una ficción mantenida durante siglos en el ámbito teórico. En su lugar, estos autores sitúan las metáforas, las imágenes y otros elementos retóricos como los ejes del comportamiento político (Lakoff, 2009; Ortiz, 2016). Son estos elementos los que permiten llegar a las fuentes intuitivas e inconscientes de nuestros juicios morales y políticos. Ello es así ya que, según entienden, ni nuestra mente ni el lenguaje tienen un contenido objetivo compartido por todos, sino que sus contenidos cobran sentido siempre dentro de unas narrativas. Por ejemplo, las personas que apoyan una guerra no lo hacen calculando los costes y beneficios de ese conflicto para el país. Lo hacen pensando que el enemigo es una amenaza y el presidente es el héroe que quiere protegerles. A su vez las narrativas se componen de marcos. El marco es el sistema conceptual que articula nuestro pensamiento y desde el que entendemos todo lo que nos rodea. El marco articula un relato sobre qué es bueno y qué es malo en torno al tema al que hace referencia. Así, en el caso de la política, el marco es el eje sobre el que el individuo estructura un modelo de sociedad que cree justo. Por ejemplo, la expresión metafórica

«guerra contra el terror» empleada por G. W. Bush tras el 11-S evoca un marco en el que se presenta algo negativo –la guerra– como opuesto a algo peor –el terror– de tal forma que hacer la guerra al terror pasa a ser bueno. Con ello se genera un marco en el que el enemigo es malo porque provoca terror y quien le combate es bueno porque nos evita el terror.

Ahora bien, el punto clave está en que según los autores de la neuropolítica la adopción de un marco concreto por parte de los sujetos no es fruto de una elección voluntaria y racional, sino que vendría causada por la activación inconsciente de las sinapsis cerebrales en el contexto en que el sujeto se desenvuelve. Esto es así porque los marcos mentales están fijados en redes neuronales. Estas conexiones neuronales se activan en nuestro cerebro al percibir ciertas experiencias del exterior. El cerebro no se limita a registrar hechos de la realidad, sino que los procesa a nivel neuronal. De este modo, al tener una experiencia en el contexto político –la escucha de una metáfora, por ejemplo– nuestro cerebro conecta de forma inconsciente esa metáfora con emociones y pensamientos determinados que se han experimentado junto a la metáfora. Esa conexión queda fijada en unas redes neuronales de asociación que dan lugar a un marco mental (Castells, 2009). Siguiendo con el ejemplo anterior, la expresión «terror» causa miedo paralizante que hace buena a la guerra que lo combate sin importar los medios que utilice. La activación de los marcos es posible gracias a los procesos de refuerzo de las sinapsis neuronales a través de la experiencia reiterada del sujeto y del aprendizaje de pautas de roles sociales y culturales que se inscriben en los circuitos cerebrales (Garrido, 2013). Ello explica que los marcos no sean arbitrarios, sino que se forman a partir de la experiencia y de la organización social que define roles sociales de la comunidad en la que el sujeto se desenvuelve (Castells, 2009).

Esta incardinación de los marcos mentales en redes neuronales resulta esencial. De manera general, gracias a las asociaciones neuronales, cada experiencia que tenemos sobre algo quedará unida de forma inconsciente a unas sensaciones positivas o negativas de aprobación o rechazo, en función de la incidencia que dicha imagen o experiencia tenga sobre nuestro bienestar (Westen, 2007; Lakoff, 2009), como muestra Damasio (2001) con su tesis del marcador somático. Así, al reiterarse una experiencia similar, esas conexiones cerebrales harán aflorar, por un lado, el marco mental en que dicha experiencia cobra sentido para nosotros, y, por otro, la reacción intuitiva de aprobación o rechazo que ese estímulo exterior generó en nosotros, y que da lugar a la actitud que tenemos hacia él (Castells, 2009; Lakoff, 2009; García-Marzá, 2012).

Mención especial requiere esa reacción intuitiva de aprobación o rechazo, por cuanto que, según los teóricos de la neuropolítica y la neuropsicología, constituye la base de nuestra valoración moral. Lo que nos provoca bienestar se considerará moral y lo que nos causa rechazo se considerará inmoral (Haidt & Bjorklund, 2007; Westen, 2007; Lakoff, 2009).¹ Ahora bien, esas reacciones intuitivas no son meramente arbitrarias, sino que responderían a unos patrones adaptativos forjados en nuestro cerebro por la convivencia en grupos pequeños a lo largo de la evolución (Castells, 2009).² Por ese motivo los autores de la neuropolítica sostienen que nuestro comportamiento político y moral es en gran parte inconsciente y responde a las reacciones emocionales positivas o negativas provocadas por el entorno en nuestras sinapsis cerebrales.

En el caso de la deliberación pública, desde la neuropolítica se defiende que el modo más eficaz de activar las conexiones neuronales –que dan forma a los marcos mentales– no es la reflexión consciente sobre argumentos, datos y evidencias, sino justamente el recurso a metáforas, imágenes, los valores, ideas y emociones (Lakoff, 2016). En concreto, las imágenes corresponden a fotos, representaciones gráficas o escenas de televisión que, al llegar a nosotros unidas a ciertas emociones, logran activar regiones concretas del cerebro creando patrones neuronales. De este modo, esas escenas quedan en el imaginario colectivo como símbolo de un problema o suceso político o como recuerdo que identifica a un político o un partido. La importancia de la imagen reside en que transmite un mensaje político que es socialmente aceptado y al que los argumentos contrarios no pueden hacer frente. Un ejemplo sería cuando el candidato republicano Marco Rubio interrumpió una importante intervención televisada en 2013 para beber agua de una botella. Esta escena sería utilizada por sus adversarios –de fuera y dentro del partido– para identificar a Rubio como alguien débil e incapaz de controlar la presión en los momentos difíciles. Tal fue el efecto de esa escena que desde entonces Marco Rubio es recordado como el candidato que bebió agua en un debate. Cómo haya sido su acción polí-

1 En todo caso, los marcos se activan debido a las experiencias personales que, a su vez, son conformadas por la influencia social. Este aspecto será abordado después.

2 Este es un punto en el que los autores divergen. Si bien algunos autores como Gazzaniga (2006) o Mora (2007) defienden que las activaciones neuronales fijan los contenidos de la respuesta moral, otros, como Hauser (2008) o Haidt (2012) se limitan a señalar que el cerebro solo nos proporciona una estructura moral universal cuyos contenidos son modulados por las distintas culturas. En este sentido, Marc Hauser habla de la «gramática moral» inscrita en nuestro cerebro a través de la evolución y que adopta contenidos distintos en cada cultura. Por su parte, Haidt articula esos patrones evolutivos de las intuiciones morales en su propuesta de los seis fundamentos o intuiciones fundamentales de la moral.

tica como senador resulta irrelevante ante su imagen de debilidad bebiendo agua frente a aquella cámara.³

Pero mención especial requieren las metáforas. Estas son, según Lakoff, las estructuras mentales en las que articulamos nuestro pensamiento y que, por medios que abordaremos ahora, se encuentran incardinadas en las sinapsis cerebrales. Las metáforas son las expresiones o lemas que convierten en moneda común los políticos en el foro público (y que logran hacerse moneda común gracias a su incardinación en nuestras redes neuronales). Las metáforas, en la forma de clichés y etiquetas, encasillan elementos como políticas emprendidas, los adversarios políticos o los defensores de ciertas posiciones. Ejemplos de metáforas serían, según Lakoff, «la guerra contra el terror» o el «alivio fiscal» empleadas por los republicanos en los Estados Unidos. Las metáforas dotan a los conceptos de un sentido concreto, al insertarlos en un marco –un relato– acuñado en el cerebro del sujeto.

El objetivo que se persigue con la metáfora es suscitar el rechazo o la aprobación del público de una forma irreflexiva hacia las acciones políticas o hacia los políticos o grupos a los que la metáfora hace referencia. Así, solo con nombrar la metáfora se activará en el público un marco en el que algo se reconoce como bueno o malo de una forma no consciente. Según Lakoff, las causas que posibilitan la capacidad de la metáfora para articular nuestro pensamiento y activar el marco mental son dos: la primera es que la metáfora sea pronunciada en un momento de gran atención política –por ejemplo, la noche electoral. La segunda, y más importante, es la repetición constante de la metáfora en el ámbito público. Esa repetición reiterada en el foro público hace que la activación del circuito neuronal provocada por la metáfora en el cerebro de los oyentes refuerce la sinapsis hasta formar patrones neuronales. Cuando ese patrón se forma, la mera escucha del concepto produce en los individuos, gracias a la activación de la sinapsis, el marco mental que da sentido al concepto al insertarlo en una narrativa. Pero también la activación del marco genera unos *flashes* de aprobación o rechazo que dan lugar a la valoración moral. Esto es así porque, como muestran Haidt (2001) y Lakoff (2009), la significación moral de los conceptos se reduce a las reacciones emocionales de aprobación o rechazo que esos conceptos producen en nosotros.

3 Ahora bien, en ocasiones sucede que el triunfo de una imagen en un momento dado puede volverse en contra de su creador. Así, la imagen de la estatua de Sadam Husein derribada en Bagdad en 2003 fue utilizada en su momento como símbolo del triunfo del ejército estadounidense en la segunda guerra de Irak. Sin embargo, años después, esa imagen ha representado el comienzo de todo el desastre posterior.

Pues bien, la capacidad de la metáfora para activar el marco mental, junto con la valoración moral intuitiva en los sujetos, producen de manera no reflexiva la aprobación o rechazo de ciertas posiciones políticas. En este sentido, para los teóricos de la neuropolítica el enmarcado mental posee grandes ventajas que es importante saber aprovechar en la contienda política.

En primer lugar, el enmarcado explica que en los procesos deliberativos las personas no cambien de opinión cuando se les presentan evidencias contrarias a la posición que defienden. Por ejemplo, en un debate sobre la pena de muerte los participantes pueden presentar evidencias que refuerzan sus planteamientos, pero esos datos serán incapaces de hacer repensar su posición al interlocutor. Ello se debe a que la posesión de un marco mental hace que solo se acepte como verdadero lo que coincide con ese marco, a la vez que se dejan fuera de la valoración los aspectos de la realidad que quedan fuera del marco o que lo pueden contradecir.

Una segunda ventaja es que, como punto clave, la difusión de la metáfora en la esfera pública y su aceptación inconsciente por el público mediante la activación de las sinapsis cerebrales, permite que el conjunto del público piense a través del marco activado por esa metáfora sobre ese tema concreto. Con ello se consigue que el adversario quede descalificado ante el público, con independencia de que sus argumentos tengan más peso que los del grupo creador de la metáfora. Por ejemplo, como señala Lakoff, al triunfar la metáfora del «alivio fiscal» en el tema de los impuestos, se impuso en la opinión pública el marco de que los impuestos son malos y que quien promete reducirlos es bueno. En consecuencia, todo aquel que apoye una subida de impuestos quedará descalificado desde el comienzo y sus argumentos caerán en saco roto.

Finalmente, una tercera ventaja, derivada de la anterior, es que al devenir imperante un marco, cualquier intento del oponente de negar ese marco desde dentro está condenado al fracaso. Ello es así por dos motivos. En primer lugar, porque, como acabamos de señalar, el rechazo que generará ese oponente entre la ciudadanía es previo a la argumentación.⁴ La segunda razón es que cualquier intento del oponente de negar ese marco imperante con argumentos que encajan en ese marco solo conseguirá reforzar a este. En palabras de Lakoff: «si mantienes su lenguaje y su marco, y te limitas a argumentar en contra, pierdes tú, porque refuerzas su marco» (Lakoff, 2007: 58).

⁴ De esta forma también, las metáforas evitan al grupo que las difunde el tener que confrontar ideas y argumentos con sus oponentes.

Pero si eso es así, ¿no existe entonces forma de vencer la preeminencia de un marco en el foro público? Para Lakoff sí la hay. Esto se puede conseguir de dos modos. El primero de ellos es confrontar el marco imperante con argumentos de tu propio marco para que el marco del oponente no sea el aceptado como común. El segundo método es difundir reiteradamente un concepto metafórico alternativo que evoque nuestro marco en el ámbito público hasta hacerlo hegemónico mediante la activación y reforzamiento de las sinapsis. En ambos casos, como se ve, la respuesta a un marco debe ser siempre desde fuera del mismo y dirigida a imponer el nuestro. No obstante, con todo ello, resulta fácil advertir que este concepto de metáfora no hace sino recuperar la idea orwelliana expuesta en 1984: de lo que no se puede hablar, no se puede pensar ni tampoco cuestionar. Esta concepción de la metáfora será, en mi opinión, uno de los aspectos más cuestionables de la neuropolítica, como defenderé más adelante.

Este recurso a los marcos mentales, así como la centralidad de las metáforas en el discurso público arrojan varias consecuencias fundamentales sobre la concepción que la neuropolítica posee del proceso deliberativo y el proceso político, y que analizaremos más adelante. Ahora abordaremos unas limitaciones que posee el concepto de *marco mental* para dar cuenta de la vida política.

2. MARCOS MENTALES Y MARCOS MORALES

El modo en que desde la neuropolítica se abordan los procesos deliberativos posee una gran relevancia, ya que pone de relieve dos aspectos fundamentales. Por un lado, el papel que en nuestro pensamiento moral adquieren las emociones, algo no siempre reconocido desde la filosofía, pero que en la actualidad ya viene defendiéndose desde ciertos planteamientos como el de la «razón cordial» de Cortina (2007) o el de la «imparcialidad afectiva» de Krause (2008). Pero en segundo lugar, la neuropolítica ha revelado también que nuestro pensamiento moral no se rige por una razón universalmente compartida, sino que es mucho más limitado. Se articularía en torno a marcos mentales impermeables a las evidencias contrarias y dentro de los cuales los distintos términos adquieren un sentido concreto.

Ahora bien, partiendo de estos aciertos de la neuropolítica, reconocer el papel de las emociones en la deliberación moral y que los juicios morales adquieren sentido solo dentro de unos «marcos», no implica necesaria-

mente que los procesos deliberativos se guían por los patrones puramente emotivistas que describen autores como Lakoff y, sobre todo, Haidt. Estos autores pueden aportar una explicación plausible de nuestro comportamiento moral, pero ello no implica que esa explicación sea la correcta. Pensemos por ejemplo en la tesis del Haidt sobre el «desconcierto moral». Que ante ciertas situaciones los sujetos no sean capaces de articular una explicación convincente no implica de manera necesaria que los juicios tengan un origen intuitivo, como cree Haidt (Haidt, Kollert & Dias, 1993). Ese hecho se puede explicar de una manera más clara aludiendo simplemente a la heteronomía de muchos de nuestros juicios en multitud de áreas, como las ciencias, la historia o la moral (Cortina, 2011; Levi, 2007; Pérez Zafrilla, 2013).

Pues esto que sucede con el desconcierto moral puede aplicarse también a la idea de los marcos mentales. Para empezar, decir que las personas piensan en términos de «marcos (mentales)» –y que dichos marcos poseen un correlato neuronal– ni es una novedad en el ámbito teórico, ni por sí mismo excluye el carácter netamente moral de nuestro pensamiento. Más bien habría que afirmar que los autores de la neuropolítica tratan de apoyar sobre evidencias científicas –aunque con un erróneo propósito reduccionista– algo que se viene defendiendo en la filosofía desde tiempo atrás. De hecho, el rechazo del modelo de razón universalmente compartida es un elemento característico de corrientes filosóficas como la hermenéutica o la tradición comunitarista. Autores como Gadamer (2001), MacIntyre (1987) o Taylor (1996a), pero también desde la democracia deliberativa, como Gutmann y Thompson (1997) o Gerald Gaus (1996), han señalado, de distinta forma, que nuestro pensamiento se articula en torno a marcos proporcionados por la comunidad a la que pertenecemos. En esos marcos los distintos términos adquieren su sentido propio. Así, también, estos mismos autores apuntan a las diferencias entre los marcos como clave del desacuerdo moral. De esta forma el recurso al comunitarismo o a la hermenéutica nos puede dar una de las claves para entender cómo la explicación neuropolítica no agota la comprensión de la deliberación, pues olvida la dimensión moral de esta.

Por poner el acento en un caso significativo, el filósofo Charles Taylor emplea el mismo concepto de *marco*. Concretamente habla de «marcos referenciales» (Taylor, 1996a: 20), y lo hace precisamente en respuesta a las tesis de uno de los primeros autores de la neuroética, Edward O. Wilson, autor de la corriente sociobiológica de los años setenta del siglo xx. Wilson, como harán autores posteriores como los estudiados aquí, reduce la valo-

ración moral a una respuesta afectiva forjada en nuestro cerebro a través de la evolución y dirigida a mantener la supervivencia (Cortina, 2010; 2013a; 2013b). Para la teoría sociobiológica del comportamiento moral, las reacciones morales son despojadas de cualquier sentido más allá del adaptativo. De esta manera, pretender reconocer en el mundo cosas dignas de respeto moral sería una mera ilusión, al igual que le parece ilusorio a Haidt pensar que nuestros juicios morales son fruto de un razonamiento o que es posible el convencimiento racional.

Pero esta idea, según Taylor, supone no comprender la fenomenología moral. Según él, nuestro comportamiento moral no responde a meras reacciones adaptativas, que reducen el valor a la sensación de placer o bienestar que los estímulos producen en nosotros o, dicho de otro modo, a lo útiles que esos estímulos resulten para nuestra supervivencia. Como ya señalara Ortega (1947), no es propiamente nuestra proyección de sensaciones la que hace a las cosas valiosas, sino que las cosas son valiosas por sí mismas con independencia de que nosotros las deseemos. El valor es una propiedad que se nos presenta de forma imperativa y que reconocemos como tal por su dignidad, con independencia de nuestros deseos o inclinaciones. De hecho, el valor moral se presenta en muchas ocasiones en franca oposición a los comportamientos a que nos inclinan las reacciones adaptativas. Estas nos llevarían, por ejemplo, a considerar moral la ayuda a los cercanos y el rechazo de los lejanos, pues solo de los primeros podemos esperar reciprocación y que nuestra ayuda no sea en balde. Sin embargo, este supuesto principio choca con el valor inmoral que en nuestra sociedad adquieren el nepotismo o la xenofobia. Por ello, no parece razonable extraer del *es* cerebral un *debe* moral, pues de lo contrario estaríamos cayendo en la conocida falacia naturalista (Cortina, 2010; 2011).

De este modo, nuestra valoración moral estará situada más allá de nuestro interés adaptativo. Según Taylor (1996a), la valoración moral está dentro de un marco referencial que da sentido a nuestras vidas. Ese marco moral no se asienta en respuestas intuitivas a los estímulos recibidos del exterior como se entiende desde los diferentes enfoques neurocientíficos,⁵ sino que está constituido por unos bienes a los que reconocemos una dignidad y valor superior independientes de nuestros deseos o inclinaciones. En este sentido, el marco referencial es el horizonte de lo moralmente significativo para nosotros. Pero, sobre todo, ese marco de la significación moral se ca-

5 Unos autores como Dawkins (1997) reducen la moral a las respuestas adaptativas forjadas por la evolución para favorecer la propia supervivencia. Otros como Haidt (2012) interpretan la moral como la forja de respuestas que favorecen la supervivencia del grupo.

tegoriza desde el reconocimiento de un modo de vida como cualitativamente superior al resto. Los marcos proporcionan a las personas tanto lo que reconocen como valioso como el sentido mismo que adquiere lo valioso para cada persona. El marco referencial representa los supuestos inherentes a nuestros juicios morales y de los que los sujetos no son del todo conscientes al realizar sus juicios.⁶

Por otro lado, la posesión de un marco referencial para nuestros juicios morales no es algo arbitrario ni fruto de una elección gratuita. Nuestro marco moral viene dado, según Taylor, por aquellos colectivos con los que estamos fuertemente comprometidos y que conforman también nuestra identidad. Es desde su pertenencia a tales grupos como el sujeto se alfabetiza moralmente. No en vano, una tesis central de la teoría comunitarista (Taylor, 1996b) será que la identidad personal se forma siempre por su relación con otros sujetos y, en particular, por el reconocimiento que recibe de sus semejantes. Esos grupos nutren, por tanto, el marco en el que la realidad tiene sentido para el sujeto, ya que fijan el significado que adquirirán los propios términos –morales. De este modo, según Taylor, las personas se mueven en el espacio moral siempre dentro de marcos generados dentro de las comunidades a las que pertenecen. Una consecuencia de esto será que los marcos morales difieran entre las personas o que incluso las personas puedan cambiar de marco moral a lo largo de sus vidas. Las personas cambian de marco referencial cuando reconocen en el marco de otro grupo un sentido superior de lo valioso. Esto sucede, por ejemplo, cuando las personas cambian de religión. Las personas no lo hacen por un acto de voluntad gratuito, sino porque reconocen en el horizonte referencial de esa otra religión un valor superior al marco de valor de su religión actual.

Los marcos referenciales de Taylor nos proporcionan también las claves para entender el pluralismo moral. Los marcos articulan una ontología moral desde la que las personas se aproximan a la realidad y desde la que reconocen unos bienes como superiores. Pero en nuestras sociedades modernas conviven grupos diversos o, en términos de Rawls (1993), doctrinas comprensivas, con las que se identifican los sujetos. En ellas se reconocen bienes diferentes que pueden llegar a ser opuestos o incluso inconmensurables. De esta forma, los marcos que articulan el pensamiento moral de las personas de diferentes grupos son distintos y estarán enfrentados en su ontología moral.

⁶ Este marco referencial es propiamente un marco moral, frente al «marco mental» de la neuropolítica. Emplearé los conceptos de *marco referencial* y *marco moral* como sinónimos.

3. EL FENÓMENO MORAL DESDE LA NEUROPOLÍTICA

Esta idea de marcos referenciales nos permite advertir las limitaciones con que cuenta el concepto de *marco mental* para explicar el fenómeno político. Ello radica en que el marco mental no da verdadera cuenta de la dimensión moral de la política. Comenzaré explicando por qué autores como Lakoff o Haidt no dan debida cuenta del mundo moral. Esto nos ayudará a comprender mejor cuál es el ámbito propio de los marcos mentales.

Un error de estos autores reside en el empleo de una metodología claramente reduccionista, que extrae consecuencias normativas de carácter emotivista a partir de un mero estudio de las bases psicofísicas del pensamiento moral: en concreto, la tesis de que esos procesos psicofísicos constituyen en sí mismos la valoración moral. Para Lakoff y Haidt la valoración moral queda reducida a la respuesta automática e inconsciente a estímulos emocionales recibidos del exterior. En consecuencia, el juicio moral sería fruto de una concatenación de procesos psicológicos ajenos al control del sujeto. De este modo, las personas son conscientes de los juicios morales que realizan, pero los motivos reales por los que los hacen permanecen por completo ajenos a su control. Así también, las razones que aportan en la deliberación serían todas ellas fruto de una confabulación de la que el sujeto no es consciente. La persona se encontraría así ante lo que Cortina denomina «esquizofrenia moral» (Cortina, 2011: 107).

No obstante, resulta evidente que este análisis psicologista de Haidt y Lakoff no se corresponde con la forma en que las personas realizan juicios morales en la realidad. Como se señalaba en la sección anterior, proporcionar una explicación plausible no implica que esa sea la explicación correcta. Ciertamente, al realizar juicios morales tiene lugar una concatenación de procesos psicológicos que dan lugar a la emisión de un juicio moral. Pero eso hace referencia a las «bases» del juicio moral, no a los «fundamentos» de este (Cortina, 2011). Porque no realizamos juicios solo porque se activen unas sinapsis cerebrales, igual que no decidimos estudiar una carrera y no otra porque se activen unas sinapsis en nuestro cerebro. Todo nuestro comportamiento tiene una base neuronal, pero esta no agota su explicación, y las decisiones y juicios los hacemos teniendo en cuenta un abanico de factores que van más allá de la base psicofísica neuronal.

El juicio moral se lleva a cabo desde el discernimiento de los elementos que se reconocen como presentes en el caso. Como afirma Cortina (2010, 2012), siguiendo la tesis de Aristóteles (2000), la valoración moral es un

proceso complejo. El juicio parte de una deliberación razonada mediante la que la persona sopesa diversos factores de la realidad y deja otros aparte. Por ejemplo, como nos recuerda Aristóteles con su distinción entre las acciones voluntarias y no voluntarias, al valorar moralmente la acción de un tercero atendemos a si es posible atribuir intencionalidad a su acción o si, en caso contrario, esa acción no es intencionada. O también, en el famoso caso del *trolley* dilema, el sujeto protagonista decidiría si empuja a la persona obesa a la vía teniendo en cuenta aspectos como el miedo a ser acusado de asesinato, el conocimiento que tenga de la persona obesa o de los sujetos que hay en la vía, o quizá el miedo a que la persona obesa se dé la vuelta y le arroje a él. Por ese motivo el juicio moral no tiene lugar de una forma intuitiva sino reflexiva. Porque valoramos aplicando un discernimiento que nos hace reconocer como valiosos unos aspectos de la realidad y no otros.

Ahora bien, es fundamental entender que la persona realiza ese balance reflexivo de factores no desde lo que es adaptativamente conveniente para la especie, sino desde lo que el sujeto reconoce como moralmente significativo dentro de un marco de valor determinado. Así el juicio fruto de la deliberación tiene como fin encontrar la mejor respuesta posible, pero siempre desde unas variables determinadas. En todo caso, lo moralmente significativo es algo que el sujeto reconoce no meramente mediante el razonamiento frío, sino también desde la emoción. Señala Krause (2008) que aquello que reconocemos como injusto se define desde lo que nos preocupa y esto se reconoce desde los sentimientos morales. Es decir, lo que reconocemos como bueno o malo se forja desde una conjugación de emoción y razón, sin que sea necesario elegir entre una o la otra. En este mismo sentido, Adela Cortina (2007, 2011) ha mostrado que hay unas emociones morales, como la indignación o la vergüenza, que nos revelan la existencia de una relación moral entre las personas, una relación moral basada en una expectativa recíproca impersonal de buena voluntad y en la que todas las personas merecen un trato digno (Cortina, 2011).⁷ De este modo, esas emociones morales nos ayudan a reconocer que ante ciertas situaciones alguien está violando esa expectativa recíproca de buena voluntad, apareciendo así ante nosotros la injusticia, que antes nos podía pasar desapercibida. En consecuencia, ese reconocimiento de la injusticia no se

⁷ Por ese motivo no toda apelación a las emociones es legítima. Solo lo serán aquellas que respeten los principios éticos de simetría y reciprocidad que caracterizan la relación moral. Todas aquellas apelaciones que violen esos principios son formas de manipulación dirigidas a imponer los propios intereses y, por tanto, no son aceptables.

hace por los impulsos emocionales o la activación de ciertas regiones cerebrales, sino porque nuestra razón cordial sepa reconocer las situaciones de injusticia, de necesidad o de opresión en los momentos apropiados y saber descartar esos sentimientos morales en aquellas situaciones que no lo merecen –como las situaciones de manipulación, abuso o engaño.

En síntesis, Haidt y Lakoff pretenden explicar el mundo moral reduciéndolo a impulsos e intuiciones inconscientes cultivadas en el cerebro a través de la evolución y la influencia cultural del entorno. Es más, ciertos neurocientíficos como Gazzaniga creen que esta sería una explicación correcta, al estar apoyada sobre evidencias científicas. Ello permitiría a las teorías neurocientíficas sustituir las reflexiones llevadas a cabo durante siglos por la religión y la filosofía sobre la realidad moral de la persona (Gazzaniga, 2006; Cortina, 2011). No obstante, como vemos, esta misión naufraga debido a su reduccionismo metodológico.

4. MARCOS MENTALES Y DEMOCRACIA EN LA NEUROPOLÍTICA

Esta ceguera de la neuropolítica hacia el mundo moral nos permite comprender el verdadero ámbito de aplicación de los marcos mentales. Para analizar este punto conviene partir de la concepción bastante peculiar que Haidt y Lakoff poseen de la metáfora. Ambos, en lugar de reconocer en la metáfora una capacidad para conectar a la persona con una fuente de valor moral, parecen reducirla a las connotaciones que poseen ciertos términos en el ámbito social y que remiten a marcos fijados en nuestro cerebro. Según estos autores, esas connotaciones metafóricas producen en el oyente la aprobación o rechazo emocional en función de la capacidad de la metáfora para activar nuestras sinapsis cerebrales. De esta forma, la metáfora enmarca el modo en que ciertos problemas son entendidos en la sociedad mediante el uso de ese concepto. Por ejemplo, al imponerse la metáfora «la guerra contra el terror» la guerra será percibida como necesaria por un conjunto de americanos.

