

GRACIANO GONZÁLEZ R. ARNAIZ: EL 'GIRO NEUROCOGNITIVO' DE LA MORALIDAD. ENTRE LA NEUROÉTICA Y EL NEURODERECHO¹

THE 'NEUROCOGNITIVE TURN' OF MORALITY. BETWEEN NEUROETICS AND NEUROLAW

Resumen: Las Ciencias Cognitivas proponen al cerebro como 'órgano moral' y principio de todas las acciones humanas – y dentro de ellas de las acciones morales -. Dichas Ciencias explicarían (sic) conceptos clave del discurso moral, tales como naturaleza humana, libre albedrío, conciencia, responsabilidad, alteridad, obligación, deber... sin contar para nada con la conceptualización que había hecho la Ética. Nace así la **Neuroética** como rama del saber encargada de hacerse cargo de estos aspectos que ponen en entredicho las aportaciones de la filosofía moral. Dada la cada vez más estrecha relación entre ética y derecho, lo que quisiera dejar a la discusión, es en qué medida esta traducción fisiológica de los referentes morales de una acción, no cuestionan aspectos claves del discurso jurídico, tales como imputación, responsabilidad, libertad, dignidad... Y si no sería pertinente comenzar a hablar de **Neuroderecho** para salir al paso de las implicaciones que una visión así tendría para la hermenéutica jurídica y, en general, para la Ciencia Jurídica.

Abstract: Cognitive Sciences propose the brain as 'moral authority' and principle of all human actions. These Sciences explain (sic) key moral concepts such as human nature, free will, consciousness, responsibility, otherness, obligation, duty ... without speech for conceptualizing anything he had done Ethics. **Neuroethics** is born to take care of these aspects which call into question the contributions of moral philosophy. Given the increasingly close relationship between ethics and law, which would leave the discussion is to what extent this physiological translation of the moral standards of an action, no question key aspects of legal discourse, such as imputation, responsibility, freedom, dignity ... And whether it would be appropriate to start talking about **Neurolaw** to leave the passage of the implications of such a view would have for the legal interpretation and, in general, for the legal Science.

Palabras clave: Ciencias Cognitivas, neuroética, naturalización, teleología, neuroderecho, Ciencia Jurídica.

Keywords: Cognitive Sciences, neuroethics, naturalization, teleology, neurolaw, Legal Science.

1. A MODO DE PRESENTACIÓN

Las denominadas Ciencias Cognitivas han supuesto un impacto enorme en el discurso de la Ética. De hecho, hablamos de 'giro neurocognitivo' para señalar que todo comportamiento humano – y, significativamente, el comportamiento moral - termina siendo *explicado* merced a un intercambio de descargas eléctricas de las diversas neuronas. El

¹ Catedrático de Ética. Universidad Complutense de Madrid.

conglomerado de Ciencias Cognitivas, que estudian el cerebro explicarían (sic) los referentes clave del comportamiento moral, tales como el libre albedrío, la conciencia, la responsabilidad, la alteridad, la obligación o el compromiso moral. Dennet, Savulescu, Gazzaniga... son autores que trabajan en esta línea. Y la Neuroética es la nueva rama que surge como 'saber' en este campo.

Para poner de relieve la importancia de este 'giro neurocognitivo' para la reflexión ética voy a hablar de tres cuestiones: voy a hablar de la *naturalización de la naturaleza* a la que considero la primera de las claves para comprender el fondo de este 'giro neurocognitivo'; voy a referirme, a continuación, al *naturalismo ético* como concreción de una 'explicación' de las acciones humanas de 'base fisiológica' y, finalmente, intentaré recuperar algunos aspectos de la perspectiva teleológica de la ética para ver la posibilidad y la pertinencia de su reconsideración, aquí, en este contexto. Dejando para una discusión ulterior las implicaciones de una tal perspectiva en el ámbito de la hermenéutica y de la Ciencia Jurídica.

2. LA NATURALIZACIÓN DE LA NATURALEZA Y EL 'GIRO NEUROCOGNITIVO'

Para cumplir con el primer propósito de atender a una posible reconsideración del concepto de naturaleza, se pueden seguir dos caminos: uno, es el etimológico al objeto de asistir al origen y nacimiento del término naturaleza – hay muchos que creen que en el principio está ya todo -; y otro camino, sería tratar de señalar los principales hitos históricos que han ido configurando dicho concepto y en el que comulgan tanto el derecho como la moral.