Ahora bien, en mi opinión el proceso de enmarcado remitiría a una dimensión no propiamente moral sino más bien prudencial: la forja de la agenda política. Que un problema a nivel político o social quede «enmarcado» desde unos términos concretos en ese nivel social, significa que se han creado las circunstancias –psicológicas– que condicionan a los sujetos a enfocar el asunto desde dichos conceptos. El enmarcado delimita el

modo en que está bien considerado referirse a tal o cual tema a un nivel convencional.

Dicho de otro modo: la metáfora, activando el marco mental al que remite, genera en los oyentes unas sensaciones que advierten emocionalmente a estos de las consecuencias que tiene a nivel social referirse a un tema con un concepto y no con otro. Cuando a nivel social triunfa una metáfora, el sujeto reconoce intuitivamente que utilizar un concepto diferente arrojará unas consecuencias negativas sobre él, pues el resto de individuos –que comparten el marco hegemónico– sentirán un rechazo intuitivo hacia él por contravenir lo socialmente aceptado. En consecuencia, utilizar un concepto diferente para referirse a un tema, o defender una postura que contravenga el marco generado por la metáfora hará que el resto del grupo lo rechace sin ni siquiera pensar si tal vez los argumentos de ese individuo son mejores. Esto sucede porque la activación de los marcos mentales remite a unos códigos adaptativos forjados por la evolución en nuestro cerebro que nos impulsan a actuar de tal forma que procuremos la aprobación de los demás y evitar su rechazo. Estas emociones, como, por ejemplo, la tendencia a la reciprocación o el altruismo, eran esenciales para la supervivencia en grupos pequeños (Cortina, 2010). Por ese motivo quien se opone al marco se siente incómodo, porque contraviene esos impulsos forjados por la evolución que ligan al individuo al grupo. Ahora bien, si aceptamos estos planteamientos de la neuropolítica, el marco mental no articula relaciones morales. Más bien delimita el nivel de lo socialmente establecido. Esto explica que para Lakoff en política sea tan importante fijar el marco de un concepto y que no lo haga el adversario, para que deba ser este quien se vea forzado por las circunstancias de presión social a adoptar nuestra visión de la realidad.

Este hecho revela otro aspecto del enmarcado: este representa una forma de acción política basada en la racionalidad estratégica. Esto es así por dos motivos.

El primero es que el enmarcado tiene como objetivo la dominación –en la terminología habermasiana– es decir, lograr imponer la propia visión de la realidad y los propios intereses sobre el resto de colectivos, para, con ello, lograr la hegemonía política y social. En palabras de Lakoff: «La batalla política es una batalla de enmarcados» (Lakoff, 2009: 148). En este mismo sentido: «*una vez que tu marco se acepta dentro del discurso, todo lo que dices es sencillamente sentido común. ¿Por qué? Porque el sentido común es eso: razonar dentro de un lugar común, de un marco aceptado*» (Lakoff, 2007: 166). Con el triunfo del propio marco, el grupo hegemónico consi-

que que sus intereses sean aceptados por la sociedad como expresión del interés general.

Por eso también para estos autores los procesos deliberativos están dirigidos al triunfo y no al acuerdo, que es el ámbito propio de la razón comunicativa. Efectivamente, según las tesis de la neuropolítica en la deliberación se llega al acuerdo cuando un interlocutor logra hacer que su adversario cambie de actitud y adopte una similar a la propia. Esto se consigue no mediante la argumentación racional, sino mediante el empleo de la metáfora adecuada que active en el interlocutor el marco que nosotros empleamos para enfocar el problema. Dicho de otro modo, solo será posible llegar a un acuerdo en la deliberación cuando nuestro interlocutor adopte nuestro marco mental gracias a la generación de las intuiciones adecuadas. Esto es así porque el objetivo de los sujetos en el proceso deliberativo es propiamente ganarlo, no llegar a un acuerdo en torno a la solución más justa para todos los afectados, como se defiende desde la democracia deliberativa. En la batalla de marcos solo cabe ganar o perder, porque solo puede imponerse la visión de la realidad –y con ella, los intereses– de uno de los grupos.⁸

La segunda razón es que los medios para lograr la hegemonía son, como los ejemplos de Haidt y Lakoff ponen de manifiesto, propios de la razón estratégica: la repetición reiterada –en otras palabras, la indoctrinación– y la manipulación emocional a través del empleo de metáforas. En palabras de Haidt: «cada argumento es en realidad un intento de enmarcar el asunto con el fin de presionar un botón emocional, provocando diversos *flashbes* de intuiciones en el oyente» (Haidt & Bjorklund, 2007: 192), y enmarcar no es otra cosa que activar ciertas redes neuronales que producen un determinado marco, el que interesa al hablante (Castells, 2009).

Estos métodos de la repetición reiterada y la manipulación emocional tienen como objetivo ejercer una presión y forzar la incomodidad entre quienes no comparten ese marco para que acaben asumiéndolo. Esta aceptación acomodaticia se presentará ante estas personas como la única forma de ser aceptados por ese grupo hegemónico que impone su visión de la realidad.

8 De esta forma, Lakoff y Haidt no hacen sino retomar el enfoque gramsciano sobre la acción política, ahora desde una base neurocientífica. La acción política para Gramsci no consistía sino en la lucha por la hegemonía cultural, es decir, el liderazgo intelectual, político y moral que permite a la clase dominante articular los intereses colectivos en torno a sus propios intereses –los de esa clase dominante. Porque el poder político no lo aporta la dominación –el ejercicio de la coerción– sino el dominio del discurso público que define lo comúnmente aceptado en la sociedad.

Esta lógica hacia el triunfo y no hacia el acuerdo que guía el proceso político posee una importancia fundamental para los autores de la neuro-política. Muchos neurocientíficos tienen como una de sus dedicaciones principales el neuromarketing electoral, dirigido a asesorar a los políticos, entre otras cosas, sobre cómo deben hablar en público para que el marco mental de su partido sea preponderante entre la ciudadanía al pensar sobre los diferentes temas y obligar de este modo al adversario a asumirlo (Lakoff, 2007; Alcántara, 2014).

Ahora bien, frente a esa inducción emocional al acomodamiento del adversario a lo socialmente establecido, la política democrática se caracteriza precisamente por apelar a un nivel contrafáctico que puede cuestionar lo establecido socialmente. Limitar la política a la imposición de marcos mentales es un grave error, ya que supone no comprender realmente la dimensión moral de la política. Por un lado, porque implicaría reducir la moral a mandatos hipotéticos dirigidos a obtener la aprobación social por parte de los grupos hegemónicos que establecen lo que es aceptable o no. Por otro, porque atenta contra la capacidad crítica que define a la esfera de la moralidad y que permite evaluar si lo establecido socialmente se adecúa o no a unos principios de justicia. Porque enmarcar un mensaje mediante la repetición machacona de consignas no nos dice nada acerca de la justicia de su contenido (García-Marzá, 2012).

No se puede olvidar tampoco que, en el ámbito político democrático, el modo correcto de defender lo justo es la argumentación racional –aunque no una razón ciega a las emociones– y no precisamente la indoctrinación. Porque esta, guiada por la razón estratégica, tiene como objetivo que una de las partes imponga sus intereses sobre el resto, no respetando así la relación de simetría presente en toda relación dialógica regida por la razón comunicativa. De ahí que toda forma de imposición o manipulación para hacer triunfar la posición propia a toda costa resulte inmoral e impropia de un proceso deliberativo democrático.

En este mismo sentido, este modelo que reduce la política al logro de hegemonías a través de la manipulación emocional creadora de marcos mentales, transmite una concepción bastante pobre de la política y de la ciudadanía: una élite política se dedica a inculcar contenidos ideológicos en una masa de ciudadanos concebidos como menores de edad, mediante el recurso a consignas, etiquetas e ideas simples hasta hacer esas ideas hegemónicas. Al mismo tiempo, se impide que esas ideas hegemónicas puedan ser cuestionadas racionalmente en el foro público por parte de la misma ciudadanía (Cortina, 2013c). No es de extrañar, por tanto, que Lakoff

se oponga abiertamente al modelo deliberativo de la Ilustración, basado en la argumentación racional. Lo que él no confiesa es que apuesta por otro modelo claramente preilustrado, impulsor de la heteronomía y la razón perezosa entre la ciudadanía y que permite a unas elites políticas dominar al público y evitar la debida rendición de cuentas. Pero esta concepción, heredera del paradigma democrático elitista (Schumpeter, 1968), resulta inaceptable en la actualidad. En su lugar, se debe fomentar un modelo de democracia en el que se reconozca a los ciudadanos como poseedores de la legitimidad política y en el que impere un principio de rendición de cuentas ante el que deben someterse los políticos, como se señala desde la democracia deliberativa (Gutmann & Thompson, 1997) o comunicativa (Cortina, 2013c). En consecuencia, ese recurso al «enmarcado», lejos de ser considerado el método adecuado de deliberación pública en las sociedades democráticas, debe ser reemplazado por otras formas que contribuyan al empoderamiento de la ciudadanía.

CONCLUSIÓN

Como hemos podido comprobar a lo largo de estas páginas, estas innovadoras propuestas desarrolladas desde la neuropolítica pretenden asentar la deliberación moral en procesos de manipulación emocional mediante la generación de intuiciones y la activación de marcos mentales. Sin embargo, este enfoque, al mismo tiempo, saca a la luz sus limitaciones. Entre ellas cabe destacar, por un lado, el carácter reduccionista de su planteamiento, como se comprueba con sus concepciones de los marcos mentales o las metáforas, incapaces de agotar el fenómeno moral. Por otro lado, está su naturaleza falaz, con su intento de asentar nuestra moralidad en el cerebro. Pero también sobresale su apuesta latente por una razón instrumental, al pretender convertir el proceso deliberativo democrático en una lucha de fuerzas dirigida a la imposición de una visión de la realidad –el marco mental– sobre el interlocutor. Es más, la imposición del marco se hace por medios propios de la razón estratégica, como es la indoctrinación y el uso de etiquetas. Todo ello hace que esta concepción de la deliberación pública sea errónea a la vez que rechazable en nuestras sociedades posconvencionales.

Por tanto, se debe rechazar el modelo de deliberación pública y de democracia que se derivan de la neuropolítica. Respecto a lo primero, porque la neuropolítica se revela incapaz de dar una explicación convincente de

la deliberación pública, al no tener en cuenta el mundo moral. Por lo que se refiere a su modelo de democracia, simplemente no está a la altura de lo exigible en nuestras sociedades, donde el protagonismo de la ciudadanía y la sociedad civil, así como la rendición de cuentas de los responsables públicos, constituyen valores irrenunciables (Cortina, 2013c). En este sentido, solo la apuesta por un modelo más deliberativo de democracia permitirá realizar de forma efectiva estos valores y evitar los peligros a los que abocan las formas elitistas de democracia, ayudadas ahora por sus nuevos aliados, los neurocientíficos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcántara Sáez, Manuel (2014). Neuropolítica: una aproximación a la micropolítica. *Revista Española de Ciencia Política*, 35, 31-55.
- Aristóteles (2000). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Castells, Manuel (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- Cohen, Joshua (1986). An epistemic conception of democracy. *Ethics*, 97, 26-38.
- Conill Sancho, Jesús & Pérez Zafrilla, Pedro Jesús (2013). Retos actuales de la neuroética. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 13, 5-9.
- Cortina, Adela (2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.
- Cortina, Adela (2010). Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política? *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 42, 129-148.
- Cortina, Adela (2011). *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (2012). Neuroética: presente y futuro. En Cortina, Adela (ed.): *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica* (9-37). Granada: Comares.
- Cortina, Adela (2013a). *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós.
- Cortina, Adela (2013b). ¿Es la biomejora moral un imperativo ético? *Sistema*, 230, 3-14.
- Cortina, Adela (2013c). Ética del discurso: ¿un marco filosófico para la neuroética? *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 48, 127-148.
- Damasio, Antonio (2001). *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.
- Dawkins, Richard (1997). *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta*. Barcelona: Salvat.
- Gadamer, Hans-Georg (2001). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

- García-Marzá, Domingo (2012). Neuropolítica: una mirada crítica sobre le neuropoder. En Cortina, Adela (ed.) (2012). *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica* (77-96). Granada: Comares.
- Garrido Rubia, Antonio (2013). La mente política: Neurociencia en las campañas electorales. Ponencia presentada en el XI Congreso de la AECPA, Sevilla.
- Gaus, Gerald (2001). *Justificatory liberalism: an essay on epistemology and political theory*. Nueva York: Oxford University Press.
- Gazzaniga, Michael (2006). *El cerebro ético*. Barcelona: Paidós.
- Greene, Joshua (2013). *Moral tribes. Emotion, reason, and the gap between us and them*. Londres: Atlantic Books.
- Gutmann, Amy & Thomason, Dennis (1997). *Democracy and disagreement*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Haidt, Jonathan & Bjorklund, Friedrik (2007). Social Intuitionists answer six questions about moral psychology. En Sinnott-Amstrong, Walter (ed.). *Moral Psychology*, vol. 2. Massachusetts: The MIT Press.
- Haidt, Jonathan (2001). The emotional dog and its rational tail. A social intuitionist approach to moral judgement. *Psychological Review*, 108, 814-834.
- Haidt, Jonathan (2012). *The righteous mind. Why good people are divided by politics and religion*. Nueva York: Pantheon Books.
- Haidt, Jonathan, Koller, Silvia & Dias, Maria (1993). Affect, culture and morality or is it wrong to eat your dog. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 613-628.
- Krause, Sharon (2008). *Civil passions. Moral sentiment and democratic deliberation*. Princeton: Princeton University Press.
- Lakoff, George (2007). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid: Editorial Complutense.
- Lakoff, George (2009). *The political mind. A cognitive scientist guide to your brain and its politics*. Nueva York: Penguin Books.
- Lakoff, George (2016). Language and emotion. *Emotion Review*, 8(1), 1-5.
- Levy, Neil (2007). *Neuropolitics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Mercier, Hugo & Sperber, Dan (2011). Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory? *Behavioural and Brain Sciences*, 34, 57-111.
- Mora, Francisco (2007). *Neurocultura*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, José (1947). Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores? En *Obras completas*, VI. Madrid: Revista de Occidente.

- Ortiz de Landázuri, Carlos (2016). El error neurocientífico de Descartes, entre Spinoza y Tomás de Aquino. El debate entre Damasio y Stump sobre el materialismo eliminativo en la neuroética, neuropolítica y neuroeconomía. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 18, 107-133.
- Orwell, George (2008). *1984*. Barcelona: Destino.
- Pérez Zafrilla, Pedro Jesús (2013). Implicaciones normativas de la psicología moral: Jonathan Haidt y el desconcierto moral. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 59, 9-25.
- Rawls, John (1993). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Rodríguez Prieto, Rafael, & Seco Martínez, José María (2007). Hegemonía y democracia en el s. XXI. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 15. Extraído de: <http://www.uv.es/CEFD/15/rodriguez.pdf>. [Consultado 13 de julio de 2016].
- Schumpeter, Joseph (1968). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid: Aguilar.
- Taylor, John (1996a). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, John (1996b). Identidad y reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, 10-19.
- Westen, Drew (2007). *The political brain. The role of emotion in deciding the fate of the nation*. Nueva York: Public Affairs.

El papel de las emociones en la esfera pública: la propuesta de M. C. Nussbaum

The role of emotions in the public sphere: M. C. Nussbaum proposal

JOSÉ MANUEL PANEA MÁRQUEZ

DEPARTAMENTO DE METAFÍSICA Y CORRIENTES ACTUALES DE LA FILOSOFÍA, ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA.

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Artículo recibido: 26 febrero 2017
Solicitud de revisión: 22 de junio 2017
Artículo aceptado: 19 septiembre 2017

Resumen

¿Cómo pueden las emociones favorecer una sociedad democrática más justa y estable? El propósito de este artículo es destacar la importancia de las emociones en el pensamiento de M. C. Nussbaum, y cómo pueden contribuir, en el contexto del liberalismo político, a reforzar y dar estabilidad a la democracia. Todo ello parece exigir, según Nussbaum, integrar el papel de las emociones en el proyecto educativo de la sociedad, para superar el modelo de justicia centrado en el beneficio mutuo, ampliándolo con otro, cuyo centro de gravedad serían las capacidades y el desarrollo humano. Y en tal sentido, es necesario preguntarse por el papel que han de jugar las humanidades, para dar viabilidad y continuidad a tal proyecto.

Palabras clave: Nussbaum, emociones, democracia, justicia y humanidades.

Abstract

How can emotions enable a fairer and more stable democratic society? The aim of this essay is to emphasize the importance of emotions in M.C. Nussbaum's thought and how can they contribute to reinforce democracy and provide it with stability to in the context of political liberalism. All of this seems to require, according to Nussbaum, the integration of the role of emotions in society's educational project, so as to go beyond the model of justice focused on the mutual benefit, widening it with another, whose centre of gravity would be the capacities and the human development. In this sense, it is necessary to ask ourselves about the role Humanities should play, so as to provide such a project with feasibility and continuity.

Key words: Nussbaum, emotions, democracy, justice and humanities.

1. EMOCIONES POLÍTICAS, LITERATURA Y FILOSOFÍA

Nussbaum ha insistido en que no basta el PIB para medir el desarrollo ni la calidad de vida (Nussbaum, 2014b: 147). Junto a Amartya Sen, aunque con una perspectiva diferente (Nussbaum, 1997b: 296; 2003; Tienda, 2011: 193-204; Monereo, 2015: 108), propondrá que además de los factores estrictamente económicos es preciso tomar buena cuenta de las capacidades humanas y el modo en que se fomentan o no en la sociedad, pues solo así estaremos realmente en condiciones de medir su aptitud para el desarrollo humano (Nussbaum, 1996: 15-23; 2007b: 88-89). Porque no se trata de enfocar los problemas políticos como si solo nos debiera preocupar el aumento de productividad o la riqueza nacional, pues no será suficiente formar ciudadanos productivos, sino que, en no menor medida, necesitaremos ciudadanos que sean capaces de *convivir con otros*, a pesar de las diferencias filosóficas, políticas o religiosas que, inevitablemente, habrá entre ellos. Educar en el respeto a la libertad y en la igualdad, así como en la solidaridad, asumiendo las diferencias, resultará ser de capital importancia en las sociedades actuales, cada vez más multiculturales, y también social y económicamente más heterogéneas (Nussbaum, 2010; 2013). Y es en este contexto, reconociendo, como diría Rawls, el hecho del pluralismo, y con un concepto nuevo de desarrollo, más allá del meramente economicista, en el que Nussbaum se preguntará qué puede aportar la filosofía y también la literatura en el cultivo de una ciudadanía más sensible y crítica (Nussbaum, 1995a). Porque, nos dirá, Sófocles en la antigüedad clásica, lo mismo que Dickens y W. Whitman en la contemporánea, por citar algunos ejemplos, tendrían un papel fundamental en la conformación de esa ciudadanía democrática, crítica y solidaria, que hoy tanto necesitamos, para procurar el mantenimiento de sociedades en cuyo punto de mira esté no meramente el incremento de la productividad y del beneficio, sino un verdadero desarrollo humano, como núcleo fundamental de un nuevo modelo de justicia (Nussbaum, 1995b: 129-133).

En la concepción de Nussbaum, la literatura nos abre a la conciencia de nuestra humana «finitud y vulnerabilidad», porque todos, sin excepción, estamos expuestos a la desgracia y a la muerte. Y de aquí la importancia de favorecer la «compasión», entendida como una emoción dolorosa orientada hacia el sufrimiento grave de otra criatura (Nussbaum, 2014b: 175), como pilar esencial en su proyecto de justicia, inspirador de una auténtica con-

vivencia integradora y de concordia (Nussbaum, 2014: 167-175; 197-202).¹ La experiencia trágica que propician las obras de Esquilo, Sófocles o Eurípides, lejos de transmitir la idea de resignación ante lo inevitable, nos recuerda los límites que cercan toda humana acción, y fomenta la conciencia trágica y la responsabilidad por las acciones (Nussbaum, 2014b: 321). Cultivar la imaginación literaria facilitará el ponernos en la piel del otro, por lo que no solo no será contraria a la discusión racional, sino que nos proporcionará ingredientes esenciales y necesarios para la misma. De aquí que Nussbaum se interese en cómo podríamos reproducir esta experiencia en nuestras democracias (Nussbaum, 2014b: 335-374). Y considera que el papel educativo que en los festivales clásicos jugaron las tragedias pueden desempeñarlo hoy obras como *Tiempos difíciles*, o *David Copperfield*, pues está convencida de que la lectura de obras de este tipo contribuirá a la formación de una ciudadanía más lúcida y más sensible a los problemas humanos (Nussbaum, 1995a: 46; 2014b: 316-321).

Y, por otra parte, esta defensa de la imaginación literaria, y de las obras clásicas y contemporáneas, no implicará que ya no necesitemos del análisis teórico o *filosófico* en cuestiones de teoría moral y política, ni que asistamos a un debilitamiento de la filosofía en favor de la literatura, al modo de R. Rorty. Antes al contrario, los argumentos filosóficos serán absolutamente imprescindibles para debatir con rigor sobre ideas relativas a la justicia social, y discutir minuciosamente sobre los modelos propuestos. Literatura y filosofía resultan, por tanto, imprescindibles y complementarias (Tienda, 2011: 146-156), pues si la teoría nos proporciona una concepción de la justicia, el universo literario, al cultivar la imaginación, la empatía y la compasión, jugará un papel nada desdeñable en su realizabilidad. Por lo que si, por una parte, las obras literarias proporcionan contenidos interesantes para la construcción de teorías morales y políticas, también favorecerán el desarrollo de capacidades morales, sin las cuales aquellas carecerían de efectividad (Nussbaum, 1995a: 47-48). Así, considera Nussbaum que el lector acabará implicándose en la historia novelada de tal modo que la evaluará crítica y afectivamente. Además, la imaginación nos ayudará a saber reconocer en nuestro propio mundo situaciones similares, lo que nos permitirá también elegir de manera más reflexiva en él. La novela incorpora, en suma, un compromiso tal hacia la riqueza del mundo interior, que resultará también imprescindible en la construcción de la vida pública, en la que volverán a reproducirse, *mutatis mutandis*, situaciones similares. Y

¹ Entre otros, remando en la misma dirección, aunque con planteamientos distintos, han insistido Conill (2009) y Cortina (2010).

en nuestras manos estará que sucedan o no cosas como las que en dichas novelas se nos narran (Nussbaum, 1995a: 61-62, 77).

2. LAS EMOCIONES Y EL FLORECIMIENTO HUMANO

Las emociones comportan evaluaciones sobre «objetos externos» relevantes para nuestro bienestar, por lo que muestran nuestra naturaleza necesitada e incompleta frente al mundo,² y aquello que está fuera de nuestro control (Nussbaum, 2008: 41-42). Además, el objeto de la emoción es visto como importante para la propia vida de la persona. Y por ello, las emociones parecen tener un carácter eudaimonista, es decir, que tienen que ver directamente con el florecimiento del sujeto que las encarna (Nussbaum, 2008: 53-54).

Pero las emociones integran, además, y de un modo esencial, nuestra estructura cognitiva. Por descontado, pueden ser, como las creencias, verdaderas o falsas, justificadas o injustificadas, razonables o irrazonables (Nussbaum, 2008: 68-69). Porque ocurre que, a menudo, el sentido que las personas tienen de lo que es importante y valioso resulta ser confuso y desordenado, y no está en la línea de sus creencias éticas reflexivas. Esto nos permite recordar que las emociones tienen una referencia ineludible al «yo», y que constituyen «nuestro» esquema de objetivos y proyectos, por lo que incorporan juicios evaluativos, además de encarnar procesos corporales (Nussbaum, 2008: 74-81), de tal manera que el cambio en las creencias implicará un cambio en las emociones.³ En cualquier caso, parece que además de contener pensamiento evaluador eudaimonista, las emociones están esencialmente conectadas con la imaginación y con la representación de acontecimientos en ella. A tal respecto, en la formación del juicio, la imaginación aportará tanto como los pensamientos eudaimonistas (Nussbaum, 2008: 88-89).

Por otra parte, es bien sabido que las emociones no emergen en el yo, o en los contextos sociales, por generación espontánea, sino que siempre tienen una historia detrás, individual y colectiva, en gran parte socialmente construida. Su contenido cognitivo viene, pues, envuelto en una historia narrativa compleja, y dicha historia es clave para dar cuenta de las emocio-

2 Para el estudio detallado de las emociones como juicios de valor, así como para la relación entre biología y cultura en el ser humano, en la perspectiva nussbaumsiana, remitimos a Tienda (2011: 59-112) y Gil (2016a; 2014: 89-98).

3 Tesis que pretende defender apoyándose en Aristóteles, pero que ha suscitado un interesante debate al respecto (Trueba, 2009b: 159-170).

nes mismas (Nussbaum, 2008: 209-211). De aquí la importancia de su cuidado y cultivo, tanto en el plano individual como en el colectivo: tal será uno de los pilares fundamentales de la propuesta nussbaumsiana, frente a los que presentan un enfoque meramente político de los problemas sociales. En tal sentido, su proyecto, si bien se entronca en la tradición del liberalismo político de J. Rawls, viene a completarlo y mejorarlo, desde una perspectiva esencial tanto para el florecimiento personal, como para la estabilidad política (Di Tullio, 2013; Nussbaum, 2003: 50-56; 2011). Y es a partir de esta perspectiva cuando se les reconocerá a las emociones políticas un protagonismo fundamental (Nussbaum, 2007b: 182-184; 2014b).

No se le escapa a Nussbaum que las emociones, junto a su centralidad para el florecimiento humano, presentan una ambivalencia innegable, pues pueden causar serios problemas a la vida moral, al mismo tiempo que ofrecen recursos sin los cuales nuestra vida sería drásticamente incompleta (Nussbaum, 2008: 234-35). Sin embargo, saber gestionarlas bien no implicará, como lo entendió Kant, que haya que levantar una especie de muro de contención para frenar su empuje, sino más bien cambiar nuestra mirada y el modo en que evaluamos, transformando las emociones que sostienen dicha evaluación (Nussbaum, 2008: 268-271).

Las emociones tienen, pues, una estructura narrativa cuya historia es imprescindible conocer para su comprensión. Y, en este sentido, la aportación de la literatura y de las artes, sostendrá Nussbaum, resultará esencial en la hermenéutica del yo y de los otros (Nussbaum, 2001; 2008; 2010). Al penetrar imaginativamente en el interior de una historia, aprendemos a comprender al otro y a nosotros mismos *de otro modo* (Nussbaum, 2001; 2010; 2014b; Tienda 2011; Gil, 2016b). Al mismo tiempo, puede contribuir a que las personas modifiquen el modo de ver a las otras personas, de una manera no instrumental, ni eudaimonista, sino como dignas en sí mismas. Finalmente, la narración puede atajar el sentimiento de vergüenza originaria, propio de todos los seres humanos, al analizar la vida de hombres, tan imperfectos y vulnerables como nosotros (Nussbaum, 2008: 273-274; 2014b).

Un buen ejemplo de lo que queremos decir lo constituyen las tragedias clásicas. La tragedia antigua nos muestra lo que Aristóteles llamaba lo compasible y lo temible, pues representa a personas buenas que sufren grandes dolores sin que medie por su parte ningún fallo, y por eso son susceptibles de compasión. Pero al mismo tiempo, nos permiten vernos a nosotros mismos como vulnerables y como víctimas posibles de sufrimientos futuros inesperados (Nussbaum, 2008: 275-276; Trueba, 2004).

Sin duda alguna, el contenido emotivo de la obra guardará una estrecha relación con la forma y, además, al tratarse de un texto artístico y no de un tratado científico, su estructura admitirá lecturas diferentes en profundidad (Lotman, 2011) y también en las relaciones posibles que quepa establecer entre la propia vida del lector y el texto, por lo que no podemos hablar de «la lectura» o de «la experiencia correcta». Pero lo importante es, como decía Proust, que la obra se convierte en un «instrumento óptico» mediante el cual el lector puede enfocar ciertas realidades personales, de manera que el espectador-lector lee o interpreta, pero al mismo tiempo lo que hace es leer el mundo y a sí mismo (Nussbaum, 2008: 278-279).