a) Lectura etimológica

Soy consciente que la etimología no resuelve nada. Pero ilumina. Y de eso se trata. Pues cuando los griegos proponen el nombre de *physis* para nombrar la naturaleza incluyen en dicho términos dos significaciones: la naturaleza significa crecimiento desde un principio interno y, en segundo lugar, connota una estructura específica². Ambas significaciones van de la mano; dependen la una de la otra. Pero no ocupan el mismo lugar. Sobre todo si el paradigma a considerar es el de la vida como interna animación de un ser viviente. Por eso, los griegos cuando se refieren a la *physis* están entendiendo que hay una unidad entre subjetividad y contenido objetivo³. Pues cuando nos preguntamos por la naturaleza de algo, lo que perseguimos es tratar de entenderla por analogía con nosotros, con nuestra propia autocomprensión. Pero si el ser de algo no puede quedar reducido al hecho de ser ante un sujeto, "entonces ese mismo ente ha de pertenecer al

² Si atendemos a su trayectoria histórica, 'naturaleza' designaba sin más la *nativitas* en el sentido de proceso de generación, que con posterioridad pasa a significar principio de generación del individuo (*physis*). Para este paso, cuenta con el término de 'especie' que especifica un concepto, en este caso, la caracterización del ser humano como tal (*eidos*).

³ A ello se refería Alfred N. Whitehead cuando al inicio de su obra *Process and Reality. An essay in cosmologie*. The Free Press, New York 1978, c. 1 sostiene que sólo debe considerarse real aquello que en sí mismo posee una faceta de subjetividad. *Philosophy is the self-correction by consciousness of its own initial excess of subjectivity*.

orden de lo subjetivo que sobre la base de su contenido objetivo, puede devenir objeto para otros sujetos"⁴.

En este sentido, la *physis* nos une con todo lo que es, conservando así un carácter antropomórfico en el sentido de que conocemos la realidad por analogía con nosotros mismos para, en un segundo momento, entendernos a nosotros mismos por analogía con los demás seres vivos. De esta manera, podemos vernos como un ser en sí mismo y cuando salimos al encuentro de la realidad, sabemos por experiencia que somos visibles e identificables para los demás gracias a nuestra estructura específica. Aludiendo así al significado de 'naturaleza humana'.

Pero no cabe confusión entre estos dos aspectos que integran la idea de naturaleza. El elemento primario de la *physis* ha de entenderse como aquello que dirige el surgir y el desarrollarse de lo existente, cuyo paradigma es lo viviente. Por eso Aristóteles habla de *physis* como 'fuente y fundamento del movimiento y quietud de un ser que posee esa naturaleza, esto es, que es en sí mismo, no a causa de circunstancias accidentales'.

Somos seres causantes porque somos seres actuantes merced a ese impulso originario y, en ese sentido, cabe decir que el hombre es un ser que emerge de la naturaleza. Pero a la vez, tenemos la experiencia de la posibilidad de relacionarnos con dicho impulso de una 'cierta manera' – podemos quererlo o desecharlo -. Por eso, la paradoja de la *physis* en Aristóteles es que sólo emancipándose de ella, trascendiéndola, la *physis humana* llega a ser ella misma.

Tendremos que tener muy presente esta estructura paradójica que alberga el propio concepto de *physis* para poder hablar, si cabe, de algo parecido a una *naturaleza humana*.

b) Lectura histórica

Por lo que se refiere al tratamiento histórico-filosófico del concepto de naturaleza, y más en concreto de la naturaleza humana, los vaivenes de su comprensión abarcan desde su consideración como concepto insuperable para decir 'lo humano', hasta su negación o proscripción⁵.

A mi entender, ninguna de estas dos consideraciones sería asumible, en términos cognitivos. Y no sólo porque una radicalidad de este tipo no nos dejaría avanzar, sino también porque nos remitiría a discursos autoclausurados que no nos dejarían descubrir las dos grandes transformaciones que han afectado al concepto de naturaleza.

b) i. *La primera gran transformación* del concepto de naturaleza es de carácter cognitivo y nos lleva a apercebirnos del cambio de perspectiva que se ha dado en el concepto de naturaleza y que se escenifica en el paso de *un concepto normativo a un concepto descriptivo de naturaleza*. ¿Qué es lo que ha llevado consigo este cambio de perspectiva? A mi entender, este cambio reflejada dos momentos muy importantes para un cambio de perspectiva del concepto de naturaleza: el concepto

⁴ R. Spaemann, *Sobre Dios y el mundo. o.c.*, 383.

⁵ Es iluminador el texto de H.O. Mounce, 'Nature and Ethics' in: *International Philosophy Quarterly* 48 (2008) 155-164. Y por lo que se refiere a las corrientes actuales, véase lo concerniente al transhumanismo y el posthumanismo que, aunque con posturas distintas, ya abogan por su 'superación', cuando no por su olvido, aunque mantengan el término de humanismo.

de *ley natural* (función refugio, función recurso y función límite...) y el segundo cambio se refiere a un cambio de mentalidad sobre la actitud a mantener con respecto a la naturaleza. Y así en vez de verla desde la contemplación o la belleza, comienza a surgir el concepto de '*intervención*' en la naturaleza considerada ya como algo externo sobre lo que se puede – y se debe - operar.

b) ii. *la segunda gran transformación* tiene que ver con el cambio de paradigma en la filosofía que supone la entrada en escena de la primacía de la voluntad sobre el entendimiento. Aquí el referente es Nietzsche.

En este contexto, la naturaleza humana es un territorio sobre el que poder 'operar' – que es más que *intervenir* - ; es decir, es un territorio sobre el que *ejercer el poder*. Por eso, dirá Nietzsche, aplicándolo a la conciencia, que la conciencia es una superficie: una superficie limpia y lista sobre la que la voluntad, no sólo puede intervenir, sino también 'crear'; crear una 'nueva naturaleza'; la del superhombre.

Cuando este territorio se identifica posteriormente con la corporeidad – como manifestación 'exterior' de la naturaleza, es decir, de lo natural en el hombre – va a ser el cuerpo sobre el que se va a centrar el ejercicio de este poder – biopolítica/biopoder (Foucault, Esposito, Agamben...)- . Aquí el 'poder del hombre' es ilimitado, hasta poder hacer del hombre cualquier cosa, dirá Levinas. En cualquier caso, la capacidad instrumental de las biotecnologías, acentúa el poder y la influencia sobre la vida humana cuestionando cualquier planteamiento de una naturaleza humana que la limite.

Tanto el transhumanismo, como potenciación de las facultades humanas fruto de la fusión entre tecnología e inteligencia humana, como el posthumanismo en tanto que posibilidad de alumbramiento de un nuevo ser – el posthumano - son los referentes actuales a los que se refiere el concepto de 'mejora humana' (*human enhancement*) en el que continúan pendientes las cuestiones sobre qué se entiende por mejora en su relación con terapia y si la mejora no tiene límites... Para lo cual, tal vez, un renovado concepto de naturaleza podría aportar algunas luces.

¿Cuál es el *valor* de todo este sucinto recorrido sobre el concepto de naturaleza?
¿Avalarían estas consideraciones sobre su significado y su trayectoria histórica, la reconsideración de la idea de naturaleza humana o más bien justificarían su abandono definitivo? Me resulta muy difícil contestar de una manera contundente a ambas preguntas. Y más teniendo en cuenta el carácter polisémico que tiene el concepto de naturaleza y, por extensión, el concepto de naturaleza humana. Pues, puestos en la mente de un ecologista a nadie le extraña que la invoque para reclamar su cuidado –ideal de contemplación - y la lucha por conservarla; lo mismo que un economista de la sostenibilidad, recuperaría un concepto de naturaleza para evitar la destrucción de recursos y, en el límite, el fin de toda posible vida. Mientras que, *metidos en la mente de un iusnaturalista de viejo cuño*, a la naturaleza se la vería dotada de leyes fijas e inamovibles que de no atenderlas significarían el fin de la especie humana, y con ella, de toda la realidad. Por no hablar de otros significados salidos de las distintas oposición entre natural-artificial, natural-sobrenatural, naturaleza-cultura... y así otros muchos más.

Dicho lo cual, nos volvemos a preguntar qué sentido puede tener volver a meter en el discurso – ético, y también jurídico – la idea de naturaleza y más en concreto, de naturaleza humana.

Tal vez, desde un punto de vista de la '*utilidad cognitiva*' del concepto, si así puede decirse, a lo más que llegaría es a sugerir que, tal vez, sería *bueno* desde un punto de vista moral su reconsideración y, a veces, hasta también *conveniente*, desde un punto de vista jurídico y político. La razón de traer a colación dicho concepto de naturaleza estriba en que puede resultar útil para iluminar 'zonas de sombra' que consideraciones como '*lo humano*', *la humanidad*, *la condición humana*, *la dignidad* o *la propia valía de los Derechos Humanos* no terminan de erradicar del todo. Nada más. Pero también nada menos.

3.- EL NATURALISMO ÉTICO y EL SURGIMIENTO DE LA NEUROÉTICA

El naturalismo ético reúne en él varias cosas. Destacamos dos. La cristalización de la tendencia revisionista, cuando no negadora, de una idea de naturaleza – y de modo particular, de una idea de naturaleza humana 'limitativa' - ; y las distintas propuestas de las Ciencias Biológicas⁶ centradas en la incorporación del mundo de lo vivo al propio mundo de lo físico a través de la teoría evolutiva. Una teoría evolutiva que se prolonga y se amplía en la genética y la biología molecular... que han contribuido a poner de manifiesto las diversas aportaciones que la biología ha llevado a cabo sobre la naturaleza de los vivientes, incluido el ser humano⁷. Aportaciones que se han saldado en la apuesta final por reducir todo lo referido a la acción humana a la actividad neuronal.