En suma, la comprensión del sufrimiento ajeno, y de que *todos* estamos expuestos al dolor, supondrá alcanzar una verdad inequívoca sobre nuestra vida humana, la cual nos protegerá frente al sentimiento áspero y arrogante de la mera autosuficiencia, que puede echar a perder nuestro trato con los demás en la vida:

Como señala Aristóteles, si alguien tiene una «disposición desmesurada», una *hybristikè diáthesis*, no sentirá compasión. Las tragedias conforman un espectador que no tiene una *hybristikè diáthesis*, que está abierto a las experiencias emocionales que tienen que ver con el sufrimiento de los demás y que, por tanto (y siendo todo lo demás igual), está un poco mejor preparado para relacionarse con los otros seres humanos sobre la base de la reciprocidad (Nussbaum, 2008: 280).

En efecto, como el ser humano es un animal político, también las emociones humanas serán éticas y políticas. Y de aquí que resulte crucial que nos preguntemos por el papel que desempeña la sociedad en la construcción de estas, y viceversa. Porque la cultura constituye un componente determinante en las emociones del individuo. Pero no menos importante será el hecho de que compartimos una humanidad común, igual que una biología común, lo que contribuirá a que las obras de Sófocles o de Eurípides traspasen las barreras culturales. Y ello es lo que posibilita que dichos textos aborden mitos de pérdidas y conflictos familiares tales que resultan fácilmente reconocibles para otras culturas (Nussbaum, 2008: 179-181).

Sin duda, el hecho de que seamos partícipes de una humanidad común es lo que da sentido a la propuesta nussbaumsiana sustentada en su *cosmopolitismo humanista* de corte estoico (Nussbaum, 1999, 22-29; Trueba 2009a; Benítez, 2010). El hombre vive inmerso en una cultura propia, sin duda, pero también es ciudadano del mundo, en el sentido de que comparte anhelos, miedos, capacidades y limitaciones con todos los hombres, expuestos, *sin excepción*, al deterioro, al sufrimiento y a la muerte. Al mismo tiempo, este yo inmerso en una cultura es capaz de distanciarse libre y

críticamente de ella. Por lo que, sin negar nunca la importancia de lo social en la formación del yo, Nussbaum calibrará su influencia, excesiva en los autores de la «construcción social», como M. Foucault (Nussbaum, 2008: 200). Sin negar, pues, el peso de lo social, llamará la atención sobre el potencial de variedad y libertad individuales, y sobre la capacidad que tiene el yo de reflexionar críticamente sobre su propio concepto de florecimiento humano. Y es aquí donde las emociones que entren en liza jugarán un papel central: «El hecho de que los seres humanos deliberen éticamente sobre cómo vivir supone que las emociones son una parte fundamental de la deliberación moral» (Nussbaum, 2008: 201). Las mismas emociones pueden ser evaluadas, y de alguna manera, alteradas, si no superan la crítica. Y en la formación de las emociones, antes que se produzca la «construcción social», la interacción del niño con sus familiares y cuidadores también resultará ser de una importancia fundamental (Nussbaum, 2008: 202-203).

3. EMOCIONES Y DELIBERACIÓN: LA COMPASIÓN COMO GUÍA

Le interesa a Nussbaum saber qué contribución positiva hacen las emociones como tal a la deliberación moral, tanto personal como pública. Por ello, aunque seguirá a los estoicos, en cuanto a su idea de las emociones como juicios de valor, sin embargo no compartirá su tesis normativa de que las emociones son siempre malas guías y deben ser completamente eliminadas de la vida humana (Nussbaum, 2008: 336; 2003a: 447-495). Hay emociones que expanden las fronteras del yo, mientras que otras establecen fronteras en torno suyo, como será el caso del narcisismo (2014b: 198-212), o del asco y de la vergüenza (Nussbaum, 2006: 243-261; Gil, 2013). Y si los estoicos defendían la *apatheia*, la impassibilidad del sabio, liberado de su influjo, Nussbaum quiere proponer una ética en la que aquellas tengan un papel positivo como guías (Nussbaum, 2008: 339).

En la vida humana, las ocasiones para mostrar compasión, como nos dirá Aristóteles, son múltiples: la muerte, la agresión corporal, los maltratos, la vejez, los reveses de la fortuna o de las expectativas, o la mera ausencia de buenas perspectivas (Nussbaum, 2008, 346). Pero siempre serán circunstancias graves, lo que Aristóteles denomina «de magnitud», y que quien las padezca no las merezca (Aristóteles, 1990: 1385b13). No obstante, Nussbaum nos advertirá de que la compasión, por noble que sea, no está

exenta de riesgos.⁴ Su objeto es intencional, interpretado en el marco valorativo de quien la experimenta, que pueda estar equivocado respecto de lo que en realidad ocurre. Por ello, nos recordará que el juicio que se forma el espectador siempre será falible (Nussbaum, 2008: 349-350).

Sin duda, se nos plantea el difícil problema de cómo la ficción puede llegar a transformar al yo en alguien capaz de compadecerse realmente por la suerte del otro.⁵ Y en tal sentido, parece que tienen que darse ciertas condiciones para que brote la compasión. Tanto Aristóteles, como luego Rousseau, admitirán que para que exista compasión las personas deben reconocer previamente que sus posibilidades y su vulnerabilidad son parecidas a las del que sufre. Esto es lo que la hace especialmente interesante. Y por ello, lo más necesario sería llegar a entender, de algún modo, que las penurias de la otra persona podrían interpretarse en clave del propio florecimiento –juicio eudaimonista. En síntesis, es importante recordar que, a juicio de Nussbaum, la compasión incorpora tres elementos cognitivos fundamentales: el juicio de la magnitud; el juicio del inmerecimiento, y el juicio de las posibilidades parecidas como auxilio heurístico para formar el juicio eudaimonista (Nussbaum, 2008: 355-361).

No obstante, no hay que confundir compasión con empatía, pues esta solo implica la reconstrucción imaginativa de la experiencia del que sufre, por lo que no bastará para que haya compasión, siendo moralmente neutral. Aunque también es cierto que este ejercicio mental hará más difícil que neguemos su humanidad a aquellos con cuyas experiencias habríamos conseguido establecer empatía. Y por eso, los nazis hicieron todo lo posible por devaluar a los judíos, a los que se referían con la expresión *Untermenschen*, subhumanos (Jahanbegloo, 1993).⁶ Precisamente, la humillación sistemática bloqueó la aparición de la compasión. Y esta «avería en el me-

4 Entre otros, son destacables los estudios de Arteta (1996) y Mèlich (2010) sobre el vínculo entre mortalidad (o finitud), dignidad y compasión, considerada como una virtud de carácter reflexivo y activo (Arteta, 1996: 253-289).

5 Es el problema de la paradoja de Radford (1975), de cómo podemos conmovernos ante la ficción, sin duda un tema interesante y complejo (Scruton, 1974; Walton, 1978a, 1978b; Boruah, 1988; Bejarano, 1995).

6 Por ello, I. Berlin consideraba que los nazis no eran locos, ni tampoco idiotas morales, como pensaba Arendt (Arendt, 2003), sino que, premeditadamente, habían organizado todo un cuerpo de creencias y emociones, forjando falsedades monstruosas, que oradores y escritores enseñaban sistemáticamente. De aquí que para prevenir el mal que hacen los fanáticos no solamente haya que comprender las raíces psicológicas desde las que actúan, sino también sus raíces intelectuales, y combatirlas, sacando a la luz sus mentiras, que pretenden pasar por verdades, y así dejarles en evidencia, tratando de mostrarles que están equivocados (Jahanbegloo, 1993: 59-60). No es de extrañar que el propio Berlin reconociera que no guardaba mucha simpatía ni admiración por la obra de Arendt (Jahanbegloo, 1993: 111).

canismo mental» condujo a la negación moral de la condición humana del judío, lo cual hizo que muchos alemanes terminaran por llevar una auténtica doble vida (Nussbaum, 2008: 366-375).

4. LA COMPASIÓN Y LA VIDA PÚBLICA

Nussbaum ha afirmado que no es como utilitaristas económicos, sino como lectores de novelas, como deberíamos aproximarnos a las opciones sociales que disponemos, tratando de considerar a nuestros conciudadanos con el asombro y la generosidad que esta imaginación promueve (Nussbaum, 1995a: 77). Se plantea así el problema: «¿Cómo puede cultivar la compasión la cultura pública de una democracia liberal, y hasta qué punto podría basarse en esta motivación, que se sabe falible e imperfecta?» (Nussbaum, 2008: 445). En otros términos, Nussbaum se propone examinar el lugar de la compasión en el marco del liberalismo político (Nussbaum, 2014: 175-180), siguiendo en esto a Rawls, capaz de dar cabida a un consenso entrecruzado entre ciudadanos, con concepciones del bien muy diferentes, siempre que sean razonables, en lo relativo a lo que Rawls denominaba «la estructura básica de la sociedad», es decir, a un orden constitucional elemental, y al esquema básico de instituciones y derechos (Nussbaum, 2002; 2007b). Y en esta estructura básica de la sociedad, el papel de las emociones será fundamental, porque necesitamos, como sugería Rawls, una «psicología política razonable», es decir, no someter a la psicología humana a tensiones insostenibles. Pero no será menos perentoria la motivación de la ciudadanía respecto a dicho proyecto, para garantizar una aprobación amplia y dotarlo de la estabilidad suficiente (Nussbaum, 2008: 446-448). Y es precisamente aquí donde insistirá en el insoslayable papel de las humanidades, y cómo estas contribuyen al fomento de la actitud socrática. En otras palabras, desde esta perspectiva se entiende perfectamente por qué la democracia necesita de las humanidades como eje vertebrador suyo (Nussbaum, 2010: 51-74).

Expresado en otros términos, y valiéndose también del ejemplo de W. Whitman, Nussbaum considera que determinadas emociones pueden y tienen que conformar la base para la cultura pública de una democracia plural. Se trata, pues, de preguntarse cómo promover una compasión apropiada en el marco de instituciones liberales y democráticas. Por consiguiente, la compasión debería ser abordada tanto en el plano de la psicología individual, como en el de los proyectos institucionales. En efecto, la

imaginación compasiva puede jugar un importante papel a la hora de determinar las necesidades humanas de los bienes primarios, y en la elección de los principios distributivos más elementales de la rawlsiana «posición original». Pero también puede irse plasmando en la legislación concreta, a medida que se detallen cuestiones relativas al bienestar, a la desigualdad humana, o si nos preguntamos sobre los deberes de las naciones más ricas sobre las más pobres (Nussbaum, 2008: 445-447).

Así pues, los ámbitos educativo e institucional resultarán ambos de extrema importancia. Y ello porque aun cuando llegaran a existir instituciones excelentes, siempre tendrán que ser respaldadas por personas:

Debemos, por tanto, confiar en individuos compasivos que mantengan con vida y ante nuestra vista las nociones políticas esenciales. Los sistemas políticos son humanos, y sólo son buenos si se mantienen vivos en un sentido humano. Si producimos un bienestar social excelente pero poblado por ciudadanos inertes, obedientes y del todo sometidos a la autoridad, esto constituirá un fracaso independiente de lo bien que funcione dicho sistema. No se demostraría estable; y tampoco podría lograr el fin de toda sociedad política, a saber, capacitar a los ciudadanos para que persigan una vida buena (tanto dentro como fuera de la esfera política) a su manera (Nussbaum, 2008: 448).

La compasión adecuada es necesaria no solo en el ejercicio de la justicia –en jueces y jurados– sino también para atender con interés las necesidades de nuestros conciudadanos, por lo que resultará esencial en la elaboración de una concepción política y en la educación. Y por ello, la relación entre compasión e instituciones es una suerte de camino de ida y vuelta: los individuos compasivos las crean, y estas, a su vez, participan en la gestación y desarrollo de la compasión en los individuos. En este sentido, las instituciones tendrán una extraordinaria tarea que realizar, tanto a la hora de fomentar emociones positivas –tal es el caso de la compasión adecuada–, como de disuadir aquellas otras que la impiden, como el narcisismo, la intolerancia, la vergüenza, la envidia y el asco (Nussbaum, 2006: 365-395; 2008: 392-393, 449).

5. LOS LÍMITES DEL CONTRACTUALISMO: EMOCIONES, CAPACIDADES Y UN NUEVO MODELO DE JUSTICIA

El problema que se le planteará, pues, a Nussbaum es cómo en una democracia liberal constitucional se pueden promover juicios adecuados y emociones adecuadas. Habrá que preguntarse también qué «bienes externos» son verdaderamente importantes y hasta qué punto lo son. Y la res-

puesta tendrá que venir dada por las múltiples concepciones del bien que los ciudadanos alberguen, ya sean seculares o religiosas (Nussbaum, 2008: 460). Sin embargo, para Nussbaum es preferible afrontar el problema de los derechos básicos de una sociedad política liberal, entendiéndolos como un conjunto de capacidades y oportunidades de funcionamiento de toda persona (Nussbaum 2002: 115; 2007b: 141-176; 2008, 461). Y todas las sociedades deberían garantizar a sus ciudadanos un nivel superior al umbral mínimo de estas capacidades.⁷

Como decíamos, la lista de capacidades debería estar garantizada al menos en un estándar mínimo (Nussbaum, 2007b: 174-177). Y no por casualidad, tal lista se corresponde con la enumeración que Sófocles y Aristóteles consideran que sería un trance trágico, pues la privación de ciertos derechos, especialmente importantes para los ciudadanos, resultaría particularmente trágica. En otras palabras, ciertas calamidades no solo serían graves, sino que podríamos decir que son injustas, por lo que nadie debería sufrirlas. Y tales desgracias podrán llevarnos, sin duda, al llanto y a la indignación, pero no a la resignación, pues deberíamos preguntarnos qué podemos hacer para reducir la probabilidad de que tragedias así se vuelvan a producir (Nussbaum, 2008: 463-464). Junto a la internacionalización de los problemas en un mundo cada vez más global, la idea kantiana de la dignidad humana universal estará también en el fondo de la propuesta de su humanismo cosmopolita, y le servirá de norte y guía (Nussbaum, 1999: 22-29). En efecto, vivimos en un mundo en el que todos dependemos de personas que jamás hemos visto y que, a su vez, dependen de nosotros. Los problemas económicos, ambientales, religiosos y políticos tienen alcance mundial, y la cooperación para su resolución es insoslayable. Baste con citar algunos ejemplos, como el calentamiento global, los regímenes de comercio internacional, la protección del medio ambiente, el futuro de la energía nuclear, los peligros de las armas nucleares, los problemas de los refugiados y de los flujos migratorios, la elaboración de normas laborales dignas, y la protección de la infancia frente al abuso sexual, la esclavización, y la trata de personas. Son todos ellos problemas que no pueden abordarse seria y responsablemente sin un diálogo en el ámbito internacional (Nussbaum, 2010: 113-114).

⁷ Se ha referido a ello en múltiples lugares. Resumidamente, serían las siguientes: vida; salud corporal; integridad corporal; sentidos, imaginación y pensamiento; emociones; razón práctica; afiliación; interés hacia otras especies; juego; control sobre el propio entorno, tanto político como material (Nussbaum, 2008: 461-463).

Del mismo modo, insistirá Nussbaum en que una democracia liberal plural debería garantizar el respeto equitativo y el interés por todos los ciudadanos, sin distinción de raza, sexo, clase u origen étnico. Igualmente, debería mostrarse un mayor interés por el destino de los seres humanos, más allá de las fronteras nacionales, conscientes de que muchos de los problemas políticos son compartidos, y también requieren soluciones internacionales compartidas (Nussbaum, 2008: 466-467).

Por otra parte, no deberíamos perder de vista que las sociedades que articulan el contenido cognitivo de la compasión también han de hacer frente a otras emociones contrarias a ella, como la envidia, la vergüenza y el asco (Nussbaum, 2006; 2013; 2014b). Esto último, por ejemplo, se relaciona con el deseo humano de no querer aceptar nuestra animalidad, y tiene que ver con la misoginia, el antisemitismo y otra suerte de odios grupales. En tal sentido, nos dirá Nussbaum, el asco supone una contaminación imaginaria del yo, y de aquí que, como apuntábamos más arriba, los judíos, en la literatura nazi, fueran retratados como asquerosos, como insectos o bichos abyectos, *Untermenschen* (Jahanbegloo, 1993). Por contra, insistirá Nussbaum, una sociedad preocupada por la justicia debería divulgar imágenes positivas de las minorías, y asegurarse de que dichos grupos puedan gozar de confianza pública (Nussbaum, 2008: 469-470).

Lo mismo sucede con la vergüenza como emoción negativa. Se trataría de educar en la idea de que no hay nada vergonzoso en ser portadores de un cuerpo sometido a las vicisitudes del tiempo, el deterioro, la discapacidad y la enfermedad (Nussbaum, 2007b: 163-225; 2006: 323-364). Esto será fundamental para abordar problemas de dependencia, o de integración, en el caso de discapacitados mentales y físicos, que solicitan de nosotros que miremos la debilidad y la dolencia sin vergüenza ni asco, y que cuidemos de ella (Nussbaum, 2008: 471-472). Todo lo cual exigirá, pues, ensanchar una concepción de la justicia que se ha quedado en los insuficientes márgenes del modelo contractual, inspirado en el beneficio mutuo, y proponer un nuevo modelo de justicia basado en las capacidades y el desarrollo humano, que verdaderamente suponga la protección efectiva de los derechos humanos, más allá de la mera y bienintencionada declaración de principios (Nussbaum, 1997b; 2007b: 93-106).

Para lograr una práctica de la compasión racional, es decir, bien informada, será necesario acometer una educación moral y cívica, no solo en el ámbito de la vida privada familiar, sino también en el público. Y en tal sentido, la educación debería cultivar, en todos los niveles, la capacidad de imaginar las experiencias de los otros y de participar en sus sufrimientos.

Y esto implicaría dar mayor importancia a las capacidades que el señor Gradgrind, el personaje de Dickens, en *David Copperfield*, consideraba como «vana fantasía»; o lo que es lo mismo, concederle un amplio espacio en la educación a las humanidades y a las artes, ya desde la escuela primaria, favoreciendo la creación de juicios correctos, y que los jóvenes vayan desarrollando tempranamente la capacidad de ampliar su empatía a más personas y tipos de persona. Pero a lo que estamos asistiendo hoy es, precisamente, a una paulatina marginación de las humanidades y las artes en la educación a todos los niveles. Y de aquí que insista Nussbaum, con firmeza, en su ineludible papel socrático para la formación de una ciudadanía crítica, pues en ello estará también en juego el futuro de la democracia (Nussbaum, 2010). Y, en tal sentido, el primer paso será evitar una ciudadanía roma y emocionalmente inerte, presa de la indiferencia o de los deseos agresivos (Nussbaum, 2008: 472-473).

Pero Nussbaum quiere dejar muy claro cuál es la posición que defiende: no el mero estudio erudito de la literatura y las artes, sino el cultivo de las emociones que ellas propician. Transformar nuestras emociones, nuestros juicios evaluativos y nuestras actitudes: tal será el cometido encomendado a las humanidades en general, y a la literatura en particular. Obras como *Tiempos difíciles* (Dickens), *Las uvas de la ira* (J. Steinbeck), *Hijo nativo* (R. Wright), y *La cabaña del tío Tom* (H. Beecher) nos ayudarán a remover obstáculos mentales para alcanzar una racionalidad política plena, en la que la emoción juegue un papel primordial. Sin embargo, esto es algo escasamente comprendido, y mucho menos reconocido, por lo que cuenta con escaso apoyo institucional, estando más bien en grave riesgo (Nussbaum, 2008: 479-480; 2010).

Pero reconocer este papel a las artes y humanidades tendrá una consecuencia pública trascendente, pues implicará asumir que tienen una función política vital, al cultivar habilidades imaginativas que resultarán fundamentales para el desarrollo de la vida pública, al formar ciudadanos más críticos y comprometidos con la justicia. En suma, del cultivo de las emociones, que las humanidades tienen encomendado, dependerá en gran medida la viabilidad de un proyecto de sociedad y ciudadanía más crítica y justa. De manera que aquellas jugarán un papel crucial en el desarrollo, profundización y estabilización de la democracia (Nussbaum, 2010: 51-74, 162-189; Gil, 2016b).

6. LA COMPASIÓN TRÁGICA Y LA BÚSQUEDA DE UN NUEVO MODELO DE JUSTICIA

Todo cuanto venimos diciendo sobre emociones, educación y política forma parte del proyecto nussbaumsiano de reformular una teoría de la justicia que vaya más allá de las limitaciones que presentan las teorías del contrato (Nussbaum, 2007b). Nussbaum reconoce que las teorías de la justicia social deben ser abstractas, pero, al mismo tiempo, tienen que ser capaces de afrontar los nuevos desafíos. En este sentido, las teorías tradicionales de la justicia son bastante deficitarias con relación al problema de la igualdad de género, o de las personas con discapacidades físicas y mentales. Además, los problemas de justicia, en un mundo global, no pueden plantearse en el estrecho marco del Estado-nación, sino en el contexto de interacciones propio de un mundo globalizado. Por último, una teoría de la justicia también tendría que hacerse cargo del trato que dispensamos a los animales no humanos. Así pues, el enfoque del contrato social, basado en la cooperación social y el beneficio mutuo, tendría que ser repensado, no para abandonarlo, sino para ampliarlo (Nussbaum, 2007b: 182-184). Rawls se esforzó en reelaborarlo, en cierto modo, dotándolo de una gran profundidad psicológica, y combatiendo al mismo tiempo el enfoque utilitarista de la justicia. Sin embargo, el propio Rawls reconocía que los tres problemas apuntados resultan muy difíciles de abordar desde una concepción contractualista de la justicia (Nussbaum, 2007b: 34-44). Y para Nussbaum, se trata de problemas que aún no han sido resueltos, y que exigen una noción plural del sujeto de justicia (Tienda, 2010). Pero para intentarlo, necesitamos repensarnos a nosotros mismos de un modo bien distinto a como lo venían haciendo las teorías del contrato. Y no es este un problema meramente académico, sino que tendrá un enorme impacto en nuestras vidas:

Ninguno es meramente académico. Las doctrinas del contrato social tienen una influencia amplia y profunda en nuestra vida política. La imagen que tenemos de quiénes somos y por qué vivimos juntos configura nuestras ideas sobre los principios políticos que deberíamos elegir y las personas que deberían participar en su elección. La idea corriente de que algunos ciudadanos «pagan su parte» y otros no, de que algunos ciudadanos son parásitos y otros son «normalmente productivos», traduce al nivel de la imaginación popular la idea [de] que la sociedad es un mecanismo de cooperación orientado al beneficio muto (Nussbaum, 2007a: 29).

Así pues, frente a las insuficiencias del modelo del contrato, que llega hasta Rawls, propondrá Nussbaum el enfoque de las capacidades, donde serán estas el eje central de la justicia, y no la idea del beneficio mutuo.

Solo desde tal perspectiva, sin que ello implique el abandono de las tesis contractualistas (Tienda, 2011: 324-331), podremos superar una idea de justicia que es incapaz de afrontar los nuevos problemas a los que nos hemos referido. Y en este sentido, será esencial el trabajo que han de realizar las humanidades, desde el ámbito del cultivo ciudadano de las emociones. No olvidemos que una nueva teoría de la justicia tendría que incluir a los discapacitados, a los dependientes, a los pobres –personas y naciones–, y a los animales no humanos. En suma, tendría que ampliar el esquema tradicional del contrato, basado en el beneficio mutuo, hacia un nuevo modelo de justificación y concienciación, centrado en las capacidades y el desarrollo humano, que se haga plenamente cargo de nuestra finitud y vulnerabilidad a lo largo de una vida (Nussbaum, 2002; 2007b: 82-106).

Pero –y esto deberíamos tenerlo muy presente– ninguna teoría de la justicia podrá llevarse a la práctica si no hay ciudadanos que estén dispuestos a admitirla y a trabajar por ella. Y de aquí la importancia de cultivar y cuidar el sentimiento moral, las emociones que favorecen el florecimiento humano, y, finalmente, darle el respaldo institucional necesario, reclamando la presencia de las humanidades en todos los niveles educativos, para dar viabilidad, profundidad y estabilidad al proyecto democrático (Nussbaum, 2010), centrado en una más amplia e inclusiva concepción de la justicia (Nussbaum, 2007b).

Por otra parte, reconocerá Nussbaum que la tradición contractualista tenía sus ventajas: no dependía de la benevolencia, y no exigía su generalización, pues le bastaba el beneficio mutuo (Nussbaum, 2007a: 32). Hobbes, Hume, Locke y Kant, cada uno a su manera, no confiaban excesivamente en el poder efectivo de la benevolencia. Pero Rawls se dará perfecta cuenta de la importancia de cuidar lo que entraría dentro de la psicología política, es decir, el cultivo público del sentimiento, para dotar de estabilidad a la sociedad bien ordenada. Las instituciones juegan, en tal sentido, un papel inexcusable. También lo cree Nussbaum, solo que su enfoque irá más allá del rawlsiano, pues se centrará en el concepto y promoción de las capacidades humanas como núcleo de su propuesta de justicia (Nussbaum, 2007b: 163-184; 2014a). Pero será aún más exigente, al incorporar como necesaria una nueva *paideia*, una educación pública de la compasión, ya que insistirá en que podemos tener la teoría, y podemos, incluso, verla reconocida y plasmada en el plano institucional, pero, finalmente, todo podría desplomarse si descuidamos el factor humano, el factor educativo, aquel que posibilita que todo esto acabe impregnando real y substancial-

mente a la ciudadanía, materializándose en la práctica, y dotando de estabilidad al proyecto (Nussbaum, 2007a: 33-35).

El *Emilio* de Rousseau, *La teoría de los sentimientos morales* (A. Smith), y *La utilidad de la religión* (J. S. Mill) son perspicaces ejemplos de la importancia del cultivo de las emociones favorables al cambio social radical, en la dirección de la justicia y la igualdad de la dignidad. Como C. D. Batson confirmará, las personas que oyen un relato de las dificultades de otra, experimentan compasión y elaboran planes de ayuda (Batson, 1991; Nussbaum, 2007a: 33-34). Y de aquí el importantísimo papel educativo a desempeñar por las humanidades respecto a las emociones, evitando distraernos de tal objetivo. En tal sentido, considera Nussbaum que nuestro material constitutivo básico es más roussonian que hobbesiano, si bien tenemos que alcanzar adecuadamente la conciencia del sufrimiento del otro. El problema, entonces, estribará en cómo la educación liberal puede cultivar sentimientos que complementen y ayuden al enfoque de las capacidades (Nussbaum, 2007b; 2010).

La propia Nussbaum cree, en tal sentido, que hay mucha tarea por hacer, pues necesitamos impulsar un importante trabajo educativo en la dirección de la benevolencia. Y, sin embargo, Nussbaum lamentará que la cultura general de los Estados Unidos esté yendo en la dirección opuesta, al fomentar la idea falsa de un «hombre de verdad», duro y autosuficiente, que contrasta con nuestra humana vulnerabilidad. De aquí la importancia de destacar ejemplos de lo que sería una retórica pública adecuada, como la que encontramos en F. D. Roosevelt, al referirse a los pobres como ciudadanos con dignidad; o a Martin L. King, sobre la igualdad racial y ciudadanía mundial. Y por ello, creemos que el de Nussbaum es un enfoque filosófico y político sobre la justicia, que, junto al mérito de revisar el modelo de la tradición del contrato hasta Rawls, se ha esforzado tenazmente en hacernos comprender que el proyecto de una sociedad democrática más justa y estable depende, en su realizabilidad, de la educación humanística como factor clave (Nussbaum, 2007a: 33; 2010).

Resultará, pues, esencial revisar la imagen que tenemos de nosotros mismos, lo que nos llevará también a modificar nuestra mirada sobre el otro (Nussbaum, 2010). Y a tal respecto, jugarán un papel esencial la filosofía y la literatura, logrando un equilibrio perceptivo, determinante para la deliberación pública (Nussbaum, 1995a; 2010; 2014b; Tienda, 2015). Pero la imagen que tenemos de nosotros mismos, en la tradición contractualista, tiene unos orígenes históricos concretos. Y de aquí la importancia de matizar nuestra propia comprensión como seres finitos, vulnerables, expues-

tos a las contingencias, y no autosuficientes. En tal sentido, se hace patente la importancia de cultivar sentimientos que favorezcan la benevolencia y el florecimiento –*eudaimonía*– de todos los seres humanos. De manera que, por sintetizarlo, el problema de una sociedad más justa tendría tres ejes: uno, más abstracto, de construcción filosófica de la teoría; otro, político-institucional, donde aquel modelo cobra realidad, y otro, aunque no menos importante, educativo, pues será de las personas de quien dependerá, en última instancia, la realizabilidad de tal modelo. En suma, necesitamos que la teoría, las instituciones y la educación vayan más allá de la concepción de un sujeto y de una sociedad en términos meramente contractuales. Por ello, mientras no cambiemos nuestra propia comprensión del yo y de la sociedad, toda propuesta diferente de justicia parecerá utópica, irrealizable, (Nussbaum, 2007a: 34).

Nussbaum muestra, sobradamente, cómo una concepción institucional de la tolerancia, sostenida por Locke, Kant y Rawls, resultará insuficiente, pues para su viabilidad y efectividad tampoco bastará con asegurarla en dicho plano, sino que las personas tendrán que interiorizarla mediante un aprendizaje moral basado en el respeto y la dignidad. Esto supondrá reconocer, necesariamente, el papel de las emociones en el interior de la concepción de lo político, sin poner en peligro la neutralidad liberal (Nussbaum, 2014a: 30-32), aunque ello no esté exento de problemas (Lariguet, 2015: 107-111). Y esto implicará diseñar estrategias educativas y públicas para contrarrestar los prejuicios y la intolerancia, así como las relaciones jerárquicas en la educación de los niños, y hacerlo de forma que sea accesible psicológicamente, con un contenido sencillo y comprensible. Y al mismo tiempo, la educación deberá estar orientada a fortalecer la crítica y la expresión respetuosa del disenso (Nussbaum, 2014a: 27-32). En tal sentido, el papel educativo de las humanidades, orientado al cultivo de las emociones, constituirá un elemento inexcusable para ensanchar y reforzar nuestra racionalidad práctica, que tendrá que arrostrar problemas cada vez más complejos en sociedades donde la pluralidad es un hecho insoslayable. Aprender a convivir con quien tiene una cultura, ideas religiosas o políticas muy distintas de las nuestras, así como cuidar de todas aquellas problemáticas que derivan de nuestra humana vulnerabilidad y exposición a la desgracia, resultará labor ineludible, si aspiramos a convertir nuestras sociedades democráticas en espacios públicos de concordia y de justicia. Las humanidades en general, pero la filosofía y la literatura en particular –como otrora los festivales trágicos– desempeñarán un papel decisivo e inexcusable en la formación de una racionalidad práctica acorde con esta

interpretación de lo humano, así como en la construcción del proyecto de un humanismo cívico cosmopolita (Nussbaum, 1999: 13-29; Modzelewski, 2014).

En suma, el enfoque nussbaumsiano sobre emociones y educación viene a recordarnos lo que ya nos advertiría Platón en el *Protágoras*, al referirnos el mito de Prometeo: que los saberes científico y técnico –herramientas y fuego– no bastan para la construcción de la ciudad, pues si los hombres carecen de *aidos* –pudor– y *dike* –justicia– acabarán despedazándose los unos a los otros (Platón, 1993: 320c-322d). Por ello, no podemos perder de vista que, como Nussbaum ha venido insistiendo, todo ideal político está sustentado por sus propias emociones características (Nussbaum, 2014b: 143). Y en tal sentido, inspirándose en el modelo de racionalidad práctica aristotélico (González, 2007; Trueba, 2009b), Nussbaum ha propuesto una concepción de la justicia centrada en la democracia, la dignidad, las capacidades y el desarrollo humano, que vendría a completar y subsanar las deficiencias del enfoque contractual, cuyo eje era el beneficio mutuo, y cuyas limitaciones ha discutido Nussbaum ampliamente (Nussbaum, 2007b). Y en la propuesta nussbaumsiana, que gravita sobre el pleno desarrollo humano, vertebrado en la dignidad, y flanqueado por la humana finitud y vulnerabilidad, ha quedado sobradamente puesto en valor el insoslayable papel que han de jugar las humanidades en la educación y el cultivo de las emociones, si es que aún queremos tomar en serio la viabilidad de tal propuesta, con todo lo que con ella está en juego para la desgracia y felicidad humanas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1990). *Retórica*. Madrid: Gredos (Quintín Racionero, trad.).
- Arendt, Hannah (2003). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Lumen.
- Arteta, Aurelio (1996). *La compasión, apología de una virtud bajo sospecha*. Barcelona: Paidós.
- Batson, Daniel (1991). *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hillsdale: N.J., Lawrence Erlbaum Associates.
- Boruah, Bijoy (1988). *Fiction and Emotion*. Oxford: Clarendon Press.
- Bejarano, Teresa (1995). Las emociones ante la ficción. *Thémata. Revista de Filosofía*, 13, 73-95.
- Benítez, José Javier (2010). La ciudadanía cosmopolita de M. Nussbaum. *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 3, 347-354.

- Conill, Jesús (2009). Por una economía hermenéutica de la pobreza. En Cortina, Adela & Pereira, Gustavo (eds.). *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen* (151-162). Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.
- Di Tullio, Anabella (2013). ¿Hacia una justicia sin fronteras? El enfoque de las capacidades y los límites de la justicia. *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 58, 51-68.
- Gil, Marta (2013). La repugnancia: de reacción fisiológica a emoción política. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 13, 137-152.
- Gil, Marta (2014). *La teoría de las emociones de Martha Nussbaum: el papel de las emociones en la vida pública*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. València: Universitat de València.
- Gil, Marta (2016a). La complejidad de la experiencia emocional humana: emoción animal, biología y cultura en la teoría de las emociones de Martha Nussbaum. *Dilemata*, 21, 207-225.
- Gil, Marta (2016b). El cultivo de las humanidades y las emociones: reflexiones en torno a la educación moral y política. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información filosófica*, 72, 274. doi: <http://dx.doi.org/10.14422/pen.v72.i274.y2016.004>.
- González Esteban, Elsa (2007). Una lectura actualizada de la ética aristotélica. La mirada de Martha Nussbaum. *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 37, 91-100.
- Jahanbegloo, Ramin (1993). *I. Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Madrid: Anaya, & Mario Muchnik. (M. Cohen trad.).
- Lariguet, Guillermo (2015). Un estudio crítico de *Political emotions* de Martha Nussbaum. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 47(141), 95-218.
- Lotman, Yuri (2011). *Estructura del texto artístico*. Madrid: Akal.
- Mèlich, Joan-Carles (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Modzelewski, Helena (2014). Autorreflexión y educación de las emociones para la democracia. *Areté. Revista de Filosofía*, XXVI(2), 315-333.
- Monereo Atienza, Cristina (2015). Martha C. Nussbaum - Otro enfoque para la defensa del ser humano y de los derechos de las mujeres. *Seqüència (Florianópolis)*, 70, 93-114. doi: <http://dx.doi.org/10.5007/2177-7055.2015v36n70p93>.
- Nussbaum, Martha Craven (1995a). La imaginación literaria en la vida pública. *Isegoría*, 11, 42-80.
- Nussbaum, Martha Craven (1995b). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor (A. Ballesteros trad.).

- Nussbaum, Martha Craven (1997b). Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review*, 66, 273-300.
- Nussbaum, Martha Craven (1999). Patriotismo y cosmopolitismo. En Nussbaum, Martha & Cohen, Joshua. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial* (13-29). Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, Martha Craven (2001). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, Martha Craven (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder.
- Nussbaum, Martha Craven (2003). Capabilities as fundamental entitlements: Sen and Social Justice. *Feminist Economics* 9, 33-59.
- Nussbaum, Martha Craven (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz Editores. (G. Zadunaisky trad.).
- Nussbaum, Martha Craven (2007a). Los sentimientos morales y el enfoque de las capacidades. *Claves de Razón Práctica*, 169, 28-35.
- Nussbaum, Martha Craven (2007b). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, Martha Craven (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Nussbaum, Martha Craven (2010). *Sin fines de lucro. Por qué las democracias necesitan de las humanidades*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Nussbaum, Martha Craven (2011). Perfectionist Liberalism and Political Liberalism. *Philosophy and Public Affairs*, 39, 3-45.
- Nussbaum, Martha Craven (2013). *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Barcelona: Paidós. (A. Santos, trad.).
- Nussbaum, Martha Craven (2014a). Una revisión de *Liberalismo político* de Rawls. *Derecho del Estado*, 32, Universidad Externado de Colombia, enero-junio, 5-33.
- Nussbaum, Martha Craven (2014b). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós. (A. Santos, trad.).
- Platón (1993). *Diálogos* (vol. I). Madrid: Gredos.
- Radford, Colin (1975). How can we be moved by the fate of Anna Karenina? *Proceeding of the Aristotelian Society*, LXIX, 67-80.
- Scruton, Roger (1974). *Art and Imagination*. Londres: Methuen & Co.
- Tienda, Lidia (2010). La noción plural de sujeto de justicia. Un nuevo reto para la filosofía. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, suplemento 3, 171-179.

- Tienda, Lidia (2011). *El modelo de racionalidad de Martha C. Nussbaum: emociones, capacidades y justicia*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. València: Universitat de València.
- Tienda, Lidia (2015). El papel de las emociones y la literatura en la deliberación pública: la figura del equilibrio perceptivo de Martha Craven Nussbaum. *Arbor*, 191(773) 3001. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2015.773n3011>.
- Trueba, Carmen (2004). *Ética y tragedia en Aristóteles*. Barcelona/México: Anthropos.
- Trueba, Carmen (2009a). Una aproximación al cosmopolitismo de M. C. Nussbaum. En Granja, Dulce María, & Leyva, Gustavo (eds.) (2009). *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización (181-204)*. Barcelona: Anthropos.
- Trueba, Carmen (2009b). La teoría aristotélica de las emociones. *Signos Filosóficos*, XI(22), 147-170.
- Walton, Kendall (1978a). Fearing Fictions. *Journal of Philosophy*, LXXXV, 5-27.
- Walton, Kendall (1978b). How remote are fictional worlds from the real world. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXXVII, 11-23.

Ética discursiva y diversidad funcional

Discourse ethics and functional diversity

MANUEL APARICIO PAYÁ

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD DE MURCIA. CONSEJERÍA DE EDUCACIÓN DE MURCIA

Artículo recibido: 14 de julio de 2017
Solicitud de revisión: 21 de septiembre
Artículo aceptado: 4 de diciembre de 2017

Resumen

En este artículo hacemos un breve recorrido por algunas de las ideas fundamentales de la ética del diálogo (K.O. Apel, J. Habermas y A. Cortina) considerando que constituye un enfoque adecuado para afrontar las obligaciones de justicia con la totalidad de las personas con diversidad funcional. Nos basamos en que: *a*) la ética del diálogo mantiene el universalismo moral y político defendido por Kant, transformando su noción normativa de persona a partir de la idea de reconocimiento propuesta por Hegel, lo que permite sostener la perspectiva igualitaria de los derechos de todos; *b*) en su evolución, recoge las críticas planteadas desde el feminismo y el neoaristotelismo (Benhabib, Young, Nussbaum, MacIntyre) y concibe al sujeto moral como un *ser corporal*, lo que implica una concepción de la autonomía moral y política abierta a la vulnerabilidad corporal.

Palabras clave: ética discursiva, diversidad funcional, reconocimiento, vulnerabilidad y ética de la razón cordial.

Abstract

In this article we make a short exposure of some fundamental ideas of the ethics of dialogue (KO Apel, J. Habermas and A. Cortina) considering that it constitutes an adequate approach to face the obligations of justice with all the people with functional diversity. We base ourselves on the fact that a) the ethics of dialogue maintains the moral and political universalism defended by Kant, transforming his normative notion of person from the idea of recognition proposed by Hegel, which allows to maintain the egalitarian perspective of the rights of all; B) In its evolution, it takes the criticisms raised from feminism and neoaristotelism (Benhabib, Young, Nussbaum, MacIntyre) and conceives the moral subject as a *corporeal being*, this implies a conception of moral and political autonomy open to the body vulnerability.

Keywords: Discourse ethics, functional diversity, recognition, vulnerability and ethics of cordial reason.

INTRODUCCIÓN

La filosofía moral y política de las últimas décadas se ha ocupado de la cuestión de la justicia con las personas con diversidad funcional, influida por las reivindicaciones sociales que afectaban a tales personas y por la aparición del campo teórico de los denominados «estudios sobre la discapacidad». De especial relevancia en esta temática es la publicación en 1999, por parte de Alasdair MacIntyre, del libro *Animales racionales y dependientes*, o la aparición, en 2006, de la obra de Martha Craven Nussbaum *Las fronteras de la justicia*.¹ Se trata de obras que, con los pertinentes matices y con sus diferencias, cabe encuadrar en la tradición neoaristotélica. No ocurre igual con otra de las grandes tradiciones contemporáneas de filosofía moral y política: la ética discursiva no se ha ocupado sistemáticamente de la cuestión. No obstante, Sheila Benhabib sugiere en varias notas a pie de página que la ética dialógica permite conceptualizar las obligaciones morales y políticas que tenemos hacia aquellas personas que apenas son capaces de habla y acción. En su obra *El ser y el otro en la ética contemporánea* (Benhabib, 2006a: 74) alude a la dimensión moral del cuidado e indica que dichas obligaciones se derivan de la existencia de una continuidad entre el discurso argumentativo y la comunicación no lingüística –gestos, signos corporales, etc.– que pueden tener, por ejemplo, las personas con diversidad mental o cognitiva extrema. En consecuencia, tratándose de miembros de la comunidad de comunicación, hemos de presuponer siempre, contrafácticamente, la igualdad de derechos. En una segunda nota a pie de página incluida en *Las reivindicaciones de la cultura* (Benhabib, 2006b: 42-43) entiende que todas las personas con diversidad funcional, en tanto que ya siempre forman parte de la comunidad de discurso, tienen «personalidad moral y legal», aunque no todas posean «agencia moral y legal», ya que esta es variable, dependiendo del tipo y grado de diversidad funcional. En dicha nota tiene en cuenta, además de la dimensión del cuidado, las reivindicaciones de justicia realizadas por el movimiento social de personas con diversidad funcional. En tal sentido, Benhabib señala que las normas relativas a la inclusión social (accesibilidad, empleo, etc.) están sujetas también a validación discursiva; considera, no obstante, que las obligaciones de carácter moral y político hacia tales personas se deri-

1 Es significativo que el año de publicación de esta obra coincida con la aprobación, por parte de la ONU, de la Declaración Internacional de los Derechos de las Personas con Discapacidad.

van también, más allá del ámbito del discurso, a partir del mundo de la vida.

En este artículo pretendemos desarrollar estas sugerencias de Benhabib, recurriendo para ello al pensamiento de Apel y de Habermas, como fundadores de este enfoque, así como a la «ética de la razón cordial» de la profesora Adela Cortina, como variación de la ética discursiva. Nuestro objetivo será mostrar que este enfoque ético, encuadrado en la tradición kantiana, permite fundamentar las obligaciones de cuidado y de justicia que tenemos con las personas con diversidad funcional, incluso con aquellas que tienen circunstancias fácticas que les impiden la expresión y/o la comprensión lingüística.

1. LA DIVERSIDAD FUNCIONAL DESDE LA ÉTICA DISCURSIVA DE K. O. APEL

Como se sabe, Apel realiza la transformación semiótico-trascendental de la filosofía trascendental de Kant.² La introducción del «giro lingüístico» implica un cambio de paradigma desde una filosofía del sujeto, concebido como conciencia, a una filosofía centrada en la intersubjetividad propia del lenguaje. El pensamiento tiene un carácter lingüístico, lo cual implica la superación del solipsismo, ya que, según Apel –que, como es sabido, sigue en este punto a Wittgenstein– no hay «lenguaje privado»: el uso de un lenguaje supone el manejo de un conjunto de reglas, y no existen reglas que puedan ser usadas por un único individuo. Desde ese punto de vista, el pensamiento y la acción con sentido están mediados por un conjunto de signos y estos, en virtud de la dimensión pragmática del lenguaje, remiten a una *comunidad real de comunicación*. Por otra parte, Apel considera que la argumentación es el «último» juego lingüístico de toda la cadena, que tiene que presuponerse o anticiparse cuando se aspire a argumentar o actuar con sentido. Por eso, la argumentación –sea pública o tenga lugar internamente en el pensamiento– constituye para Apel «lo irrebalsable» (Apel, 1985a: II, 211). La argumentación es el «juego lingüístico trascendental» y remite a la *comunidad ideal e ilimitada de comunicación*. Ahora

2 Juan Carlos Siurana (2003) entiende que este proyecto transformativo corresponde a una segunda etapa de su pensamiento, caracterizada por ofrecer un *criterio* que permita juzgar acerca del progreso y por proponer la *reflexión* como base de la emancipación de la humanidad. A esta etapa pertenece su artículo «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética». Para una panorámica general de la transformación de la filosofía en Apel, véase Smilg (2000).

bien, Apel tiene una concepción amplia de lo que es un «argumento», irreductible al modelo canónico lógico-deductivo. Entiende como *argumentos virtuales* todas «las expresiones lingüísticas, e incluso todas las acciones con sentido y las expresiones humanas corporales (en la medida en que pueden ser verbalizadas)» (Apel, 1985a: II, 380). Apel recoge la idea de Wittgenstein de que las expresiones lingüísticas están entretejidas con acciones y expresiones corporales, es decir, con «formas de vida», lo que permite su verbalización. En tal sentido, puede decirse que el llanto de un niño que sufre o la inquietud que manifiesta un niño autista cuando se produce una alteración de sus rutinas, aunque no se expresen por medio del lenguaje, son también «argumentos». Desde ese punto de vista, las expresiones corporales de las personas con diversidad funcional que no pueden emplear ningún tipo de lenguaje también constituyen «pretensiones» de sentido y validez que, desde el punto de vista pragmático, requieren ser interpretadas para comprender las necesidades que expresan y para actuar con vistas a satisfacerlas. Para efectuar tal comprensión, el intérprete está obligado a adoptar lo que para él es una «situación vital extraña» (Apel, 1985a: II, 367) y, en tanto que ya siempre presupone el lenguaje, su interpretación está sujeta al «*a priori* del acuerdo» (Apel, 1985. II, 370). En consecuencia, el intérprete tiene que imaginar contrafácticamente las respuestas que darían las personas con diversidad funcional, en el caso de que no puedan usar ningún lenguaje o presenten dificultades cognitivas.

Tal continuidad entre los argumentos lógico-deductivos y los gestos corporales es la base apuntada por Benhabib para conceptualizar las obligaciones morales de cuidado con las personas con diversidad funcional. Rechaza así las críticas a la ética dialógica realizadas por quienes consideran que hay personas sin capacidad lingüística o que no pueden formular argumentos de tipo lógico, por lo que, en consecuencia, no podrían incluirse en la comunidad de comunicación. Hay una consecuencia que, desde el planteamiento de Apel, me parece relevante: al subrayar tal continuidad se pone de manifiesto la amplitud de lo humano que, como bien dice Benhabib, se extiende más allá del individuo adulto capaz de lenguaje y acción con sentido. La «forma humana de vida» (Apel, 1985a: II, 331), en el amplio espectro en que esta se manifiesta, está entretejida con el lenguaje, por lo que su comprensión remite a la comunidad real de comunicación. Esta comunidad es la que posibilita la comprensión del sentido de los argumentos virtuales; es la que permite comprender la especificidad de la «forma de vida» de las personas con diversidad funcional, que, incluso en situacio-

nes de extrema vulnerabilidad, no es sino una forma de vida *humana*.³ Puede decirse entonces que, para Apel, el lenguaje constituye lo humano en un doble sentido: tanto por el hecho de que un ser humano concreto pueda llegar a usarlo instrumentalmente, como también porque, en un sentido más básico, todo lo humano –incluidas también las manifestaciones de la corporalidad con diversidad funcional– se comprende a partir del lenguaje, es decir, desde la comunidad real de comunicación y, en último término, desde la comunidad ideal de comunicación. La pragmática trascendental apeliana tiene en cuenta no solo el *a priori* lingüístico, sino también el *a priori* de la corporalidad humana, «*qua a priori* del signo» (Apel & Dussel, 2005: 327). A pesar del primado ontológico del cuerpo –sin cuerpo no hay lenguaje–, ambos tienen carácter apriorístico, es decir, se co-suponen ya siempre. De ahí que incluso los cuerpos con diversidad funcional que cuentan con circunstancias fácticas extremas también son *signo* de lo humano y, por tanto, también están constituidos lingüísticamente. La inserción de dichos cuerpos en el mundo humano, configurado por medio del lenguaje, supone la pertenencia de la totalidad de los seres humanos a la comunidad ideal de comunicación.

La reflexión trascendental apeliana llega a descubrir una norma ética fundamental, en la cual se redefine la noción normativa de *persona* de Kant:

todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión (Apel, 1985a: II, 380).

Todo ser humano, tenga o no diversidad funcional, pueda o no usar el lenguaje, debe ser reconocido como persona por estar dotado –real o virtualmente– de competencia comunicativa. Aunque Apel no la desarrolla, en dicha definición se incluye también la idea de *dignidad*.⁴ En ese sentido, el reconocimiento de los seres humanos –incluidos todos aquellos con diversidad funcional– como personas, en tanto que son interlocutores reales o virtuales que pertenecen a la comunidad ideal de argumentación –moral y política– anticipada contrafácticamente, supone el reconoci-

3 Nussbaum considera que sigue siendo necesario dejar de ocultar los fenómenos *humanos* de la diversidad funcional y la dependencia, como paso previo al logro de una sociedad justa (Nussbaum, 2006).

4 En una obra posterior afirma: «Resulta, entonces, que las “relaciones recíprocas de reconocimiento” (Habermas) de nuestro argumentar actual sobre los problemas que están en discusión, incluyen también las bases indiscutibles de la dignidad humana y de los derechos humanos que pueden defenderse filosóficamente como *universalmente válidos* en un debate intercultural» (Apel, 2004: 226).

miento de su dignidad.⁵ En este reconocimiento de la persona queda incluida su corporalidad –si bien en tanto que *a priori* del signo de lo humano– aunque Apel indica que la «interpelación del otro» a través de su corporalidad vulnerable ha de quedar incorporada como exigencia comunicable a través de la argumentación.⁶

En la comunidad ideal de comunicación se presupone que «todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos» (Apel, 1985a: II, 380). También deben ser reconocidas siempre «todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales», es decir, todas las *necesidades humanas*. En consecuencia, han de estar ya siempre incluidos todos los seres humanos con diversidad funcional, en tanto que *personas*,⁷ y el conjunto amplio y variado de sus *necesidades atípicas* (Nussbaum, 2007) que, como exigencias intersubjetivas, pueden, real o virtualmente, plantear:

El sentido de la argumentación moral podría expresarse adecuadamente en un principio que no es precisamente nuevo: todas las *necesidades* de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto que *exigencias* virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación (Apel, 1985a: II, 404).

El universalismo de la norma fundamental propuesta por Apel avala, pues, la igualdad de derechos pragmáticos de todas las personas con diversidad funcional, que no deben ser excluidas de la argumentación de nor-

5 Michelini y Romero (2011) distinguen entre *dignidad primordial* (ser miembros —reales o virtuales— de la comunidad ideal de comunicación, y poder desempeñarse en la comunidad real de comunicación como interlocutor discursivo) y *dignidad primigenia* (propia de los interlocutores dialógicos de la comunidad real de comunicación). La primera no admite grados y está al margen de lo contingente, sin que pueda quedar lesionada por ninguna circunstancia azarosa —como, por ejemplo, la diversidad funcional. La dignidad primigenia es histórica y contingente, y puede quedar afectada por injusticias sociales o por insuficiencias materiales.

6 En su discusión con Dussel indica Apel que «lo irrebalsable en el sentido trascendental no puede ser la vida o la existencia corporal, sea ésta tan fundamental en sentido *ontológico* como se quiera». Por eso, «la exigencia puramente fenomenológica de la “interpelación del Otro” [...] no puede quedar descartada como una exigencia [...] moralmente no obligatoria. Esto significa también, por supuesto, que “la interpelación del Otro” [...] debe hacerse valer por los propios afectados mismos o por sus abogados [...] en discursos sobre este tema» (Apel & Dussel, 2005: 326-327).

7 Peter Singer considera que hay seres humanos —aquellos con diversidad intelectual o mental extrema— que no pueden ser considerados personas. Por contra, Cortina une la pertenencia a la comunidad humana y el carácter de persona de los seres humanos con diversidad funcional. Con independencia del grado de capacidad comunicativa que posea un ser humano, solo puede desarrollarla en la comunidad humana (Cortina, 2009a: 182). La ausencia de alguna capacidad —como la comunicativa— no es una característica positiva que sitúe a un ser humano en otra especie distinta, por lo cual existe la obligación de incluirla en la comunidad humana (Cortina, 2009b: 188-189).

mas que les afectan ni ver postergadas sus necesidades específicas, en cuanto exigencias interpersonales comunicables, so pena de que dicha argumentación carezca de validez. Lo cual exige que, cuando una persona con diversidad funcional no esté en disposición de comunicar tales necesidades, se introduzca en el discurso la figura de la representación. Corresponderá al representante intervenir en el discurso en legítima defensa de los intereses de la persona representada,⁸ lo cual tendrá que quedar acreditado a través del intercambio de razones –en último término, en el proceso ilimitado de argumentación de la comunidad ideal de comunicación.

Por otra parte, Apel no concibe la ética del discurso como mera ética deontológica de principios sino, más bien, como una «ética de la responsabilidad». Esto significa, en primer lugar, que tiene en cuenta las consecuencias y subconsecuencias de la acción. Estas vendrán clarificadas atendiendo no solo a lo que determinen los individuos participantes en el discurso, sino también con la inclusión de las orientaciones empíricas de los expertos (Apel, 1985b: 236-237). La ética formal discursiva, a diferencia de la ética formal-monológica kantiana, proporciona el principio de una ética de la responsabilidad, que Apel toma del principio procedimental de universalización de normas mediante el discurso práctico de Habermas:

(U) Cualquier norma válida tiene que satisfacer la condición de que las consecuencias y subconsecuencias, que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para satisfacer los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptadas sin coacción por *todos* los afectados (Apel, 1985b: 250).

Lo que propone Apel es transformar el imperativo categórico kantiano, como principio de universalización, bajo el criterio del principio de fundamentación (U), de forma que esta transformación refleje también este

8 MacIntyre considera que los requisitos de una adecuada representatividad son la amistad con el representado, la veracidad y el reconocimiento de las virtudes morales (MacIntyre, 2001). Rawls señala que la representación «debe guiarse por los principios de la justicia y por lo que se conoce acerca de los intereses más permanentes del individuo o por el cómputo de bienes primarios» (Rawls, 1979: 284-286). Inspirándose en Apel, Adela Cortina propone un *ethos* moral (Cortina, 1985: 75-77; 1990: 236-238). En la cuestión de la representación podría interpretarse este *ethos* del modo siguiente: *a*) autorrenuncia a los propios intereses, al menos para el afloramiento de los intereses del representado; *b*) reconocimiento de los derechos pragmáticos del representado —exponiendo y justificando sus necesidades atípicas; *c*) compromiso en la búsqueda de la verdad, y *d*) esperanza en el consenso definitivo acerca de las normas de justicia, como garantía crítica del consenso fáctico alcanzado. En otra obra posterior, Cortina corrige parcialmente los rasgos de este *ethos*, entre los que cabe destacar: *a*) la responsabilidad por las consecuencias —en este caso, en la vida del representado— previsibles de las decisiones tomadas, y *b*) la solidaridad —decidir teniendo en cuenta intereses generalizables, comunes a representado y representante— (Cortina, 1991).

principio de responsabilidad en el seguimiento de normas. Dicha transformación podría formularse del modo siguiente:

Obra según una máxima de la que puedas suponer en un experimento mental que las consecuencias y subconsecuencias, que seguirán previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados, pueden ser aceptadas sin coacción por todos los afectados en un discurso real; si pudiera llevarse a cabo con todos los afectados (Apel, 1985b: 251).

El discurso argumentativo, formulado como experimento mental, constituye también un principio de la acción individual. En relación con la obligación moral individual, Apel pone el ejemplo de alguien que tiene un tío enfermo y senil que ya no puede hablar. Para determinar las obligaciones morales hacia dicha persona habría que tener en cuenta tanto las necesidades de los afectados como la responsabilidad en el seguimiento de las normas aplicables a la situación. En dicho experimento mental el individuo ha de incorporar también las orientaciones empíricas de los expertos en el tema. Apel señala, no obstante, que aunque la ética discursiva pudiera aplicarse a dicho caso, también es posible y deseable que la acción realizada pudiera tener otro fundamento moral: el amor, la compasión, etc. Ahora bien, señala que cuando no existan estos motivos las obligaciones del cuidado pueden quedar bajo dicho principio de acción. La aplicación de tal principio tiene dos implicaciones relevantes respecto al cuidado: *a)* se reconoce a la persona con diversidad funcional, también a aquella en situación extrema y sin posibilidad de lenguaje, como un interlocutor virtual –como persona dotada de dignidad; *b)* se tienen en cuenta, como exigencias comunicables, las necesidades atípicas que tiene.

No obstante, Apel considera que la ética del discurso es una ética de la responsabilidad en un sentido más profundo que el referido a la acción individual en un contexto situacional: se preocupa también por la realización histórica de la aplicación del principio procedimental (U) (Apel, 1985b: 253-262). Este interés por la historia constituye el rasgo fundamental de un nuevo período en el pensamiento de Apel (Siurana, 2003: 4-5, 53-56).⁹ A su juicio, aquí se refleja la idea hegeliana de que la razón práctica –plasmada en las instituciones– es histórica, aunque también se refleja lo que Hegel ignora: que la realidad de las instituciones humanas también encierra irracionalidad. En ese sentido, quien argumenta en serio ha de

9 Siurana sitúa tal interés por la historia en una tercera etapa de su pensamiento. El artículo «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant» es característico de dicha etapa.

anticipar contrafácticamente la comunidad ideal de comunicación –en la que se realiza U–, ha de presuponer las condiciones históricas y contingentes de la comunidad real de comunicación y, finalmente, ha de aceptar la obligación moral de ayudar a superar la diferencia entre las condiciones reales y las ideales. Dicha obligación moral conlleva el uso de las estrategias adecuadas –incluida la racionalidad estratégica– para la realización progresiva de la comunidad ideal de comunicación, con el límite que impone el «principio de conservación». De acuerdo con este principio, debería garantizarse la supervivencia de la comunidad real de comunicación y la «preservación de la “realidad racional” de nuestra tradición cultural». Lo que hay que conservar, pues, es la racionalidad existente en las instituciones sociales de un momento histórico contingente. Podríamos decir que, desde el punto de vista de la ética discursiva de Apel, habría que partir, en relación con el cuidado y la justicia con las personas con diversidad funcional, del momento histórico presente en el que, aun con cautelas, ha empezado –después de una larga postergación histórica– el reconocimiento de los derechos incluidos en la Convención de los Derechos de las Personas con Discapacidad, aprobada por la ONU en 2006. Pero la ética discursiva no se conforma con ello si dichas instituciones no anticipan la «idea regulativa» de las condiciones ideales de comunicación (Apel, 1991: 181-184).

2. ÉTICA DEL DISCURSO Y VULNERABILIDAD CORPORAL EN J. HABERMAS

Al igual que Apel, la ética del discurso habermasiana, como ética formal-procedimental, recurre a una idealización –la situación ideal de habla– de las condiciones en que se produce la justificación de las normas. En la obra *Conciencia moral y acción comunicativa* plantea que, en tal situación, caracterizada por la universalidad y la reciprocidad, debe producirse el reconocimiento simétrico de todos los interlocutores válidos, con independencia de las asimetrías fácticas que puedan presentar. Lo cual exige que todos los afectados puedan considerarse como participantes en el discurso; que se tenga en cuenta que puedan defender sus intereses, y, finalmente, que sea posible que pudieran dar su aprobación a dicha norma, garantizando así su validez. Desde ese punto de vista, la comunidad moral es una «comunidad inclusiva», en la medida en que no excluye a ningún interlocutor válido (a ninguna *persona*). Las normas morales aceptadas

como válidas en la comunidad moral han de cumplir un doble requisito: *a*) De acuerdo con los postulados de la ética discursiva, se ajustan a (D) (Habermas, 2000: 36), es decir, para ser una norma válida tendría que poder recibir la aquiescencia de todos los afectados tan pronto estos participasen en un discurso práctico, y *b*) las normas válidas de acuerdo con (D) han de atender a la diversidad de intereses y de perspectivas interpretativas (Habermas, 2009: 78-79), de forma que, teniendo sensibilidad con situaciones individuales, no nivele ni margine ni excluya las voces de las minorías sociales –como en el caso de las personas con diversidad funcional. Lo que propone Habermas es la adopción de una igualdad no homogeneizadora, de una igualdad abierta a la «diferencia» (Habermas, 2008). La propuesta de Habermas, que puede ser interpretada como un ideal regulativo (Velasco, 2003: 43-44), apunta a disponer de un criterio para la crítica de todas aquellas normas que afecten a las personas con diversidad funcional, en la medida en que sus voces –o las de quienes actúan como sus representantes– no sean tenidas en cuenta, o no queden atendidos sus intereses, armonizados con los intereses de otros grupos sociales a través de la búsqueda y de la aceptación de los mejores argumentos.

Otro foco de interés para el tema que nos ocupa lo constituyen escritos como *Entre naturalismo y religión* o *El futuro de la naturaleza humana*, en los que Habermas sobrepasa el plano discursivo-procedimental, con una concepción idealizada de la persona como interlocutor válido, acercándose a la dimensión antropológica de la moral a partir de la caracterización fenomenológica de la persona como ser corporal. Desde esta óptica, Habermas concibe la moral como un mecanismo protector, tanto de los avatares que puedan sucederle al individuo en el proceso de socialización, como de la vulnerabilidad antropológica a la que está abierta la subjetividad encarnada. Si anteriormente Habermas sostiene una diluida concepción antropológica centrada en la capacidad de comunicación lingüística humana (Velasco, 2003: 46), consolidada a través del proceso socializador, en estas obras se produce un cambio que entendemos relevante: los sujetos que emergen con una identidad propia a través del proceso de socialización en el medio lingüístico son sujetos encarnados.¹⁰ Desde el momento mismo del nacimiento, el organismo animal de la especie humana se inserta en un conjunto de relaciones sociales y, a través de una cultura pública constituida lingüísticamente, puede llegar a convertirse en persona (Ha-

10 Dicho cambio tiene lugar en un contexto en el que, desde planteamientos neoaristotélicos –MacIntyre, Nussbaum– se venía remarcado el carácter constitutivamente corporal del ser humano y la importancia moral de la vulnerabilidad corporal.

bermas, 2009: 51-52). La persona emerge, pues, del *continuum* orgánico-social. El punto de partida de esta concepción habermasiana es el dato antropológico, que retoma de autores como Plessner, Arnold Gehlen o George H. Mead, de que el ser humano es un ser *inacabado* «en un sentido biológico y necesita la ayuda, el respaldo y el reconocimiento de su entorno social toda la vida». Al venir al mundo de forma desvalida, necesita un tiempo extenso de crianza cuidadosa bajo la protección familiar y del conjunto de la sociedad. Ahora bien, Habermas aclara que, a diferencia de las ideas antropológicas de Gehlen, lo más relevante no son las debilidades biológicas propias de los seres humanos –deficiencias en la dotación genética, riesgos del largo período de crianza, etc.– sino la vulnerabilidad social derivada del sistema sociocultural que ha de compensar aquella vulnerabilidad física, es decir, la vulnerabilidad derivada del proceso de socialización (Habermas, 2000: 19). Porque es la socialización, producida en un particular mundo de la vida compartido intersubjetivamente –gracias al lenguaje–, lo que permite la aparición de la individualidad:

La individuación espacio-temporal del género humano en sus distintos ejemplares no viene regulada ya por un equipamiento genético que se extienda sin solución de continuidad de la especie al organismo individual. Sucede más bien que los sujetos capaces de hablar y de actuar solamente se constituirán como individuos en tanto que, en calidad de su respectiva comunidad lingüística particular, crezcan y se integren en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente (Habermas, 2000: 18).

Así pues, para Habermas, el proceso de individuación es, simultáneamente, un proceso de socialización. Esta socialización, inserta en el medio lingüístico, va tejiendo, a través de las interacciones sociales, un entramado simbólico de relaciones de reconocimiento recíprocas, del que surge el individuo singular, el miembro de la comunidad y la persona con una identidad propia (Habermas, 2009: 52-53). Habermas viene a conceptualizar aquellas intuiciones morales acerca del modo de contrarrestar la «vulnerabilidad» de la persona:

Desde un punto de vista antropológico la moral se puede entender como un dispositivo protector que compensa la vulnerabilidad inserta estructuralmente en las formas de vida socioculturales. Son vulnerables y están necesitados de protección en el sentido indicado los seres vivos que sólo se individualizan por vía de socialización (Habermas, 2000: 18).

La protección frente a la fragilidad de la existencia corporal y frente a la vulnerabilidad social se encuentra en el comportamiento moral, en el establecimiento de normas válidas que regulen las relaciones intersubjeti-

vas. Estas normas que regulan las relaciones interpersonales pueden entenderse como «una envoltura protectora porosa contra las contingencias a las que se ven expuestos el cuerpo (*Leib*) y la persona en él encarnada» (Habermas, 2009: 50). Habermas retoma la distinción fenomenológica de Plessner y entiende que la persona no solo tiene un cuerpo (*Körper*) sino que, de modo más básico, la persona es corporalidad (*Leib*). En ese sentido, Habermas concibe a la «persona» no solo como un «centro interior» (Habermas, 2000: 18) o subjetividad, dependiente de las relaciones intersubjetivas en un contexto social estructurado lingüísticamente, sino que también la concibe como una subjetividad encarnada corporalmente. La persona, como ya antes propusiera Apel, nos remite al reconocimiento recíproco y responde a la categoría «subjetividad/intersubjetividad» (Cortina, 1997: 234). De aquí proviene el doble peligro que acecha a la persona: la vulnerabilidad física, derivada de su carácter encarnado, y la vulnerabilidad simbólica, propia de una subjetividad singular surgida a través del proceso de socialización. La moral constituye un mecanismo protector frente al daño a la integridad corporal –con independencia de que este pueda ser provocado, por acción u omisión, o pueda provenir de la propia fragilidad corporal– como frente al daño que pueda causarse a la identidad, en tanto que esta se configura intersubjetivamente. En ese sentido, la moral universalista protege a todos los seres humanos, en tanto que estos tienen potencialmente el poder de razonar propio de la especie, desarrollado lingüísticamente en el seno de una particular comunidad social. Habermas entiende, recogiendo una cita de M. Seel, que la moral universalista se ocupa de todos los seres humanos sin excepción –incluidas, por tanto, las personas con diversidad funcional que no desarrollen el lenguaje y el razonamiento–, en tanto que pueden vivir una vida personal, con independencia de que fácticamente la puedan vivir. En tal sentido, el núcleo de la moral universalista consiste en «tratar a los seres humanos como seres humanos» (Habermas, 2009: 52). Lo cual implica un doble aspecto: tanto el trato justo con la persona –el trato igualitario en las relaciones de reconocimiento recíproco de personas que actúan comunicativamente– como el trato solidario y cuidadoso en la comunidad en la que esta se inserta –de la que depende la formación y estabilización de su identidad, ya que está formada intersubjetivamente.

En *El futuro de la naturaleza humana*, obra en la que apela a la ética de la especie o autocomprensión antropológica de personas que actúan autónomamente –esto es, libre y responsablemente–, Habermas acepta la crítica de Nussbaum a la noción kantiana de autonomía de la persona. En

tanto que la persona es, a la vez, el ser humano capaz de racionalidad comunicativa y una «subjetividad/intersubjetividad» encarnada, la autonomía tiene que ser concebida al modo de una «conquista precaria de las existencias finitas», por estar sujeta a la fragilidad corporal y a la dependencia social. Se trata, pues, de una autonomía finita que requiere protección moral, tanto para que pueda surgir como para que sea apoyada cuando quede menguada o, incluso, cuando desaparezca. No obstante, la respuesta de Habermas es que únicamente el ejercicio de la autonomía para el establecimiento discursivo de las normas morales, con vistas a la regulación de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, es lo que puede, finalmente, proteger dicha vulnerabilidad –tanto física como simbólica. Por otra parte, considera que el concepto de *dignidad humana*, propio de una moral universalista posconvencional, debe entenderse ahora como la simetría existente en el seno de las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, es decir, en el trato igualitario y respetuoso dado entre los interlocutores participantes en la acción comunicativa. Y, en último término, entre todos los miembros participantes de la comunidad moral, la cual está inserta en formas de vida comunicativas concretas. La dignidad humana no constituye, para Habermas, un rasgo ontológico de una pretendida esencia humana, sino que es aquella inviolabilidad práctica que cobra sentido en las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, en el trato igualitario y respetuoso que se dan entre sí las personas. Dicho trato no pierde sentido ni siquiera en situaciones fácticas de extrema vulnerabilidad corporal.

3. RECONOCIMIENTO CORDIAL, DIGNIDAD Y VULNERABILIDAD EN A. CORTINA

La propuesta de una «ética de la razón cordial» de Cortina pretende ser una «versión cálida» de la ética del discurso, que supera la racionalidad formal recurriendo a una racionalidad impura, a una razón encarnada. Sin renunciar a la vinculación lingüística entre los seres humanos, su ética ahonda en las consecuencias –no desarrolladas por Habermas– de tener una razón humana anclada en la corporalidad: Cortina descubre un vínculo compasivo sin el cual no habría interés en participar en argumentaciones que buscan la justicia con las personas con diversidad funcional. La ética cordial no se ciñe exclusivamente al aspecto lógico-formal de la argumentación, sino que, además de tener en cuenta otros tipos de comunicación

–los testimonios, las narraciones o las historias de vida– en apoyo de la argumentación (Cortina, 2009a: 207), se preocupa también por sus aspectos sentientes:

Su nombre será *ética de la razón cordial, ethica cordis*, empeñada en mostrar cómo el vínculo comunicativo no sólo cuenta con una dimensión argumentativa, no sólo revela una capacidad para argumentar sobre lo verdadero y lo justo, sino que cuenta también con una dimensión cordial y compasiva, sin la cual no hay comunicación. O mejor dicho, una ética empeñada en mostrar que *para argumentar con éxito sobre lo justo ha de hundir sus raíces en su vertiente cordial y compasiva* (Cortina, 2009a: 191).

Desde esta concepción ética se concibe la *persona* como un ser dotado de corporalidad:

Son personas los seres dotados de competencia comunicativa, es decir, los interlocutores válidos, que se reconocen mutuamente no sólo razón capaz de argumentar, sino también *razón encarnada en un cuerpo*, razón humana (Cortina, 2009b: 225).

Por eso mismo, el reconocimiento racional-sentiente del otro como persona supone, simultáneamente, el reconocimiento de su corporalidad y, por tanto, de su vulnerabilidad –a la vez que el reconocimiento de nuestra propia vulnerabilidad. Cortina distingue dos tipos de reconocimiento (Cortina, 2005: 152-153). El primero procede de la tradición socrática y continúa también en la ética del diálogo: es el reconocimiento de la persona, en tanto que –real o virtualmente– es un interlocutor válido. En esta forma de reconocimiento se descubre una vinculación, una ligadura (*ligatio*), que genera una obligación (*obligatio*), entre quienes son virtuales participantes en el diálogo –con la totalidad de la comunidad de comunicación en último término– en el que se comprueba la justicia de las normas. Pero existe una segunda forma de reconocimiento, que esta pensadora considera más originaria que la anterior, que tiene su origen en la tradición judeocristiana de la Alianza –aunque hoy está secularizada. Consiste en el reconocimiento del otro como persona que me pertenece y a la que pertenezco, en tanto que es alguien que es «carne de mi carne y hueso de mi hueso» (Gén. 2: 23): alguien a quien percibo gozosamente como un semejante a mí, como «otro yo» con el que puedo entablar una relación de igual a igual, una relación muy distinta a la que puede entablar con otros animales o con las cosas. Este segundo tipo de reconocimiento, más originario que el anterior pero vinculado con él –este cuerpo ajeno que reconozco como semejante al mío *es alguien* con quien es probable que pueda comunicarme lingüística y argumentativamente–, consiste en la experien-

cia de un vínculo vivencial, en la ligadura experiencial entre seres humanos. Es decir, entre aquellos que se reconocen como personas porque, teniendo en común un mismo tipo de corporalidad –compartiendo la corporalidad *humana*–, comparten su vida con otras *personas*, con *comunidades* de personas o con el conjunto de personas que forman parte de la *humanidad* (Cortina, 2005: 170-171). De esta ligadura es de la que surgen las correspondientes obligaciones respecto al trato que debe tener cualquier persona:

El *reconocimiento recíproco* de quienes se sienten carne de la misma carne, hueso del propio hueso, alienta esos *deberes de justicia*, que exigen imperiosamente satisfacer necesidades convertidas en *derechos*, y abre el camino del diálogo y de la necesidad de una organización política que funcione de forma deliberativa, aprovechando el potencial comunicativo, que debería ser el auténtico poder de la vida compartida (Cortina, 2005: 177).

En esta *ligatio* más originaria no importa si la relación entre ambos seres humanos es simétrica o asimétrica, no importa que se trate de una persona con una corporalidad que tiene diversidad funcional. A esta segunda forma de reconocimiento es a la que Cortina denomina «reconocimiento cordial» o «reconocimiento compasivo» (Cortina, 2009a: 191), pues es una forma de reconocimiento basada en la compasión mutua entre seres humanos que se sienten obligados a darse apoyo mutuo –es decir, en tanto que son inter-dependientes– para sacar adelante sus proyectos de vida digna de ser vivida. Es un reconocimiento «experiencial»¹¹ que se produce en el encuentro intercorporal entre seres humanos que se reconocen «personas». De la referencia a esta forma de reconocimiento puede extraerse una importante consecuencia: no es única ni prioritariamente la continuidad entre el discurso y las formas de comunicación –los gestos– que no siguen el modelo lógico-deductivo lo que permite derivar las obligaciones morales que tenemos con las personas con diversidad funcional que, por sus circunstancias fácticas, no pueden usar el lenguaje; es, más bien, esta vinculación experiencial-cordial con ellas –formando un «nosotros»– lo que constituye la fuente fundante de la que se derivan dichas obligaciones morales y jurídicas.

11 «Pues no siempre *estamos* en razón, ni en diálogo, ni en reflexión, pero sí siempre en la experiencia» (Conill, 1991: 163). Desde la concepción de la *razón experiencial* –que combina logos y experiencia– defendida por Conill, el cuerpo ya no se concibe como un mero *a priori*, sino que abre un ámbito experiencial más sensible a situaciones vividas por los sujetos sufrientes. Estamos, pues, ante una *ética discursivo-experiencial* y ante una «sujektividad/intersujektividad» vital –y no solo reflexivo-formal– (Conill, 2006: 274-280).

Entre ambas formas de reconocimiento se establece, según la profesora Cortina, una relación de complementariedad, pues la primera forma de reconocimiento descansa en la segunda: sin el reconocimiento cordial no es posible que se produzca un diálogo en serio entre las personas para determinar las normas comunes de justicia. Sin ese vínculo de co-pertenencia mutua vital es difícil que se produzca el reconocimiento mutuo en tanto que participantes en un diálogo para el establecimiento de tales normas. Sin tener en cuenta «qué experiencias vitales se encierran en las biografías únicas e irrepetibles», recurriendo a narraciones, testimonios e historias de vida, no podrá descubrirse, en el intercambio dialógico de argumentos, aquello que es justo (Cortina, 2009a: 206-207). Para determinar, a través de la argumentación, lo que es justo, se necesita contar con una razón cordial o compasiva que nos permita captar el sufrimiento de otros, iluminar zonas de injusticia y desarrollar la voluntad de justicia.¹² Para ello, se ha de contar con

capacidad de estimar valores, con un *sentir común* que les permita sintonizar con los demás afectados, con *narraciones* suficientes como para comprender la fuerza de los argumentos, con la *capacidad de reconocer al otro en su alteridad* y de construir la propia *identidad moral*, con un *carácter* forjado día a día para intentar descubrir el mejor argumento, y con un *profundo sentido de la compasión* que brota del reconocimiento recíproco de los que se saben, no sólo interlocutores válidos, sino carne de la misma carne y hueso del mismo hueso (Cortina, 2009a: 196).

Es la capacidad de valorar la que puede llevar a la razón cordial a descubrir el valor absoluto de quienes son reconocidos como personas, es decir, la que nos permite apreciar y degustar el valor de la *dignidad* de toda persona, sin importar sus características corporales o mentales. La dignidad de todos y cada uno de los seres humanos, reconocidos como personas, no está dada ontológicamente, sino que, a partir de la capacidad de estimar, tiene que ser reconocida por otros seres humanos (Cortina, 2009b: 202). Así pues, para Cortina, la capacidad de estimar valores es la base para que pueda surgir el reconocimiento de la dignidad intrínseca de la persona. Dicho reconocimiento es el que permite, a su vez, que un ser humano cobre conciencia de que tiene una vida digna: digna de ser vivida en condiciones de humanidad. Y, en último término, el «reconocimiento recíproco de la igual dignidad» constituye el fundamento de una teoría de

¹² La compasión, fomentada a través de la educación y la creación de un entramado institucional de apoyo justo a las personas con diversidad funcional, es lo que posibilita luchar contra la estigmatización de este grupo de personas, en muchas ocasiones pertenecientes a los peor situados en la sociedad (Cortina, 2017).

la justicia (Cortina, 2011: 148). De ahí que pueda decirse, con Cortina, que el trato justo con cualquier persona con diversidad funcional tiene su fundamento en el reconocimiento de su igual dignidad. De este reconocimiento cordial de la igual dignidad se derivan una serie de exigencias, extensibles a todos los seres humanos:

no instrumentalizarle ni dañarle, empoderarle en la medida de lo posible, siempre que ello no suponga dañar a otros; estructurar de tal modo las instituciones y organizaciones sociales que pueda participar en sus beneficios de forma equitativa, teniendo como referencia los intereses universalizables; tomar las decisiones teniendo en cuenta dialógicamente a los afectados por normas de justicia (Cortina, 2009a: 223).

Por otra parte, la justicia cordial brota de la compasión. A su juicio, se trata de una compasión que no significa que quien compadece se sitúa en un plano superior al compadecido, adoptando una actitud paternalista hacia él. Se trata, más bien, de una compasión igualitaria, conectada al reconocimiento de la dignidad de un ser que es, a la vez, autónomo y vulnerable (Cortina, 2010: 102). Un ser que, incluso en situaciones fácticas de extrema vulnerabilidad corporal, no cabe situar allende las fronteras del ámbito personal (Cortina, 2009b); que pertenece al «nosotros» de la comunidad moral y política que ha de determinar también, recurriendo finalmente a discursos argumentativos –con la participación directa, apoyada o con representante, de las personas con diversidad funcional–, la validez de las normas de justicia que nos afectan a todos.

CONCLUSIÓN

Comenzaba el artículo indicando que la ética discursiva apenas se ha ocupado de la cuestión de la justicia con las personas con diversidad funcional. No obstante, recogiendo las sugerencias de Benhabib, hemos mostrado que este enfoque ético, continuando el universalismo de la ética kantiana, fundamenta las obligaciones que tenemos con la totalidad de las personas con diversidad funcional. En tal sentido, la transformación dialógica de la teoría moral kantiana llevada a cabo por Apel y Habermas conduce al establecimiento de un procedimiento intersubjetivo para fundamentar la validez incondicional de las normas que expresan obligaciones hacia las personas con diversidad funcional. El enfoque procedimental de las normas de trato justo debido a tales personas exige la inclusión igualitaria de todos los afectados que pudieran, real o virtualmente, participar en

la situación idealizada de discurso y dar su consentimiento a estas. La inclusión de las personas con diversidad funcional, también la de aquellas en situación extrema, y de la totalidad de las exigencias que, real o virtualmente, pudieran plantear, supone su reconocimiento como interlocutores válidos –personas–, en algunos casos en virtud de la continuidad existente entre la comunicación gestual y la argumentación discursiva. En tales casos, se necesita contar con los representantes de tales personas para que se expresen sus intereses, con el fin de que tales normas tengan validez.

La ética cordial de Cortina reconoce también que el discurso argumentativo inclusivo, de acuerdo a condiciones lo más próximas posible a la simetría, ha de tener la última palabra a la hora de determinar la justicia de las normas que afectan a las personas con diversidad funcional. No obstante, esta autora extrae todas las consecuencias de entender a los sujetos como seres corporales que reconocen a los demás sujetos como personas con igual corporalidad, con las que se saben vinculadas en igual dignidad y vulnerabilidad. Dicha vinculación, que exige ir más allá del establecimiento puramente racional-procedimental de normas, nos abre al reconocimiento compasivo de los otros, en virtud de la estimación de valores anclada en la corporalidad. Esa vinculación, previa a la vinculación discursiva, supone que la inclusión igualitaria en la comunidad moral-discursiva, apoyada en la continuidad entre la gestualidad y la argumentación, tiene su fundamento en el reconocimiento compasivo de la igual dignidad de todas las personas con diversidad funcional. La estimación de tal valor es lo que hará, según Cortina, que se establezcan discursos –en los que tales personas habrán de participar igualitariamente, directamente, con asistencia o con representación– tendentes a fijar normas justas que favorezcan el empoderamiento de las diversas capacidades para que, a su vez, puedan participar en ellos.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl O. (1985a). *La transformación de la filosofía*, I y II. Madrid: Taurus.
- Apel, Karl O. (1985b). ¿Límites de la ética discursiva? En Cortina, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (233-262). Barcelona: Sígueme.

- Apel, Karl O. (1991). La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant. En *Teoría de la verdad y ética del discurso* (147-184). Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- Apel, Karl O. (2004). ¿Disolución de la ética del discurso? Acerca de la diferenciación del discurso en la obra de Habermas Facticidad y Validez. En Smilg, Norberto (ed.). *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*. Granada: Comares.
- Apel, Karl O. & Dussel, Enrique (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Benhabib, Sheila (2006a). El otro generalizado y el otro concreto. En *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, Sheila (2006b). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
- Conill, Jesús (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Conill, Jesús (2006). *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Barcelona: Sígueme.
- Cortina, Adela (1990). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1991). Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico. En Apel, Karl O, Cortina, Adela, De Zan, Julio, & Michelini, Dorando (eds.). *Ética comunicativa y democracia* (219-240). Barcelona: Crítica.
- Cortina, Adela (1997). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (2009a). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- Cortina, Adela (2009b). *Las fronteras de la persona*. Madrid: Taurus.
- Cortina, Adela (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.
- Cortina, Adela (2011). *Neuroética y neuropolítica*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2008). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2009). *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- MacIntyre, Alasdair (2001). *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós.
- Michelini, Dorando & Romero, Eduardo (2011). Persona humana y dignidad. Una perspectiva ético-discursiva. *Revista de Filosofía Universidad Costa Rica*, L (127-128), 141-153.

- Nussbaum, Martha Craven (2006). *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*. Madrid: Katz Barpal.
- Nussbaum, Martha Craven (2007). *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, John (1979). *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE.
- Singer, Peter (1984). *Ética práctica*. Barcelona: Ariel.
- Singer, Peter (2003). *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra.
- Siurana, Juan Carlos (2003). *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*. Granada: Comares.
- Smilg, Norberto (2000). *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de K. O. Apel*. Granada: Comares.
- Velasco, Juan Carlos (2003). *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza Editorial.

El poder de la imaginación, de la ficción a la acción política. Ideología y utopía en la perspectiva de Paul Ricoeur

The power of the imagination, from fiction to political action. Ideology and utopia in perspective of Paul Ricoeur

CRISTHIAN ALMONACID DÍAZ
UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL MAULE, TALCA, CHILE

Artículo recibido: 18 de enero de 2017
Solicitud de revisión: 10 de mayo de 2017
Artículo aceptado: 28 de junio de 2017

Resumen

Paul Ricoeur postula que una teoría de la imaginación se inicia en la literatura y al mismo tiempo es productiva en la vida de la praxis. En la estructura simbólica de la realidad social y política, la imaginación funda el imaginario social, constituye la ideología en su función integradora y suscita la utopía en su función transformadora. En este artículo estudiamos este enfoque, proponiendo el poder de la imaginación como medio de cohesión social y ensayo para la transformación de la realidad, siempre perfectible.

Palabras clave: Ricoeur, imaginación, política, ideología y utopía.

Abstract

Paul Ricoeur postulates that a theory of the imagination begins in literature and at the same time it is productive in the life of praxis. In the symbolic structure of the social and political reality, the imagination founds the social imaginary, it constitutes the ideology in its integrative function and provokes the Utopia in its charging role. In this article, we study this approach, proposing the power of the imagination as a way of social cohesion and as a test for transformation of reality, always perfectible.

Keywords: Paul Ricoeur, imagination, politics, ideology and utopia.

INTRODUCCIÓN

Paul Ricoeur postula que una teoría de la imaginación¹ originada en los textos literarios, puede ser perfectamente productiva y válida si se traslada a la vida de la praxis. Ello nos lleva a pensar que si la imaginación funciona como mediadora entre el pensamiento y la acción (Ricoeur, 2002: 197-218), las transformaciones políticas y sociales serán posibles cuando la imaginación suscite la búsqueda de soluciones en diferentes ensayos ficcionales de lo que no es, pero puede llegar a ser.

Nuestra intención es ubicarnos no en la lógica de una razón fantasiosa, en el sentido de imposible, sino en el desafío de pensar la labor política en otra lógica. Es decir, queremos pensar en un espacio que no nos limite a una descripción de la institucionalidad política,² sino que nos sirva para relacionarnos dialécticamente con una perspectiva que podríamos llamar normativa, que, sin desconocer la historicidad del ser humano, se convierte en el horizonte del ideal del «sí mismo» y de las relaciones intersubjetivas. Postulamos que la actividad política, en su esencia originaria, es pujada a repensarse, imaginando otros modos de hacer política. Y esta es una tarea por hacer porque la sociedad civil exige a las instituciones políticas responder éticamente en las distintas esferas de institucionalidad. En este aspecto, la filosofía práctica y en particular las éticas aplicadas, han realizado su aporte (Cortina & García Marzá, 2008). Sin embargo, subyace la idea de que no bas-

1 Muchos son los autores que postulan el concepto de *imaginación* como una clave importante para comprender el pensamiento de Paul Ricoeur. Lelièvre (2014), por ejemplo, menciona a diversos autores que sostienen que la imaginación es una categoría transversal en la obra ricoeuriana. Entre ellos, Richard Kearney, Olivier Abel, Pall Skulason y Marie France Begué. No hay que perder de vista, sin embargo, que el mismo Ricoeur se resiste a pensar su obra como unidad continua y prefiere que se reconozca que su tarea filosófica se compromete más bien con problemas concretos: «No me interesa la alternativa continuo/discontinuo. Lo que creo, o en todo caso lo que puedo decir de mí, es que cada libro está determinado por un problema fragmentario. Me atrae por otro lado mucho la idea de que la filosofía se dirige hacia problemas concretos, hacia obstáculos para el pensamiento bien preciso. [...] Es de otro modo como entiendo el vínculo entre mis distintos libros. Tras haber terminado un trabajo, veo que me enfrento a algo que se me escapa, que huye de su órbita, que deviene para mí en obsesivo y que se constituye en el próximo tema a tratar» (Ricoeur, 2003: 114).

2 En este trabajo hablamos de *institucionalidad política* o simplemente *política*, para referirnos todas las veces a la actividad que se realiza formalmente dentro de un estado democrático de derecho, legitimado por un aparato de regulación jurídica y administrativa. Estamos ciertos de que en lo tocante a la imaginación se puede aplicar perfectamente al concepto de *sociedad civil*, entendida como aquella rica estructura ciudadana, no estatal, fundada en recursos morales propios e igualmente legítimos. Cabe señalar, que gracias a autores como J. Habermas, M. Kaldor y J. Keane, entre otros, se ha instalado el concepto de *sociedad civil* como un elemento imprescindible dentro de la actual discusión filosófica sobre la democracia (García Marzá, 2008: 27-46). Aquí solo nos referimos a la política institucional porque a nuestro juicio es el ámbito de acción democrática que mayormente excluye los recursos imaginativos en su acción.

ta con enunciar el «deber ser» propugnándolo en discursos políticos, sino que la sociedad civil exige que los deberes ético-políticos se hagan carne, que se expresen en las instituciones para transformarse ellas mismas desde dentro.

Dividimos nuestro trabajo en cinco pasos. En el primero justificamos la relevancia de la imaginación en la dimensión política. En el segundo, describimos cómo la imaginación se conecta con la acción en general y la acción moral en particular. En el tercer paso nos abocamos a leer en Ricoeur el traslado de la imaginación desde su vertiente semántica literaria hasta una teoría de la imaginación en la acción. En un cuarto paso, desarrollamos cómo la imaginación constituye el imaginario social y se concreta en los fenómenos de la ideología y la utopía, para, finalmente, establecer nuestras conclusiones.

1. LA ACCIÓN POLÍTICA MÁS ALLÁ DE LA ACCIÓN ADMINISTRATIVA, UN DEBER ÉTICO A REALIZAR

Un primer acercamiento a los acontecimientos que marcan toda acción política en las instituciones democráticas actuales nos permite afirmar dos cosas: primero, la política institucional se concentra las más de las veces en la administración de recursos basada en la exigencia de la optimización económica-técnica. Es decir, estamos ante instituciones políticas cercanas a un sistema de provisión de servicios, distribuidos bajo la exigencia de la igualdad entre los ciudadanos. Y segundo, los países democráticos y liberales en general disponen de una institucionalidad política que aspira a la neutralidad respecto a doctrinas comprensivas. Dicha aspiración se basa en la idea de que la justicia tiene una primacía sobre las diferentes ideas de bien. En la medida que cualquier idea de bien depende siempre de alguna doctrina comprensiva, el liberalismo político exige incompatibilidad con la adhesión a un particular empeño de bien. De modo que una concepción política liberal no se involucra con concepciones morales específicas y, consecuentemente, se ajusta a cierto límite que es infranqueable: no cruza la frontera de la vida de los ciudadanos (Rawls, 1996: 208-209).

Tenemos entonces, un modelo de acción política que es operativamente eficaz y razonablemente neutral. Sin embargo, cabe preguntarnos ¿Son los proyectos políticos una mera batería de abastecimientos y cobertura de necesidades básicas sociales? ¿Logra la institucionalidad política comprensivamente neutra, conseguir la cabal adhesión y por ende la legitimación

necesaria para su actividad? Desde nuestra perspectiva, esta doble cuestión ha venido a evidenciar una cierta pobreza imaginativa ideológica y utópica en el sentido ricoeuriano (Ricoeur, 1994). Pensamos que la política no puede reducirse a un ejercicio tecnocrático y administrador de recursos, pues también involucra esfuerzos por hacer de la sociedad un lugar para la convivencia, la participación y el desarrollo íntegro de los ciudadanos. En segundo lugar, no es suficiente para la legitimación ciudadana un rol político neutro, pues, aunque se trate a todos los ciudadanos por igual, es exigible también a la institucionalidad «tratar de integrar las diferencias que lo componen» (Cortina, 2010: 34-35).

Es vital una institucionalidad política que no se conforme con una actitud meramente adaptativa, pues una institucionalidad convencida solo de su tarea administrativa y reproductiva es, al fin y al cabo, el descalabro de la legitimidad ciudadana. Esto es así porque la ética, y por supuesto la política dentro de esta, posee una dimensión proyectiva que se encamina hacia un horizonte de justicia, libertad e igualdad como valores por realizar. Como consecuencia, ante la realidad imperfecta de lo dado, la conformidad no puede ser constitutiva de la política, pues si se quiere hacer de la política una actividad digna es necesario que los políticos cumplan su papel, innovando y transformando la realidad. La acción política se redescubre a sí misma si admite entre sus capacidades, a la creatividad y la imaginación para ensayar mundos posibles. Desde nuestro punto de vista, es clave abordar esta capacidad imaginativa y sondear las posibilidades que otorga para las transformaciones políticas que se requieren (Cortina, 1999: 241-252).

2. CAPACIDAD FICCIONAL Y LA DIMENSIÓN MORAL

Las posibilidades de ser del hombre, piensa Ortega y Gasset, no son regaladas, hay que inventárselas, sea originalmente, sea por recepción de otros hombres o por recepción del ámbito de la vida en la que somos:

Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia. Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de «idear» el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiarlo (Ortega y Gasset, 2008: 39).

De tal manera que la presencia de la imaginación en el hombre es un componente que ayuda a explicar el modo como el ser humano se ha adap-

tado a sus circunstancias y contextos. No se puede reducir la adaptación humana a las características bioquímicas, genéticas y morfológicas que le son propias ya que dicha adaptación también posee un componente cultural, entendida como la capacidad de transmitir experiencias a las generaciones futuras que, recibiendo este legado, utilizan su genio para innovar, creando nuevas formas de adaptación y cambiando el ambiente de un modo diferente a como lo cambia su dimensión biológica. Con esta capacidad, el hombre se anticipa, prevé consecuencias, evalúa campos y caminos de acción, conecta medios y fines, elige alternativas. En palabras de Conill (1991):

Esta herencia cultural cuenta con el lenguaje humano, que no se reduce a un mero medio de comunicación, sino que sirve para pensar e inventar, para referirnos a lo ausente e incluso a lo imaginario. El hombre es un animal de símbolos, *homo significans*, portador, hacedor y soportador de símbolos; su capacidad más radical, para muchos, es la *simbolización*; de ahí que se lo haya considerado como animal estructural, hermenéutico, simbólico (207-208).

La teoría política tampoco se queda exenta de la imaginación. Las teorías contractualistas clásicas de Locke, Rousseau o Kant siempre parten de una hipótesis explicativa o un supuesto inicial anterior a la formalización del contrato social. Las argumentaciones contractualistas apelan a la imaginación para explicar el origen de la vida política. John Rawls, por ejemplo, desarrolla y construye los argumentos de su *Teoría de la justicia* (1993) sobre la base a su idea de *posición original*, que no es otra cosa que una situación irreal, supuesta o hipotética que representa un punto de origen desde donde la sociedad acuerda principios a partir de los cuales se obtiene un contrato o acuerdo social:

Así pues, hemos de imaginarnos que aquellos que se entregan a la cooperación social eligen, en un acto conjunto, los principios que han de asignar los derechos y deberes básicos y determinar la división de los beneficios sociales. Los hombres habrán de decidir anticipadamente como regularán las pretensiones de unos y otros, y cuáles serán los principios fundamentales de su sociedad (28).

Con estas aplicaciones vemos cómo emerge la capacidad imaginativa en el proceso creativo, ya sea a nivel vital, cultural y también teórico-político. Lo que nos lleva a notar que la imaginación es perfectamente posible reconocerla en el ejercicio humano *in genere* y, por ende, también cuando el hombre se enfrenta a la realización de acciones morales.

Esta necesidad de trasladar la capacidad imaginativa al hecho moral se puede justificar de una manera en particular. Cuando las situaciones a las que se enfrenta el hombre requieren establecer los conductos para resolver

la mejor acción moral posible. La imaginación permite adelantarse a los hechos, para auxiliarnos cuando nos movemos en un mundo que todavía no es, pero que puede llegar a ser. En este sentido Ricoeur piensa que la productividad moral del juicio moral y de la acción moral se realiza vía sub-sunción de las máximas posibles al deber moral universal, complementado con el descenso del juicio moral a la acción y la aplicación de las máximas al caso particular. Ello supondría un doble juego hermenéutico: (1) La interpretación contextualizada de la acción posible y razonable y (2) la reinterpretación de las propias máximas o normas de contenido concreto a la luz del contexto que otorga la aplicación y que exige el reconocimiento de la alteridad de las personas (Ricoeur, 1996: 286-290). Este juego hermenéutico dentro de las circunstancias y en la aplicación de las máximas al caso concreto de la acción, demanda en el agente un ejercicio interpretativo y creativo precisamente porque son múltiples los caminos posibles que se muestran antes de la toma de una decisión y de la realización de la acción.

Pero también la imaginación en la moral es importante en otro sentido que queda implícito en lo que hemos dicho antes. Se necesita imaginar cuando tenemos que considerar que nuestras decisiones morales pueden afectar a terceros. Hay un aspecto que se escapa a la racionalización técnica o moral que, aunque es bastante simple y obvio, suele pasar desapercibido. Una decisión política afecta a personas y ciudadanos que no se conocen, que son invisibles. Solo una capacidad imaginativa que logre visualizar a los afectados abre la posibilidad de empatizar para ponerse en el lugar de quien no se ve en la decisión estratégica (Nussbaum, 1997: 18).

Antes de evaluar y analizar los efectos que la imaginación incorpora en la acción política mediante sus formas de ideología y utopía, quisiéramos establecer en una perspectiva amplia la función de la imaginación en el marco de lo que Ricoeur denomina filosofía de la imaginación (Ricoeur, 1994: 45, 60; Tylor, 2006), que a su vez se requiere leer en vinculación con su filosofía de la metáfora (Ricoeur, 1980). En este caso y en especial por la naturaleza de este trabajo, nos interesa prestar atención al movimiento que realiza Ricoeur, cuando se propone trasladar el fenómeno de la imaginación desde su esencial pertenencia de la noción de innovación semántica discursiva a la esfera práctica y la acción concreta.

Por nuestra parte, cuando hacemos referencia a la ideología no queremos entrar en la discusión de contenidos determinados y cuando hablamos de utopía tampoco queremos ubicarnos en un espacio meramente ilusorio respecto a la realidad. Nuestra intención es reflexionar cómo la imaginación –en sus formas de ideología y utopía– asociada a la acción política,

permite disponer de posibilidades abiertas para la transformación del *statu quo*. En este sentido, utilizamos la expresión *ideología* en su sentido de legitimación e integración social y la expresión utopía como capacidad de reescribir y transformar la realidad. La imaginación se mueve libre a través de la ideología y la utopía más allá de abanderamientos con determinadas opciones políticas, mediando entre el deseo de mejores condiciones de vida política y su realización concreta.

3. IMAGINACIÓN, SEMÁNTICA Y ACCIÓN

Una primera contradicción que posee el reconocimiento y la incorporación de la imaginación en la acción política es que la imaginación se presenta como apelación a una capacidad que no es racional lógica. Desde esta visión surge *ipso facto* un cierto rechazo, desconfianza y desdén. Pues ante una racionalidad estrictamente lógica y metódica la imaginación cuenta del lado de una razón ingenua y débil. Sin embargo, la realidad y su complejidad, el mundo, sus causas y sus efectos distan suficientemente de una pretensión determinante de la racionalidad lógica, pues las estructuras conceptuales racionales no son suficientes para abarcar los entramados de la realidad fáctica. En todo lo que se aprehende, hay siempre algo que se escapa. Ante la realidad superlativa, requerimos reconocernos bajo la efímera irrelevancia del animal cognitivo en el cosmos, que en términos nietzscheanos finge entender lo que le rodea para sobrevivir. Tenemos que reconocer que no hay completa y exacta causalidad entre el sujeto y el objeto. Más bien cabe una fuerza mediadora diferente, como la fantasía que despliega el encanto de las metáforas que el mismo mundo ofrece y que nos exige confiar en nuestra intuición como el mejor y más correcto impulso vital (Nietzsche, 2008).

Ricoeur es consciente de la fama negativa de la imaginación. Piensa que la imaginación se ve afectada por la reputación que el término *imagen* ha adquirido a partir de su abusivo uso en la teoría empirista del conocimiento, cuando se usa como término en la teoría del sentido de la proposición en las filosofías analíticas. También la imaginación adquiere una reputación negativa cuando se usa el concepto *imagen* en las psicologías de corte conductista entendiéndola como una entidad mental, privada e inobservable. Ricoeur piensa que lo primero que hay que hacer es enfrentar su paradoja y descrédito, para poder hacer un correcto abordaje en una investigación

filosofica. Para comenzar nuestro filósofo recoge cuatro empleos importantes del término *imaginación*:

- a) Se usa para evocar cosas ausentes, pero existentes en otro lugar.
- b) Se usa para designar retratos, cuadros o dibujos dotados de existencia física, pero que «toman el lugar» de las cosas que representan.
- c) Se llama *imagen* a las ficciones que evocan cosas inexistentes. En este campo de uso confluyen sueños e invenciones que poseen una mera existencia literaria.
- d) Y, finalmente, la imagen se aplica a las ilusiones como representaciones que, para un observador externo, se refieren a cosas inexistentes, pero que para el sujeto que las produce son realidades existentes (Ricoeur, 2002: 199).

Esta distinción ofrece la multiplicidad de sentidos que puede contener la imaginación, pero al mismo tiempo permite distinguir dos lugares de uso del término *imagen*, con sus respectivas oposiciones. En el lugar del objeto tenemos la imagen en el pensamiento refiriéndose a la percepción de la cosa, de la cual dicha imagen no es más que una huella reproductiva y debilitada de la presencia existente de la cosa sensiblemente captada (Hume, 2004: 53), y en el lado opuesto, tenemos la imagen de cosas ausentes que se hacen presentes a través de retratos, sueños o ficciones literarias, que se convierten en medios por los cuales la conciencia intenta producir cualidades que siempre serán inexistentes en el objeto (Sartre, 1964: 164).³ Y en el lugar del sujeto, tenemos imágenes susceptibles de actividad crítica que permiten distinguir lo real de lo imaginario y, en el lado opuesto, tenemos imágenes que son susceptibles de tal nivel de creencia y fascinación, que son confundidas con la realidad, tomándose como reales (Ricoeur, 2002: 199-200). Estas serían las raíces que explican el descrédito de la imaginación en la actividad social y política, porque, al fin y al cabo, esta capacidad deformaría la realidad a través de sus formas ideológicas y utópicas.

Para superar estos escollos y descréditos de la imaginación, Ricoeur parte de una tesis que es esencial en su teoría. Se trata de ubicar al pensamiento en general y al pensamiento sociopolítico en particular, dentro de una manera diferente de comprender la relación de dicho pensamiento con la realidad social y la praxis concreta:

3 En el año 1936, Sartre ya había publicado otro ensayo sobre este tema en la misma línea fenomenológica husserliana que lleva por el título, *La imaginación* (Sartre, 1979).

Si la realidad social no tuviera ya una dimensión simbólica y, por lo tanto, si la ideología, en un sentido menos polémico o menos negativamente evaluativo, no fuera constitutiva de la existencia social sino que fuera meramente deformadora y desimuladora, el proceso de deformación no podría iniciarse. El proceso de deformación está injertado en una función simbólica. Sólo porque la estructura de la vida social humana es ya simbólica puede deformarse. Si no fuera simbólica desde el comienzo, no podría ser deformada. La posibilidad de deformación es una posibilidad abierta únicamente por esta función (Ricoeur, 1994: 53).

La realidad social entonces es un entramado simbólico originario. Toda posibilidad de hablar sobre un aspecto de la vida social exige movernos primariamente en una estructura simbólica, es decir, siempre a través de usos simbólicos, metafóricos, representaciones y significaciones. A este modo simbólico en que se relaciona nuestro pensamiento con la realidad social podemos acceder de manera privilegiada a través de nuestra capacidad de imaginar:

Hablar de nuestra relación con el mundo exige una estructura simbólica. De ahí que mi principal argumento sea afirmar que si no tenemos desde el comienzo una estructura simbólica en nuestra existencia, nada puede ser deformado. [...] No estamos muy lejos de una inversión completa de nuestro enfoque del problema de lo imaginario. No podríamos comprender que haya imágenes deformadas si no hubiera primero una estructura imaginaria primaria de nuestro estar en el mundo, estructura que está en la base de todas las deformaciones. Lo imaginario se manifiesta no sólo en las formas deformadas de la existencia porque lo imaginario ya está presente en la relación que está deformada. Lo imaginario es constitutivo de nuestra relación con el mundo (Ricoeur, 1994:178).

Esto significa que, si toda condición de existencia social requiere ser representada de una u otra manera siempre, la imaginación mediatiza persistentemente dejando su vestigio, ya sea en el campo de las motivaciones, en nuestro sistema de imágenes respecto a la realidad social que nos une (o des-une) y más profundamente en nuestra representación del mundo, que no puede ser de otra manera, sino primaria y únicamente representado. Las llamadas causas reales nunca se manifiestan como tales en la existencia humana, sino que siempre lo hacen en un modo simbólico, representadas de una forma o de otra (Ricoeur, 1994: 179, 275-285).

Únicamente desde esta comprensión del mundo social entendido como una realidad primariamente simbólica, es posible para Ricoeur sostener su segunda tesis fundamental respecto a la imaginación: que no existe acción sin la imaginación o, dicho de otro modo, que la imaginación media entre el pensamiento y la acción. Veamos como desarrolla Ricoeur esta segunda tesis.

Para nuestro filósofo la imaginación, dentro de la semántica de la esfera lingüística del discurso metafórico, posee un rol que denomina de *resonancia* –siguiendo la expresión de Gaston Bachelard– (Ricoeur, 2002: 201), es decir, la imaginación es el medio por el cuál un predicado adquiere una nueva pertinencia significante. Gracias a un movimiento de semejanza desde un predicado en ruinas, emerge un nuevo predicado, súbitamente emergido por una intuición activa (Ricoeur, 1979:131). La asociación de predicados no aparece como mera fusión de átomos mentales dispares, sino como una nueva construcción significante, pues «imaginar es en primer lugar reestructurar campos semánticos» (Ricoeur, 2002: 202). Esta resonancia que la imaginación suscita trae consigo una característica añadida: otorga una nota suspensiva. La imaginación nos faculta para entrar en «un libre juego con las posibilidades, en un estado de no compromiso con respecto al mundo de la percepción o de la acción» (Ricoeur, 2002: 203).

Ahora bien, lo que interesa a nuestro filósofo es saber si se puede trasladar esta resonancia y neutralización de la imaginación desde la esfera lingüística a la esfera de la praxis. Es decir, si es posible que la innovación semántica que inicialmente concurre en los límites de una enunciación metafórica, posea una fuerza referencial *ad extra* para ser reconocida en las acciones humanas.

Postula Ricoeur que la realidad no solo posee una referencia inmediata gracias a la percepción sensible, sino que también posee una referencia mediata o, como él la denomina, una fuerza referencial de «segundo grado» (Ricoeur, 2002: 204). Ricoeur entiende que el lenguaje poético no solo desdobra al proceso metafórico, sino la referencia misma. Eso quiere decir que en la emergencia de nuevas significaciones predicativas se manifiesta nuestra pertenencia al mundo de la vida, en el que se expresa el contacto de nuestro ser con otros seres y con el ser, más allá de los condicionantes que podríamos llamar materiales reales. Este aspecto es crucial para la imaginación, pues gracias a la ficción, el pensamiento puede dirigirse a ningún lugar respecto a la realidad y al mismo tiempo, desde ese «no lugar», puede volver a redirigirse a la realidad para reescribirla (Ricoeur, 2002: 204). Cualquier transición de la imaginación a la práctica tiene como modelo este principio fundamental: la imaginación y la ficción reescriben la realidad y, por tanto, reescriben las acciones humanas y las acciones políticas. A partir de esta comprensión, la ficción mediante su fuerza heurística se despliega en los proyectos políticos, en las motivaciones para la acción política e incluso en el hacer mismo. Pues la imaginación tiene un rol anticipatorio

en el juego con los eventuales cursos de acción y con los posibles medios prácticos que harán concreto lo ficcionado:

[...] en lo imaginario ensayo mi poder de hacer, tomo la medida del *yo puedo*. Sólo me imputo a mí mismo mi propio poder, en tanto soy el agente de mi propia acción, al describirmela con los rasgos de variaciones imaginativas sobre el tema del *yo podría*, incluso del *yo hubiera podido de otra manera, si hubiera querido* (Ricoeur, 2002: 207).

Se da un proceso en el que la imaginación está siempre funcionando. Primero en el esquema de los proyectos que se proponen. Pasando por la figurabilidad de los deseos que poseen horizontes ilimitados. Hasta las variaciones imaginativas del «yo puedo» que delimitan los horizontes deseados para ajustarse a las condiciones concretas y viables. La imaginación se reconoce como una función general dentro de las posibilidades prácticas que reconfiguran la realidad política. Se articula así una capacidad que es ante todo productiva, pues otorga un carácter extremadamente dinámico y transformador.

4. LA IMAGINACIÓN DENTRO DEL IMAGINARIO SOCIAL: LA IDEOLOGÍA Y LA UTOPIA DESDE LA ACCIÓN POLÍTICA

El punto de partida de Ricoeur para describir los vínculos sociales es el mismo que anotamos antes: la condición imaginativa de la realidad social. Subyace el planteamiento de que la cultura se constituye a partir de un origen conceptual que es en primera instancia simbólico (Ricoeur, 1994: 51, 276). Solo desde la estructura simbólica subyacente la historia cobra sentido, pues los símbolos que alcanzan un estadio común manifiestan el carácter intersubjetivo de la realidad social. Utilizando la teoría husserliana de la intersubjetividad, Ricoeur expresa que existe una idea de historia compartida, porque el campo temporal de cada quien está ligado al campo temporal de otro mediante una relación que se ha denominado de acoplamiento (*Paarung*) y que permite distinguir que cada quien, no solo posee contemporáneos, sino también predecesores y sucesores (Ricoeur, 2002: 208-209). Mediante la elevación de la categoría del *yo pienso* kantiano a un principio superior se produce el acoplamiento por analogía, lo que permite, entre otras cosas, la transmisión de las tradiciones:

Es el principio trascendental según el cual el otro es un yo semejante a mí, un yo *como yo*. La analogía procede aquí por transferencia directa del significado *yo. Como yo, mis*

contemporáneos, mis predecesores y mis sucesores *pueden* decir «yo». Es de esta manera que estoy históricamente vinculado a los demás (Ricoeur, 2002: 209).

Es una imaginación productiva en tanto que constituye el vínculo histórico objetivado en el vínculo social del «nosotros» (Ricoeur, 2002: 210), representado en la institucionalidad política unida a la sociedad civil. El Estado, a través de sus estructuras democráticas, representa el sentido de comunidad histórica de los ciudadanos, resguardando y transmitiendo los símbolos y los relatos para la vida de la memoria histórica colectiva y el sentido de la unidad social (Nussbaum, 2014).

La institucionalidad por esta vía adquiere así una responsabilidad fuerte en la cohesión imaginativa del yo como otro. Si bien este esquema puede resultar bastante abstracto, tanto que se oculta a la experiencia misma, es posible recurrir a las prácticas imaginativas que materializan la constitución del vínculo imaginativo-analógico entre el yo y el otro como semejante. Dichas prácticas políticas se conocen como ideología y utopía. Aunque se ha destacado las más de las veces su sentido patológico y antagónico entre ellas, Ricoeur propone analizarlas en profundidad para poder reconocer su sentido complementario y positivo, poniendo en relación dos fenómenos fundamentales y decisivos en la manera de situarnos en la historia. Nuestro filósofo llama a su análisis de la ideología y la utopía, un «análisis regresivo de significación» (Ricoeur, 1994: 326), pues se trata de una fenomenología genética que sigue la óptica de Husserl desarrollada en su libro *Meditaciones cartesianas* (1986), para llegar a las significaciones más profundas y fundamentales, haciendo de los conceptos descritos, conceptos más honestos.

4.1. Ideología

La crítica hacia la ideología que ha persistido en el tiempo es la realizada por el joven Marx en sus obras tempranas, en especial, en el escrito que compartió con Engels: *La ideología alemana* (1845-1846). Según Ricoeur, Marx marcó un concepto de ideología que fundó un paradigma dominante en Occidente respecto a su comprensión. Caracterizando «lo real», Marx define a la ideología como «lo no real». Es decir, la ideología no es real porque es contraria a la praxis, entendida como todo aquello que constituyen las condiciones materiales, único requisito desde el cual se puede hablar en propiedad de individuos. Individuos reales y condiciones materiales van unidos intrínsecamente y cualquier forma de abstracción en idea es una

deformación patológica de la realidad, como una conciencia invertida que produce imágenes invertidas que deforman la realidad:

[...] *La ideología alemana* es marxista en el sentido de que coloca en el primer plano una base material de entidades anónimas en lugar de las representaciones y fantasías idealistas que giraban alrededor de la conciencia. Ahora la conciencia se considera como algo que está completamente en el campo de la ideología; en la base material real como tal no existe ninguna implicación de la conciencia (Ricoeur, 1994: 110).

A partir de esta antinomia Marx –en oposición a la perspectiva hegeliana– desarrolla un concepto de vida real ligada a los individuos que la materializan. Marx se opone a la historia comprendida en clave hegeliana, esto es, las acciones de los grandes caudillos, militares u hombres de estado como encarnaciones superlativas de un espíritu objetivo. Piensa más bien, que la historia se desarrolla a través del avance en la actividad racional, libre e individual de los hombres en términos de la producción de los medios indispensables para la satisfacción de las necesidades básicas, en la producción de la vida material misma (Marx & Engels, 1991: 41). En consecuencia, la humanidad no es una conciencia sino, ante todo, individuos reales. Ricoeur insiste en la importancia de esta distinción, porque a su juicio, la oposición entre ideología y realidad es la discusión filosófica marxista primera, diferente a la discusión de las corrientes marxistas posteriores, como la de Althusser por ejemplo, que destacó más la oposición entre la ideología y la ciencia (Ricoeur, 1994: 49, 141-176). En el joven Marx la ideología adquiere su más fuerte sentido patológico, pues se le reduce a un proceso de distorsión y disimulo que oculta el desarrollo de la historia. La ideología como patología es una ilusión que permite proteger el estatuto social y conservar los privilegios de algunos en detrimento de otros.

Sin negar el carácter deformador de la ideología argumentado por Marx, Ricoeur se propone ir un poco más lejos. Es necesario situar el concepto de *ideología* en una función más fundamental y, sobre todo, mayormente constitutiva de la vida social y política:

¿Por qué no es posible atenerse a este primer concepto de ideología? La metáfora de la inversión oculta a su vez una laguna grave de la explicación. Si se admite que la vida real –la *praxis*– precede de derecho y de hecho a la conciencia y sus representaciones, no se comprende cómo la vida real puede producir una imagen de sí misma y, con más razón, una imagen invertida. Sólo se puede comprender esto si se percibe en la estructura misma de la acción una mediación simbólica que puede ser pervertida (Ricoeur, 2002: 352).

Esto quiere decir que la acción social está llena de lo imaginario antes que se pueda expresar una deformación, pues afirma Ricoeur: «Todas las figu-

ras de incongruencia deben ser parte de nuestra pertenencia a la sociedad. Creo que esto es cierto hasta el punto de que la imaginación social es parte *constitutiva* de la realidad social» (Ricoeur, 1994: 47). De este modo, la representación patológica de la realidad social es secundaria, porque la realidad social es siempre, primariamente, una representación simbólica. La imaginación es coextensiva al proceso de la praxis. Desde este lugar se abre un nivel originario en el que la ideología pierde su sentido falsificador, pues ninguna sociedad funciona sin reglas simbólicas que son la fuente de la cual bebe la retórica de todo discurso público y político (Ricoeur, 2002: 353).

Ricoeur (1994: 275-285) expresa coincidir con Clifford Geertz (1996), al cuestionar que la filosofía marxista no prestó atención a cómo opera la ideología, pasando por alto las razones profundas por las que una determinada realidad social, cualquiera que sea, se transforma en una idea deformada. Tanto para Ricoeur como para Geertz, esta deformación se da por el proceso autónomo de la formulación simbólica de toda acción social.

Siguiendo este argumento, Ricoeur descubre en este proceso simbólico profundo, dos niveles más altos que el mero sentido patológico de la ideología. El nivel de la «legitimación» y el nivel de la «integración».

El nivel de la legitimación –siguiendo términos weberianos– es aquel por el cuál toda sociedad se organiza social y políticamente distinguiendo entre gobernantes y gobernados. Esta relación ineludible marca una distancia que será siempre asimétrica, pues a unos les corresponderá ejercer un poder y a los otros obedecer mediante determinadas estructuras formales. Dentro de esta relación de poder, la autoridad siempre requerirá más legitimidad de la que los ciudadanos están dispuestos a ofrecer. Se crea así un vacío de creencia que posee cualquier sistema político y que de algún modo se debe llenar. Entonces es cuando la ideología entra en juego a través de determinados usos retóricos en el discurso político, que se refrendan en acciones concretas y adquieren un carácter simbólico, al tiempo que aportan la legitimación necesaria y llenan la brecha de creencia que posee cualquier tipo de autoridad –sea democrática o no– en su ejercicio de poder político (Ricoeur, 1994: 228-230).

En el nivel de la integración social, una sociedad se integra como un todo político gracias a la identificación y adhesión que los ciudadanos sienten por un marco simbólico reflejado en las conmemoraciones, los relatos fundacionales o las narraciones de cosmovisiones compartidas. Esta integración a partir de la ideología posee un lugar que no solo es espacial, sino también temporal. La historia, el recuerdo de los padres fundadores o los hechos pasados de un grupo es extremadamente importante, pues son he-

chos que se transmiten como tradición a partir de un proceso que siempre es ideológico, pero actuando en positivo como una estructura integradora (Ricoeur, 1994: 281). Aquí la función de la ideología será «difundir la convicción de que esos acontecimientos fundadores son constitutivos de la memoria social, y a través de ella, de la identidad misma de la comunidad» (Ricoeur, 2002:354). El acto fundador por este medio se revive, se reactualiza mediante interpretaciones que se remodelan en la conciencia colectiva. Todo grupo social mantiene consistencia gracias a esta imagen estable que imagina, expresando con ello un nivel más alto del fenómeno ideológico.

La relación de interdependencia de estos tres niveles: el patológico, la legitimación y la integración, si bien hemos destacado su carácter positivo, puede también adquirir una retroalimentación negativa. Un proceso integrador conmemorativo puede marcar el proceso de legitimación de la autoridad y mediante una clave interpretativa interesada y parcial, adquirir una forma artificial y débil, convirtiéndose a la postre en un elemento que justifique un código universal de interpretación de los acontecimientos del mundo, deformando la realidad. La tarea ética de la institucionalidad política en este caso es preservar la función integradora de la memoria colectiva, para no deformar el aspecto constructivo de la ideología.

4.2. Utopía

Como dijimos, la utopía y la ideología son géneros de la imaginación, pues sus funciones expresan una estructura similar; sin embargo, tenemos que reconocer que estamos ante fenómenos diferentes. Una diferencia, por ejemplo, es que la utopía es un género declarado por sus autores (Tomás Moro en 1516), mientras que para la ideología no existe relación de autoría, pues nadie se adjudica ser propugnador de un determinado contenido ideológico.

Como se sabe, la palabra *utopía* en su significado etimológico, hace referencia a un «no lugar» o «ningún lugar». Desde ese significado la utopía adquiere *ipso facto* un sentido patológico, pues refiere la más de las veces a la evasión y la huida respecto a la realidad contingente. De hecho, la misma crítica que se hace desde el pensamiento marxista a la ideología se aplica a la utopía, pues aquello que es utópico se aleja de la realidad al desvanecer lo real en la frontera de lo irrealizable.

Ricoeur se esmera en desentrañar la función de la utopía citando a Karl Mannheim: *Ideología y utopía* (1973; Ricoeur, 1994: 291, 301). La contribu-

ción de Mannheim, según Ricoeur, se puede sintetizar en tres aspectos: suministra un concepto, guía la distinción entre diferentes formas de utopía y expresa el carácter irreductible de esta tipología. Mannheim se esfuerza por disponer argumentos para afirmar su idea principal: la utopía posee un proceso de declinación y progresiva desaparición por la incongruencia que ella expresa respecto a la realidad, debido a que las personas se ajustan cada vez más a la realidad tal como ella es. Sin embargo, para Ricoeur la utopía expresa, en su sentido más profundo, una fuerza imaginativa transformadora. Las ficciones resultan interesantes, no porque son meros sueños lejanos a la realidad, sino porque pueden dar forma a una nueva realidad al permitir reescribir la vida (Ricoeur, 1994: 324). Esto significa que la utopía expresa todas las potencialidades que un grupo social determinado posee para pensar de otros modos el orden social establecido. En este sentido la utopía exige justificar, cambiar lo que haya que cambiar y democratizar las diferentes perspectivas que se incuban en el seno de las complejidades sociales. Por esta razón para Ricoeur la utopía guarda un sentido positivo dentro de sí, pues la utopía permite abrir horizontes gracias a la capacidad que posee de concebir lugares vacíos e inexistentes desde los cuales se puede volver la mirada a la realidad (Ricoeur, 1994: 58).

La utopía se convierte así en la contrapartida de la ideología pues esta cierra el pasado conservando los hechos fundacionales y conmemorativos, mientras que la utopía abre el futuro al poner en entredicho lo presente, cuestionando lo que ya está dado. Por otro lado, la ideología es el medio por el cuál la autoridad se legitima, mientras que la utopía es el medio por el cuál la autoridad se deslegitima al permitir que entren en juego las variaciones imaginativas respecto del poder político. Y, por último, cuando la ideología en su nivel más alto integra, la utopía en su nivel más alto origina la subversión que permite representar reivindicaciones que se acumulan en la imaginación como expectativas para inaugurar etapas políticas (Torreblanca, 2015) y cambios sustantivos:

Imaginar el no lugar es mantener abierto el campo de lo posible. O, para conservar la terminología que hemos adoptado en nuestra meditación acerca del sentido de la historia, la utopía es lo que impide al horizonte de expectativa fusionarse con el campo de la experiencia. Es lo que mantiene la distancia entre la esperanza y la tradición (Ricoeur, 2002: 359).

Al ubicarse en un punto intermedio entre la tradición y la esperanza, la subversión utópica no es compatible con la violencia, pues la utopía es una representación imaginativa que es capaz de convencer por medio de la

razón como por el sentimiento. La utopía posee estructuras de razón en la medida que su poder se traslada a los ciudadanos intelectuales y ciudadanos de ciencia, tal como lo descubre Ricoeur en la perspectiva de Saint-Simon (Ricoeur, 1994: 303-316). Es la racionalidad ilustrada la que es al mismo tiempo utópica, pues la razón –*homo sapiens*– es portadora radical de la protesta sobre el *statu quo*. Esta racionalidad ilustrada y utópica se materializa por medio de la colaboración de ciudadanos industriales en el sentido de laboriosos –*homo faber*. Por otra parte, la utopía sigue estructuras emotivas tal como lo expresa Fourier (Ricoeur, 1994: 317-328). De esta forma, la utopía se mueve en la línea de la motivación y su fuerza la aporta la imaginación vía ciudadanos artísticos. Como lo demuestra la reflexión desde Hobbes hasta Hume, el orden social está construido más sobre pasiones compartidas que sobre las ideas. Por ejemplo, la pasión de «alternar», como necesidad emotiva de variar, sea en las ocupaciones de cada quien o en las relaciones políticas con los demás, para la multiplicación de participantes. O la pasión por las riquezas espirituales como apertura a necesidades no materiales. O la pasión por las intrigas que se crean mediante inteligencia y astucia para acontecer en hechos, suscitando el interés y creando la tensión que siempre es saludable para la actividad política democrática.

CONCLUSIONES

La imaginación cobra su relevancia en la actividad política en la medida que descubrimos la estructura simbólica de la realidad social. La imaginación se mueve forzosamente dentro de todo hecho social porque las relaciones intersubjetivas siempre poseen significación, más allá de determinadas medidas cuantitativas o estadísticas que son los recurrentes medios de aborde burocrático del hecho social y político.

Por esta razón, el esfuerzo filosófico que Paul Ricoeur hace para trasladar la capacidad de imaginar desde la literatura a la praxis no es en vano. De este traslado surge la actividad de los fenómenos imaginativos de la ideología y la utopía que, aunque las más de las veces se destaque su componente patológico, requieren un tratamiento de análisis que permita descubrir su sentido positivo. Mientras la ideología permite la conservación de determinadas tradiciones integradoras de lo social en un sentido reproductor, la utopía abre nuevos horizontes de realización política en un sentido productor. El entrecruzamiento de estos fenómenos en la actividad política se basa en una tensión permanente entre la función integradora de

la ideología y la función de subversión de la utopía. La proyección desde otro lugar como un «no lugar» permite impugnar la tendencia petrificante de la ideología y, a su vez, el carácter integrador de la ideología permite curar la enajenación de la utopía, otorgando una identidad más estable a la comunidad histórica. Soñar nuevas formas de estructura política requiere haber conquistado interpretaciones nuevas de las tradiciones desde las que se procede. Y la identidad común reclama conciencias políticas que permitan verse a sí mismas desde un no lugar, para movilizar estructuras sociales siempre perfectibles.

Evidentemente, la mediación simbólica desde la que se constituye la sociedad puede ser un arma de doble filo. La deformación y la evasión pueden constituir un daño a las estructuras políticas democráticas. La imaginación es como la fusión nuclear que puede convertirse en una bomba destructiva o energía alternativa. La diferencia será determinada por el uso que se le quiera dar según las intenciones responsables de los agentes. De esta manera, pensamos en dos responsabilidades que se pueden extraer del entramado simbólico del imaginario social.

En primer lugar, las instituciones políticas se hacen oficialmente responsables de los símbolos y relatos que constituyen la cohesión social. Emerge desde aquí un deber ético en la conservación de la memoria histórica de la comunidad, en la transmisión de los valores políticos que sustentan la integración y la transformación de la realidad. La coherencia política es para ello una clave fundamental. Por ejemplo, una comunidad política que desea elevar un sentido de solidaridad como signo de una identidad colectiva, requiere un sistema fiscal que en concreto posea un sistema recaudador y distributivo que manifieste una compasión equilibrada y apropiadamente justa hacia los ciudadanos.

En segundo lugar, un agente político preparado requiere conocer la historia de su propio país, estar contactado con la experiencia simbólica de sus contemporáneos, con las tradiciones ideológicas y políticas que moldean el ambiente político. No basta que conozca la esfera jurídica, sino también necesita un conocimiento cabal de las relaciones sociales, base de la estructura institucional. Este conocimiento se enriquece con una acción política que se encuentra en medio de los afectados, relacionándose permanentemente con los ciudadanos para recoger todas las iniciativas de la sociedad y hacerlas viables.

Como hemos tratado de mostrar, el pensamiento a través de la imaginación no produce cosas como si fuera un acto mágico. La imaginación permite producir cambios partiendo desde la realidad, pues no se transforma

la nada. Se requiere partir desde lo dado, observándolo desde puntos de vista diferentes. La imaginación en esta perspectiva se anticipa a la realidad, juega con las posibilidades de acción y se convierte en un medio capacitante de cambio.

La imaginación nos permite distinguir entre la rutina de los asuntos de estado y la Política, en mayúscula. La rutina de los asuntos de estado se desarrolla en la habitual y necesaria administración política resuelta en la aplicación de la reglamentación jurídica y constitucional existente. Mientras que la Política emerge cuando la acción política tiene que moverse en lugares que no existen, es decir, cuando se elaboran proyectos, que deciden e implementan novedades en la estructura institucional, promoviendo los consensos e incorporando las innovaciones. Cuando hay que crear institucionalidad es cuando la imaginación se vuelve un recurso rotundo. En la Política, la racionalidad política se concilia con la imaginación tanto en su faceta reproductiva como en su faceta productiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Cortina, Adela & García Marzá, Domingo (2008). *Razón pública y éticas aplicadas*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela (1999). El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana. En Carvajal Cordón, Julián (coord.). *Moral, derecho y política en I. Kant* (241-251). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Cortina, Adela (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.
- Conill, Jesús (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- García-Marzá, Domingo (2008). Sociedad civil: una concepción radical. *Revista de Pensament i Anàlisi*, 8, 27-47.
- Geertz, Clifford (1996). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. (Alberto L. Bixio trad.).
- Hume, David (2004). *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Istmo. (Vicente Sanfélix y Carmen Ors, trads.).
- Husserl, Edmund (1986). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos. (Mario Presas, trad.).
- Lelièvre, Samuel (2014). Reseña de la obra: Amalric, Jean-Luc (2013) *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*. París: Hermann. En *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, vol 5, 2, 132-136.

- Mannheim, Karl (1973). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid: Aguilar. (Eloy Terrón, trad.).
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1991). *La ideología alemana. Feuerbach, contraposición entre la concepción materialista y la idealista*. València: Educació. Materials de Filosofia, Universitat de València. (Wenceslao Roces, trad.).
- Nietzsche, Friedrich (2008). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos. (Luis Valdés y Teresa Orduña, trads.).
- Nussbaum, Martha Craven (1997). *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello. (Carlos Gardini, trad.).
- Nussbaum, Martha Craven (2014). *Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Madrid: Paidós. (Albino Santos, trad.).
- Ortega y Gasset, José (2008). *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- Rawls, John (1993). *Teoría de la justicia*. México: FCE. (María Dolores González, trad.).
- Rawls, John (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica. (Antoni Domènech, trad.).
- Ricoeur, Paul (1979). The function of fiction in shaping reality. *Man and World*, vol. 12, 2, June, 123-141.
- Ricoeur, Paul (1980). *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad. (Agustín Neira, trad.).
- Ricoeur, Paul (1994). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa. (Alberto L. Bixio, trad.).
- Ricoeur, Paul (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI. (Agustín Neira Calvo trad.).
- Ricoeur, Paul (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE. (Pablo Corona, trad.).
- Ricoeur, Paul (2003). *Crítica y convicción*. Madrid: Síntesis. (Javier Palacio Tauste, trad.).
- Sartre, Jean Paul (1964). *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*. Buenos Aires: Losada. (Manuel Lamana, trad.).
- Sartre, Jean Paul (1979). *La imaginación*. Barcelona: Edhasa. (Carmen Dragonetti, trad.).
- Torreblanca, José Ignacio (2015). *Asaltar los cielos. Podemos o la política después de la crisis*. Barcelona: Debate.
- Taylor, George H. (2006). Ricoeur's Philosophy of Imagination. *Journal of French Philosophy*, vol. 16, 1 y 2, Spring-Fall. doi: 10.5195/jffp.2006.186

Reseñas de libros

Simón, Christian & Benito, Jorge (2016): *Educar para sanar: Ciencia y conciencia del nuevo paradigma educativo*. Madrid: Bubok Publishing. Reseñado por **Josué Brox Ponce**, Universitat de València. Reseña recibida: 2 de diciembre de 2017. Reseña aceptada: 23 de enero de 2018.

A través de un viaje ecléctico que trata de integrar aportaciones de diversas disciplinas como la neurociencia, la epigenética, la psicología, la filosofía y la literatura, Christian Simón y Jorge Benito tratan de cuestionar el sistema educativo de raigambre neoliberal que tantos problemas está generando en nuestras sociedades occidentales. Junto con esto, el objetivo principal de su obra *Educar para sanar*, radica en ofrecer argumentos y pruebas científicas que logren concienciar a todos los intervinientes en el proceso educativo de la necesidad de adoptar un enfoque educador holístico e integrador, cuyas metas principales son el fomento de la autonomía, el amor y el crecimiento personal. Adicionalmente, con la intención de ofrecer alternativas reales al paradigma educativo hegemónico, se remiten a los éxitos que está teniendo la pedagogía Waldorf a lo largo de todo el mundo. Creen que esta corriente educativa nos permite ser optimistas respecto al poder transformador que tiene la educación sobre el potencial humano.

Así pues, la obra se divide en tres partes principales: La primera trata de establecer unas nociones básicas en torno al desarrollo vital y ontogénico humanos, así como la importancia de conocer sus entresijos si queremos ser efectivos en el proceso de enseñanza-aprendizaje; la segunda recurre a estas nociones para esbozar las primeras pinceladas que pueden ser la base de un nuevo paradigma educativo; por último, la tercera busca reflexionar acerca de los elementos que pueden acercarnos a enfoques educativos generadores de bienestar. En las siguientes líneas trataré más en profundidad cada uno de estos bloques.

La línea argumental de la primera parte del libro va a adoptar un punto de vista evolutivo agrupado en septenios. La idea fundamental que destilan los autores a lo largo de este análisis, es que cada fase evolutiva de desarrollo humano (septenio), contiene unas características configurativas concretas que hacen que un método y contenido educativo sea más o menos pertinente. En uno de sus ejemplos, los autores

sugieren que durante el primer septenio de vida resulta contraproducente centrar el peso de la enseñanza en la resolución de problemas que requieran de habilidades cognitivas complejas como el pensamiento abstracto o la escritura. Esta crítica se justifica en el concepto de *ventana plástica*, por el cual desde la neuropsicología se ha demostrado que existen períodos críticos de maduración cerebral que permiten el desarrollo potencial de las funciones cognitivas. En este caso, al predominar en la mente un acercamiento sensoriomotriz al mundo, los métodos de aprendizaje adecuados estarían relacionados con el juego, la resolución creativa de problemas y el arte. Estas consideraciones son importantes porque la exposición de los alumnos a tareas para las que su maquinaria neural no está plenamente preparada, puede generar conflictos emocionales a una edad temprana. Estos a su vez pueden influir en el potencial aprendizaje en la adultez, debido a que las primeras experiencias condicionan nuestro procesamiento posterior de la información (considérese la importancia del *priming* y los *marcos cognitivos*). Adicionalmente, los autores también contemplan la interdependencia holística que existe entre el desarrollo prenatal y el desarrollo cerebral. Se apunta a que el desarrollo embrionario tiene un sentido biológico que responde a

las diferentes necesidades a las que fuimos enfrentados como especie. Por esta razón es importante proporcionar las condiciones favorables para el feto desde antes de la concepción, ya que incorpora y memoriza las experiencias filtradas por la madre. Es por eso que factores como el estrés crónico y la correspondiente ascensión de los niveles de cortisol, pueden paralizar el desarrollo cognitivo y físico del bebé, además de contribuir a la aparición de trastornos de conducta.

Más adelante en el tiempo, la llegada al segundo septenio introduce nuevos cambios importantes. Los sentimientos y la inteligencia emocional empiezan a cobrar un papel preponderante en el aprendizaje, de modo que la información emocionalmente significativa es imprescindible para despertar la curiosidad de los niños por el mundo. La progresiva toma de consciencia lleva aparejado el desarrollo del pensamiento lógico y abstracto, pero también cierto sentimiento de soledad y pequeñez ante la inmensidad del mundo. Es aquí cuando las figuras adultas y su respuesta a los desafíos de la vida sirven como modelos exitosos de resolución de conflictos. Nuevamente, la expresión artística es fundamental para dar vida al inconsciente de los infantes, así como el aprendizaje procedimental. En este sentido, se llega a sugerir que las sociedades neoliberales enfati-

zan en el desarrollo del conocimiento verbal y esquemático, de modo que áreas cerebrales involucradas en la acción como la corteza premotora, el cerebelo y los ganglios basales reducen su participación en la dinámica cerebral. Otra cuestión importante es el impacto del ejercicio físico y de los ritmos biológicos sobre el aprendizaje y la memoria, y la necesidad de adaptar la escolarización al desarrollo biológico individualizado de cada niño.

Por otro lado, es en el tercer septenio donde acaba de consolidarse el juicio racional y emerge el pensamiento crítico, hecho que instaura una tensión entre los deseos (impulsos emocionales) y la responsabilidad (autocontrol y comportamiento intencional). Junto con esto, el desarrollo de la intimidad va a verse truncado por la estandarización introducida por el sistema neoliberal, de modo que el desarrollo de las capacidades genuinas de cada individuo se ve cuanto menos debilitado. Esta cuestión tiene una mayor profundidad de la que se puede abordar en el libro. Por poner un ejemplo, otros autores como Byung-Chul Han (2013) ya han augurado a los enormes problemas de desgaste psíquico a los que se ven expuestos los integrantes de sociedades del rendimiento y la autoexplotación.

Sintetizando lo hasta ahora dicho, en esta primera parte del libro los autores tratan de concienciar de

la importancia de conocer la programación biológica que marca el ritmo de desarrollo ontogenético y vital humano. Creen que puede servirnos para que seamos capaces de introducir los cambios que marcamos como seres conscientes y libres. Es por eso que Simón y Benito llaman a no considerar el aprendizaje como una carrera de fondo, sino como un proceso que respete los ritmos internos de desarrollo humanos.

Con respecto al segundo bloque, los autores empiezan considerando que detrás de todo sistema educativo y sus efectos, existe una cosmovisión cultural que condiciona biopsicosocialmente el comportamiento de las personas. En este sentido, identifican la creencia y los valores como algunos de los pilares clave de la intervención educativa. Más concretamente, tratan de profundizar en la estructura biológica de la creencia, entendiéndolo que supone la adopción de una serie de patrones neurales que condiciona la percepción que tenemos del mundo. Un punto importante es que consideran que la creencia y los valores tienen su origen en la interacción cerebro-medio. En esta línea, los autores creen que la toma de conciencia de estas creencias, ideas y sentimientos puede abrir una puerta a la intervención consciente en el propio aprendizaje. Consideran el *mindfulness* como la herramienta

necesaria para no sucumbir ante las cogniciones negativas, pues este permite observar los contenidos de la mente evitando en lo posible el juicio de valor. Esto posibilitaría una autorregulación de los conflictos emocionales desactivando la acción del sistema nervioso simpático, así como la adopción de un estado de relajación donde la reflexión pudiese nutrirse de complejos matices emocionales. Como ejemplo, presentan la gratitud como una emoción decisiva a reintroducir en nuestra vida cotidiana, ya que provoca una respuesta hormonal que bloquea el daño causado por las hormonas del estrés, al tiempo que es un serio activo para la felicidad colectiva.

Más allá de esto, Simón y Benito entienden que tenemos que responsabilizarnos del impacto que nuestras acciones y experiencias tienen para nuestros descendientes. Introdicen en este punto el estudio *epigenético*, resaltando el impacto transgeneracional que las alteraciones moleculares de los genes tienen sobre el desarrollo vital personal. Creen que estudiar la huella de estos procesos en la historia familiar puede hacer posible una mejor comprensión del desarrollo biopsicosocial individual. En virtud de estas y otras estrategias, Simón y Benito consideran necesario adoptar un enfoque que se adapte a la evolu-

ción de nuestros procesos biológicos, al tiempo que se nos empodera como seres libres capaces de autodeterminación. Esto, como dice Cortina (2015), abre la posibilidad de poder marcar el camino de la evolución a través de la educación.

En el tercer y último apartado, acaban proponiendo que cualquier propuesta pedagógica debe ser *salutógena*. Entienden que los resultados neurocientíficos pueden contribuir a esta tarea, puesto que muestran que la cooperación, la solidaridad y la emoción son vitales en el desarrollo cerebral. Por supuesto, aquí una educación eminentemente competitiva no solo se está entendiendo como perjudicial para la salud, sino que además es completamente contraria a la ética y el crecimiento humanos. Adicionalmente, resaltan la importancia de las aportaciones de la *neuroarquitectura*, rama de la neurociencia que contribuye a aclarar como el hábitat en que vivimos afecta a nuestra salud física y mental. Sugieren que debemos empezar a tomar en serio el impacto de los espacios abiertos y naturales sobre la creatividad, la concentración y la salud. Sin embargo, hay que dejar claro que esta idea no es nueva, sino que ha sido abordada en otros ámbitos educativos con otros fines. Basta recordar que en el ámbito de la educación moral, Kohlberg propuso la

posibilidad de reestructurar el ambiente escolar para permitir una mayor participación democrática de los alumnos en el gobierno de la escuela (Hersh, Reimer y Paolitto, 1984). Aunque esta idea se propone desde un plano menos cerebral, debería servir de semilla para aclarar como el diseño deliberado de las instituciones afecta al desarrollo cerebral de la moralidad u otros ámbitos vinculados a la educación.

Finalmente, Simón y Benito terminan identificando la interculturalidad, la crianza autoritativa o el desarrollo de la responsabilidad como algunos de los desafíos que deben ser abordados en primer lugar para poder optar a metas educativas no deshumanizadas. Crean firmemente que cualquier individuo de la sociedad debe asumir que puede servir de guía educativo para los más pequeños, y que, en consecuencia, solo un abordaje educativo global puede salvar la educación a largo plazo.

Coincido plenamente con los autores en que en un entorno donde predomina la mercantilización, la estandarización y la competitividad, no puede florecer el pensamiento crítico y la felicidad. Es más, ¿quién puede autorrealizarse y ser creativo

en un contexto donde mandan las expectativas del mercado? ¿Verdaderamente no existen alternativas a una educación cuya máxima es rentabilizar los recursos económicos de los que dispone? Esto es precisamente lo que trata de ofrecer este libro: una mirada interdisciplinaria que permita a las personas transformarse a sí mismas. Y lo hace asumiendo que los avances científicos pueden contribuir a profundizar en la autocomprensión humana, si bien, concediendo que, a los mandos de ese timón, sigue y debe seguir estando, nuestra capacidad de forjar nuestro propio destino.

BIBLIOGRAFÍA

- Cortina, Adela (2015). *Neuroética y neuropolítica: Sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos.
- Han, Byung-Chul (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Hersh, Richard, Reimer, Joseph & Paolitto, Diana (1984). *El crecimiento moral: De Piaget a Kohlberg*. Madrid: Narcea.

De Waal, Franz (2014). *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética en los primates.* Barcelona: Tusquets Editores. Reseñado por Roger Muñoz, Universidad de Valencia. Reseña recibida: 22 de enero de 2018. Reseña aceptada: 23 de enero de 2018.

Franz De Waal nos presenta en su libro *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética en los primates* una disertación basada en su experiencia investigadora como uno de los primatólogos más influyentes en las últimas décadas. Biólogo de formación, especializado en psicología, primatología y etología, ha dedicado sus últimos años a estudiar a primates no humanos tales como chimpancés y bonobos, llegando a ser un defensor de que la moral o la ética es una conducta social típica de los primates y que, por tanto, más que darse por preceptos religiosos, nos viene heredada a los seres humanos por la evolución de las especies.

Para De Waal, los primates no humanos no solo se relacionan en grupos para conseguir necesidades básicas tales como alimentarse y reproducirse, si no que conocen una serie de reglas básicas de convivencia que se sustentan en los pilares de la moralidad. Estos pilares serían dos: 1) la reciprocidad, donde se encontrarían los aspectos relacionados con la justicia, y 2) la empatía, con aspectos como la compasión. En este libro, De Waal sigue en esta defensa mostrada en libros previos como *La*

política de los chimpancés o *El bonobo, el mono olvidado*, aportando conocimiento de recientes estudios propios y de otros investigadores en primatología.

Una parte del libro se centra en la descripción de los bonobos. Para él es clara la diferencia entre la organización social que tienen los chimpancés y los bonobos, dos especies que están tan próximas a nosotros que aún la comunidad científica se cuestiona cuál de ellas está más próxima a los humanos en la cadena evolutiva. Mientras los chimpancés son territoriales y tremendamente agresivos en la defensa de sus jerarquías, los bonobos son una especie en la que la dominancia de las hembras ha hecho que el sexo (y todas sus variaciones) sean una herramienta de resolución de conflictos, de reconciliación y por tanto de pacificación en su organización social. No obstante, remarca que, aunque los chimpancés y los bonobos se estructuran de forma diferente, ambos muestran conductas que estarían bajo esos pilares de la moralidad (reciprocidad y empatía), pero en diferentes expresiones.

En esta línea, sean una especie u otra más o menos pacífica, ambas sa-

ben cooperar y sentir el dolor ajeno y, por tanto, discernir entre lo que está bien o mal. Por ejemplo, algunos estudios que muestra en su libro ayudan a extraer estas conclusiones. Uno de ellos muestra cómo se enseñó a dos chimpancés hambrientos a colaborar para conseguir comida. Estando en una habitación entre rejas que no permitía acceder a un cajón con dos frutas encima de él, estos podían estirar de una cuerda que acercaba este cajón hacia ellos. Cada ángulo del cajón disponía de una cuerda. Si solo un chimpancé estiraba de una cuerda, no era posible que pudieran acceder a ella. Por tanto, ambos debían cooperar y estirar de una de las cuerdas y así conseguir que el cajón llegara a la jaula, de forma que pudieran acceder a los frutos a través de las rejas. Varias parejas de chimpancés aprendieron a cooperar en este experimento para poder conseguir el premio alimenticio. De Waal afirma que cualquiera (y de hecho muchos investigadores aún lo hacen) podría pensar que este tipo de cooperación estaría motivada por el egoísmo homeostático que necesita de la ingesta de alimentos para saciar su hambre. Por tanto, no existiría una cooperación empática en la que uno de los animales se estaría «poniendo en la piel del otro». Para demostrar si esto era viable se realizó una modificación de este estudio, donde uno de los compañeros no estaba hambriento. Cuando

se lanzó este experimento, el chimpancé no hambriento abandonaba el papel de tirador de la cuerda, por lo que el otro chimpancé hambriento no podía alcanzar su fruta. En este experimento se veía como este último enviaba correctivos al no hambriento, como diciéndole: «¡Eh, ayúdame!». El no hambriento seguía desinteresado en la tarea, pero el hambriento seguía pidiéndole este «favor altruista». Finalmente, este accedía a ayudarlo y curiosamente, una vez alcanzada la comida, aunque no estuviera hambriento, se comía su parte. De nuevo este gesto podría sugerir a las interpretaciones no altruistas de los chimpancés por parte de algunos investigadores. No obstante, para De Waal, esto es una muestra clara de «reciprocidad» donde entre grupos de iguales se piden favores y se los dan (incluso se solicitan de forma imperiosa), lo que lleva a la parte desinteresada a cooperar para un objetivo que no es propio.

Esto estaría estructurado dentro de un repertorio de conductas recíprocas en las que los favores se devolverían, antes o después. De hecho, las observaciones de De Waal muestran que los chimpancés se devuelven favores continuamente, acicalándose, quitándose piojos o con otro tipo de conductas. Parece ser que establecen en sus relaciones un sentido de justicia y reciprocidad, en la cual se adopta un código moral

de lo que está bien y lo que está mal. Por ejemplo, quitar un sitio de un chimpancé que está por encima en la jerarquía suele estar penalizado y, a continuación, el que cometió el asalto del espacio, suele emitir conductas reparatorias para alcanzar el perdón y, en consecuencia, la armonía dentro del grupo.

Sin duda, estas conductas vienen a ejemplificar un código moral en los grupos de chimpancés. Lo que ocurre, como afirmaba De Waal, es que hay diferencias claras en el comportamiento de los chimpancés en comparación a los bonobos. Aún de forma desconocida, los bonobos han podido estructurar sus relaciones con una mayor moralidad y empatía que en los chimpancés, como si estas fueran de un rango más amplio en la percepción de dolor ajeno y por tanto de su clasificación de lo que está bien o está mal. Los chimpancés, bajo su estructura jerárquica de machos dominantes son tremendamente agresivos en el momento de defender su jerarquía y de establecer su concepto de justicia. Asimismo, son agresivos en sus relaciones sexuales, pudiendo llegar a abusar sexualmente de una hembra entre varios machos, en los casos más extremos. Esto no ocurre en los bonobos. Los chimpancés, gracias a una estructura social liderada por hembras en coalición, son capaces de disminuir esta agresividad gracias a que las hembras dominantes

son las que aportan el sexo como habilidad de reducción del estrés, la agresividad y, por tanto, de cohesión armónica del grupo. Y más que sexo, De Waal habla de repertorio sexual-afectivo, donde el sexo puede darse con una consumación orgásmica pero no siempre. A veces, los simples frotamientos de genitales entre hembras y machos se realizan como una forma de establecer vínculos afectivos. Esto también se da entre machos y machos y entre hembras y hembras. De hecho, el repertorio sexual-afectivo de los bonobos es amplísimo.

De hecho, De Waal describe un aspecto totalmente diferenciado entre chimpancés y bonobos. Mientras en chimpancés es frecuente maltratar, asaltar, incluso violar a crías de corta edad, esto está absolutamente prohibido entre los bonobos. Se describe en el libro una situación en la que un macho pretendió robar una cría a una hembra joven. De Waal la describe como una situación con una auténtica violencia propia de los chimpancés, pero en este caso llevado a cabo por hembras bonobos. De hecho, la hembra alfa se situó escondida en lo alto de un árbol, a pesar de estar emparentada con el macho que recibía la reprimenda. Parece ser que el maltrato de las crías está muy penalizado en las comunidades de bonobos. Asimismo, el incesto, algo que se da de forma asidua en los chimpancés, está vetado en los

bonobos. De Waal sugiere que esta protección puede que sea una de las razones por las que las hembras forman coaliciones tan sólidas, para proteger a las crías y que estas se puedan desarrollar en un ambiente pacífico y seguro, las cuales necesitan alcanzar una edad cercana a los 12 años para madurar. Es más, se atreve a sugerir que puede que esa protección de las crías haya sido una de las formas de vetar el incesto, el cual está heredado por todas las culturas humanas, y que este no viene por preceptos morales asociados a la religión, sino por la evolución. El incesto produce herencias genéticas deficientes, y aquí los genes hablarían en su construcción moral de lo que está bien o no. Por tanto, sugiere que preceptos morales de no realizar incesto vendrían desde lo que los psicólogos llaman procesos psicológicos de abajo-arriba, es decir, procesos de origen fisiológico que se representan en la cognición humana, y no procesos de arriba-abajo como pretende defender la religión. Esta, independientemente de cuál sea, se apunta el tanto en la promulgación de la moralidad a partir de valores religiosos creados por ellos mismos. De Waal, opuestamente, viene a decir que estos preceptos vienen por la evolución y que, un día, alguien escribió sobre ellos para darles forma a nuestras culturas.

Esto llevaría a esa segunda parte del libro (que se va alternando, no

va después de la otra) en la que habla de la religión. Pero curiosamente, cuando uno va leyendo el libro ve que más que hablar de la religión, lanza una profunda crítica a los defensores del ateísmo. Uno se pregunta, por qué esta crítica feroz a los ateos después de lo que argumenta en contra de los errores claves de la religión y de sus burlas directas a los negacionistas de las tesis darwinistas. Pero cuando uno lee el título en inglés lo entiende y todo cobra sentido. El título en español es *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética en los primates*. En cambio, en inglés es *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates*. Es decir, no solo no habla de «los diez mandamientos» (aunque sí hable de ello en un apartado del libro) sino que tampoco habla de ética, en cambio, habla de un sentido más amplio de la ética, el humanismo. El humanismo se concibe como «un sistema de creencias centrado en el principio de que las necesidades de la sensibilidad y de la inteligencia humana pueden satisfacerse sin tener que aceptar la existencia de Dios y la predicación de las religiones», lo que se aproxima al laicismo o a posturas secularistas. Al leer este título uno entiende más el libro.

Este tipo de traducciones deficientes es algo frecuente, y tienen como consecuencia una falta de rigor que resulta altamente problemá-

tica en el ámbito de la investigación. Por ejemplo, Antonio Damasio ha escrito varios libros y es muy curioso ver la traducción de sus títulos del inglés al castellano. En *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* se traduce por *La sensación de lo que ocurre*. Hablar de los sentimientos no es lo mismo que hablar del proceso de sensación. Un sentimiento, según el propio Damasio, es un proceso psicológico de carácter emocional que precede a los pensamientos y a las decisiones. La sensación es un proceso de recepción de estímulos físicos que luego son traducidos en impulsos nerviosos hasta ser percibidos por el cerebro. Se elimina por tanto el componente emocional de los sentimientos al poner la palabra *sensación*. Hay casos peores: *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, que se traduce por *Y el cerebro creó al hombre*. Ni la palabra *hombre* ni la palabra *cerebro* aparecen en el título original. Un mejor título sería *Y la mente (que no cerebro) creó al yo (self). La construcción del cerebro consciente*. Creo que sería oportuno que cuando se hagan traducciones de títulos se hagan ajustados al título que ha decidido el autor para su libro.

En el caso del libro de esta reseña, *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética en los primates* debería traducirse como

El bonobo y el ateo. En busca del humanismo en los primates. Esto explicaría mejor el contenido del libro ya que, por una parte, De Waal, con ese tono desafiante que nos tiene acostumbrados en otros libros, no deja títere con cabeza. Primero critica a los religiosos negacionistas de la evolución, ya que esta cuenta con evidencias científicas que son irrefutables. Ahora bien, también critica a los científicos que creen que todo debe ser remplazado por la ciencia, como si esta fuera otro dogma incuestionable. Un foco de la crítica va directamente dirigido a la figura del ateo, a quienes considera personas «traumatizadas» como aquellos que necesitan una religión para explicar su verdad de la vida, y que todos deben ser como ellos. En mi opinión, creo que debe de haber tenido malas experiencias con algunos ateos extremistas que le hayan hecho llegar a esta conclusión y, por tanto, podríamos pensar lo mismo de su propia reacción antiatea, que lo es más que antirreligión. No concibo esta equiparación de los defensores acérrimos del ateísmo con la de los defensores extremos de la religión pero, no obstante, sí estoy de acuerdo con algo que podría resumirse con su oposición al fanatismo, sea del bando que sea, científico, religioso, ateo, etc. Pienso, como De Waal, que el fanatismo, sea del espectro que sea, acorta miras y, sobre todo, espacios que acercan al otro,

por tanto, a uno de sus temas claves de investigación presente y futura, la empatía en los primates, dentro del campo de la moralidad.

Cuando uno entiende estos aspectos, puede llegar a compartir las propuestas de este libro, que se resumen así. La moralidad, la ética o la empatía no nos vienen por la religión. En cambio, estas las hemos heredado por la evolución de las especies y, por tanto, de nuestros parientes cercanos, los chimpancés y los bonobos (aún por delimitar los más cercanos). Asimismo, plantea que eliminar las religiones de la vida humana es un error, tal y como apuntan los ateos. Las religiones han aportado algo positivo a la humanidad y ha sido establecer un código moral apropiado a una cultura que ayuda a que se refuercen ciertas conductas innatas y, por tanto, se aprendan para que podamos vivir en comunidad de la forma más armónica. Ahora bien, denuncia el reclamo que hacen las religiones de que la moralidad es suya, como un proceso de arriba-abajo, y que gracias a ella la humanidad se mantiene a flote. Nada más lejos, los humanos ya venimos con un código genético heredado que nos hace tener un sentido de justicia, empatía y valores que no son solo humanos, sino también animales. Y aquí reclama que dejemos de querer no parecernos a ellos, cuando somos muy semejantes. Tanto a los chimpancés como a los bonobos. De hecho, algu-

nos humanos defienden que somos chimpancés, competitivos y depredadores, por lo que se justifica el neoliberalismo más atroz. Otros, en cambio, miran a los bonobos con envidia y apuestan, en el lado más a la izquierda del espectro político, que nos parezcamos a esa imagen woodstoquiana bonóbica (a la que De Waal no le guarda mucho aprecio). En cambio, aún no eliminando a la religión y sin que la ciencia se convierta en un dogma piensa que debemos hacer uso de la ciencia interdisciplinaria como serían las neurociencias, donde se encontrarían la biología, la economía, la filosofía, la psicología o la política para estudiar cómo hacer sociedades más humanistas. Aquellas que no requieren la existencia de un Dios para explicar nuestra vida mental y social, pero sí con un código moral que nos acerque más a un comportamiento bonobo. Es decir, una sociedad que aprenda a utilizar los pilares de la moralidad como la reciprocidad, el uso del refuerzo y el castigo social para regularnos mutuamente hacia una sociedad que nos haga más empáticos de lo que somos.

En esta línea, estoy de acuerdo con el autor de este libro. Los investigadores de ciencias como las antes descritas tenemos un gran reto frente a nosotros, el cual se centra en la capacidad de establecer núcleos, no solo de debate, sino de desarrollo de guías de Educación moral que se

sustenten en los avances científicos como los que aportan las neurociencias o la psicología, que nutran los estudios filosóficos para no solo proponernos un modelo ético y moral que alcanzar, que es absolutamente

necesario, sino de cómo alcanzarlo. Esto, según De Waal, no nos hará más humanos, si no que nos hará un primate humano diferente, más empático, menos agresivo y más respetuoso.

Rosa, Hartmut (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz. Reseñado por José Luis López González, Universitat Jaume I. Reseña recibida: 27 de julio de 2017. Reseña aceptada: 17 de diciembre de 2017.

Hartmut Rosa, director del Max Weber Center de la Universidad de Erfurt y profesor de sociología en la Universidad de Jena, propone en *Alienación y aceleración*, su primera obra traducida al español, el concepto de aceleración social como elemento necesario para la comprensión de la modernidad más allá de los procesos de racionalización o individualización desde los que se ha interpretado. La cuestión de la aceleración moderna, tratada con diferentes acentos por autores como Ortega, Bauman, Virilio, Simmel o Koselleck, entre otros, es, sin embargo, desarrollada por Rosa con la intención de insertarla en la Teoría crítica y mostrar las dimensiones a las que afecta.

Con este fin, en el primero de los tres bloques en los que está estructurada la obra, el autor categoriza los tipos de aceleración que afectan

a la sociedad. En primer lugar, se refiere a la aceleración tecnológica, la cual ha provocado una transformación de la percepción espacio-temporal, hasta el punto de que la contracción del espacio que permite las innovaciones ha dado paso al tiempo como dimensión orientativa de la sociedad tardomoderna. En segundo lugar, el autor apunta a la aceleración del cambio social, que se manifiesta en la mayor rapidez con la que cambian las prácticas sociales y el mayor declive que presenta la estabilidad institucional. En este sentido, Rosa sigue a Bauman, quien sostiene que «las instituciones y organismos sociales no tienen tiempo de solidificarse, no pueden ser fuentes de referencia para las acciones humanas y para planificar a largo plazo» (Bauman, 2001a: 590). El tercer tipo de aceleración que afecta a la sociedad moderna es la

aceleración del ritmo de vida y se debe a que las tasas de crecimiento aumentan a un ritmo superior a la aceleración tecnológica. Este hecho, lejos de aumentar el tiempo libre, lo disminuye, y hace que el individuo sienta que nunca tiene suficiente tiempo para desarrollar sus actividades.

Rosa encuentra en la modernidad las causas que determinan estas formas de aceleración. Por un lado, la aceleración se debe a la competencia, la cual se ha convertido en el motor social que en la modernidad actúa como principio de asignación en todas las esferas de la vida. Por otro, la aceleración guarda relación con el motor cultural propio de la sociedad secular. La promesa de una vida eterna religiosa ha sido sustituida por la idea de que «la *buena vida* es la *vida realizada*» (Rosa, 2016: 46), lo que provoca que la vida sea medida por el número de experiencias disfrutadas. Además, según el autor, los tres tipos anteriores de aceleración –tecnológica, del cambio social y del ritmo de vida– se retroalimentan y configuran un ciclo de la aceleración que necesita de un aumento constante de la velocidad, cuestión que Rosa explica recurriendo a la conocida «pendiente resbaladiza» (2016: 52) marxiana en la que no existe un punto de equilibrio, es decir, parar significa retroceder. Aunque el autor también asume la existencia de procesos de

desaceleración social, sostiene que la asimetría de estos respecto a los procesos de aceleración y su falta de vinculación estructural con el proceso de la modernidad no consiguen frenar el ciclo de aceleración.

En el segundo bloque, el autor enlaza su propuesta con la Teoría crítica. Si bien no discute que «las condiciones de interacción –comunicativa y también de reconocimiento– forman la base de la sociedad» (2016: 90), advierte de que la aceleración social les afecta, es decir, señala que los factores sociológicos condicionan el mundo moral (Cortina, 2001: 9).

En lo que respecta a la propuesta habermasiana, defiende que la aceleración menoscaba la estabilidad de la base procedimental para la consecución de acuerdos. Esta cuestión, que muestra la dificultad de la política para responder a tiempo a las cuestiones que la economía reclama, remite al debate sobre si el sistema de votación cuatrienal resulta un mecanismo suficiente por sí solo para asegurar la democracia (Ordóñez, 2014: 155). El problema de la aceleración social radica en que ha ido creciendo en la modernidad hasta convertirse en una fuerza que puede ser considerada como un poder que regula todos los aspectos de la vida, pero que, en tanto que percibida como una fuerza natural, ha sido desplazada de los debates normativos y de la política, lo que

conlleva que sea más difícil luchar contra ella que contra un régimen político totalitario.

El tercer bloque es utilizado por Rosa para delinear las principales bases que configuran su propuesta de teoría crítica de la aceleración social. En él, justifica la elección del patrón temporal para su estudio porque se trata de «un enfoque estable y unificado para el análisis y crítica» de la sociedad (Rosa, 2016: 113) que se encuentra en todas las dimensiones sociales, argumento que le permite integrar en su teoría crítica de la aceleración social otras formas de crítica social desarrolladas por la Teoría crítica. En lo relativo a la crítica normativa, Rosa sostiene que la aceleración social ha producido un hecho paradójico en la modernidad tardía: que como resultado de un proceso de individualización, liberalización y pluralización nos sintamos más libres cuando simultáneamente estamos sujetos a un nivel de regulación, coordinación y sincronización como nunca lo habíamos estado antes (2016: 129). Los patrones temporales, subraya Rosa, tienen la misma capacidad que las normas morales para crear «sujetos de culpa» (2016: 131), pero dado que «parecen simplemente “estar ahí”» (2016: 133), es decir, son percibidos como leyes naturales, escapan al debate.

Aunque la idea de autodeterminación ética sugiere que las vidas de

los individuos no pueden estar predeterminadas por poderes políticos o religiosos, el autor defiende que el proyecto de la modernidad es fundamentalmente un proyecto político que trasciende la esfera individual. Apoyándose en Habermas, Rosa sostiene que las nuevas condiciones socioeconómicas a nivel «macro» no pueden ser controladas por los individuos de manera aislada, sino que requieren de procesos políticos colectivos de formación de voluntades (2016: 136). Sin embargo, la misma economía capitalista orientada al crecimiento que generó en un principio recursos para dar credibilidad a una determinación política –redistributiva– de la sociedad y a un nivel de poder individual sin precedentes, ahora dificulta el proyecto de la modernidad, y la política, dice Rosa, ya ha asumido que no puede corregir deficiencias de una economía capitalista como la pobreza o las carencias. Ante esta situación, la planificación política se ha volcado en mantener la competitividad de las sociedades para permitir que continúen acelerándose, lo que las sitúa en una suerte de «rueda del hámster» (Rosa, 2016: 143), de cuya lógica de funcionamiento no podemos esperar un freno o límite interno. Así, la autonomía, eje del proyecto moderno, peli-gra como resultado de la presión que la aceleración ejerce en la política.

Por otro lado, en el desarrollo de su propuesta de teoría crítica, Rosa también plantea una fenomenología de la alienación en la que aborda por qué la aceleración social conduce a ese estado, entendido como «una distorsión estructural de las relaciones entre el sí mismo y el mundo» (2016: 148), como un «sentimiento de “no desear realmente lo que uno está haciendo”, por más que uno actúe por su propia decisión y libre albedrío» (2016: 158). Para este objetivo, el autor parte de las esferas de alienación propuestas por Marx. Aunque reconoce que no existe acuerdo sobre si el capitalismo genera alienación en esas esferas, en todo caso, su intención es rescatarlas para mostrar la dimensión «aceleración» que anida en ellas.

Más allá de la alienación respecto de las cosas, debida a que la velocidad de innovación desvaloriza las experiencias con los objetos; y de la alienación respecto de nuestras acciones, la cual produce la percepción de que, aunque se actúe según el libre albedrío, no haríamos determinadas cosas, Rosa pone la atención en otros tres tipos de alienación. Por un lado, la aceleración social produce, según Rosa, una alienación respecto del espacio, es decir, que no nos sentimos identificados con espacios físicos, cuestión que atiende en la línea de Bauman: «Donde quiera que nos encontremos

en un momento dado, no es posible ignorar que podríamos estar en otra parte, de manera que hay cada vez menos razones para hallarnos en un lugar particular» (Bauman, 2001b: 103). Por otro lado, la alienación respecto del tiempo, que también deviene de la aceleración social, se debe, según el autor, a que muchas de las experiencias actuales están constituidas por un gran número de «episodios aislados» de acción o experiencia [...] [que] no dejan “huellas de memoria”» (Rosa, 2016: 167). Es decir, muchas experiencias no nos resultan relevantes precisamente porque están descontextualizadas con el resto de nuestra vida, se trata de experiencias en el sentido de simplemente vividas, de *Erlebnissen* ('vivencia'), y no en el de *Erfahrungen* ('experiencia'), que son las que dejan huella (Rosa, 2016: 168), distinción que recuerda el tratamiento de la dimensión espacio-temporal por parte de Ortega, para quien el ímpetu del hombre moderno por diluir el espacio y subyugar el tiempo haciendo uso de la velocidad no mantiene relación directa con la cualidad de vida (Ortega, 2007: 69-73). Finalmente, Rosa advierte del peligro de que la «falta de “apropiación del tiempo”» (2016: 169), es decir, que el tiempo dedicado a las experiencias vividas nos resulte extraño, puede provocar que la relación entre individuos se vuelva estructuralmente improbable y

potencialmente instrumental (Rosa, 2016: 171), y ello conduzca a una alienación respecto del yo y los otros.

En conclusión, *Alienación y aceleración* destaca por el alto grado de sistematización con el que Rosa presenta el problema de la aceleración tardomoderna y sus consecuencias sociales, políticas y normativas. Además, la gama de elementos teórico-conceptuales desplegada constituye una base ordenada para la reflexión sobre diferentes fenómenos propios de la globalización. Ahora bien, si, por un lado, la política es incapaz de atender a tiempo las demandas socioeconómicas y, además, cualquier vía política o cultural que buscara erradicar las raíces de la alienación podría resultar peligrosa (Rosa, 2016: 176) y, por otro lado, la aceleración social afecta al campo normativo de la moral y la ética —que Rosa relaciona con justicia y vida buena respectivamente—, ¿qué salida existe a la potencial situación multidimensional de alienación? El autor no ofrece en este libro una respuesta sólida al problema planteado, ya que, contra la alienación, alude a la necesidad de mantenerse en resonancia con el mundo, un concepto emocional más próximo a cuestiones de vida buena que de justicia. No obstante, aunque las ideas de Rosa parecen encerrar la alienación en una cierta lógica

determinista, el modo en que vincula la propuesta con la Teoría crítica sugiere la voluntad de no quedarse en el plano de la denuncia. En este sentido, mostrar la relevancia de la dimensión temporal como criterio desde el que reflexionar sobre las patologías sociales resulta un paso necesario para razonar sobre las posibles soluciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt (2001a). *En busca de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2001b). *La globalización: consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cortina, Adela (2001). *Ética*. Madrid: Akal.
- Ordóñez, Vicente (2014). Economía, valores y democracia. Diálogo con Christian Felber. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 15, 153-161. doi: <https://doi.org/10.6035/Recerca15.8>
- Ortega y Gasset, José (2007). *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza.
- Rosa, Hartmut (2016). *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Madrid: Katz.



INTRODUCCIÓN

7 ENTRE LA NEUROÉTICA Y LA NEUROEDUCACIÓN: LAS FRONTERAS DE LAS NEUROCIENCIAS SOCIALES.

Daniel Pallarés-Domínguez y Andrés Richart. Universitat Jaume I / Universitat de València.

ARTÍCULOS

15 NEUROLÍMITS.

Òscar Llorens i Garcia. IES Vall d'Alba.

33 ¿QUÉ MODELO INTERDISCIPLINAR REQUIERE LA NEUROÉTICA?

Paula Castelli. Universidad de Buenos Aires y Universidad Torcuato di Tella, Argentina.

51 EL FIN ÉTICO NO NATURALISTA DE LA NEUROEDUCACIÓN.

Javier Gracia Calandín. Universitat de València.

69 ¿DÓNDE ESTÁ EL ERROR? LA EPISTEMOLOGÍA DE LA VERDAD EN LA NEUROCIENCIA DE A. DAMASIO Y LA FILOSOFÍA DE R. DESCARTES.

Miguel Grijaba Uche. Universidad Nacional a Distancia (UNED).

91 MARCOS MENTALES: ¿MARCOS MORALES? DELIBERACIÓN PÚBLICA Y DEMOCRACIA EN LA NEUROPOLÍTICA.

Pedro Jesús Pérez-Zafrilla. Universitat de València.

111 EL PAPEL DE LAS EMOCIONES EN LA ESFERA PÚBLICA: LA PROPUESTA DE M. C. NUSSBAUM.

Jose Manuel Panea Márquez. Universidad de Sevilla.

133 ÉTICA DISCURSIVA Y DIVERSIDAD FUNCIONAL.

Manuel Aparicio Payá. Universidad de Murcia.

153 EL PODER DE LA IMAGINACIÓN, DE LA FICCIÓN A LA ACCIÓN POLÍTICA. IDEOLOGÍA Y UTOPIA EN LA PERSPECTIVA DE PAUL RICOEUR.

Cristhian Almonacid Díaz. Universidad Católica del Maule, Chile.

Reseñas de LIBROS

173 *Educar para sanar: ciencia y conciencia del nuevo paradigma educativo.*

Christian Simón y Jorge Benito. Reseñado por Josué Brox Ponce.

178 *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética en los primates.*

Franz de Waal. Reseñado por Roger Muñoz Navarro.

184 *Alienación y Aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía.*

Harmut Rosa. Reseñado por José Luis López González.