Todo ello nos lleva a proponer el 'naturalismo ético'⁸ como una teoría (sic) que tiene como objetivo "*comprender la realidad moral, el comportamiento práctico y los juicios de valor moral a través de una descripción y una explicación basada en métodos, conceptos, datos y adquisiciones tomadas de las ciencias naturales*"⁹.

Es obvio que este concepto de naturalismo se conjuga con variables ontológicas, epistemológicas, mentales, neurocientíficas... y con expresiones de lo más dispares tales como neuromárketing, neuroreligión... - ¿ y por qué no, **neuroderecho**? -. Todas ellas coinciden en sostener que "la modalidad cognoscitiva privilegiada o exclusiva, para poder conocer lo real y la naturaleza, incluyendo la humana... (es) la específica de las ciencias

⁶ Albert Cortina-Miquel-Àngel Serra (coords.), *Humanidad. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*. Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid 2016, 22 y ss.

⁷ Al final, el naturalismo ético según nuestra definición sería el último eslabón – por ahora – de una cadena iniciada en los últimos decenios del siglo pasado para explicar el origen de la moral sirviéndose de las aportaciones de la Sociobiología (R. Dawkins, *El Gen egoísta*), de la Psicología evolucionista (D.C. Dennet, *La peligrosa idea de Darwin. Evolución y significados de la vida* y *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*), de la ecología y de la etología (Frans B.M. de Waal, *La buena predisposición: los orígenes del bien y el mal en humanos y otros animales*), hasta llegar a las aportaciones de las neurociencias (Michael Saunders Gazzaniga, *El cerebro ético* y M.D. Hauser, *La mente moral* que plantea que nuestra moral es una capacidad innata que reside en nuestro 'órgano moral', el cerebro).

⁸ Obsérvese que esta manera de entender el naturalismo está alejada del denominado neonaturalismo propuesto por Philippa Foot, Peter Geach y Elizabeth Anscombe.

⁹ A. da Re, *Las palabras de la ética*. Avarigani Editores, Madrid 2016, 192.

naturales”¹⁰. Modalidad que se autocomprende como un saber que renuncia intencionadamente a toda perspectiva ‘supranatural’ (sic) o conceptualista del comportamiento moral. De ahí el dualismo entre naturalismo y conceptualismo (trascendentalismo) que plantea una concepción así y que, en una medida no menor, ha propiciado el nacimiento de un nuevo saber denominado **Neuroética**.

Pero no todo es paz en este contexto. Desde sus comienzos, este saber se ha dividido en dos ramas. Hasta el año 2002, la Neuroética se ha entendido más bien como ética de la neurociencia – siendo ésta considerada como una rama más de la bioética –. Y a partir de dicha fecha ha dado lugar a una nueva disciplina denominada *neurociencia de la ética*¹¹.

Esta partición en dos del discurso neuroético ha propiciado aproximaciones diversas cuando no enfrentadas. A este respecto podemos distinguir entre los denominados *neurorreduccionistas*, que abogan por una comprensión concluyente de referencia fisiológica de las acciones morales, en el entendido de que toda la vida ética tiene una base cerebral que determina los actos éticos (Gazzaniga, Mora, P. S. Churchland...); los *neuroescépticos* que dudan de que la moralidad puede quedar definitivamente despejada de contaminaciones conceptualistas, máxime cuando la neurociencia no tiene una función normativa (Tom Buller, Selim Barker...) y los *neurocríticos*, quienes aceptando los descubrimientos de las neurociencias, plantean un diálogo crítico con ellos (Marc Hauser, Neil Levy, A. Cortina...)¹².

Pero una vez dicho esto y volviendo al naturalismo ético, me gustaría añadir a los rasgos anteriores del ‘giro neurobiológico’, dos aspectos por los que dicho naturalismo dejaría de lado cualquier intento de comprensión de una naturaleza humana. Me refiero a:

- la crítica del *dualismo*¹³ que siempre ha estado latente en el concepto de naturaleza humana y que no ha sido resuelto de manera satisfactoria integrando un concepto de interacción entre dos legalidades distintas. Según se hable de *res cogitans* y *res extensa*, de mente y de cuerpo, de conciencia¹⁴ y realidad física... siempre existe un hiato irreductible que constata su separación y que el naturalismo ‘supera’ con su opción por una visión *naturalizada de lo real* de la que se ocupan las Ciencias Cognitivas. Precisamente por eso, sería el momento

¹⁰ Id., 191.

¹¹ Una interesante aproximación al tema puede verse en J. A. Alvarez-Díaz, *Neuroética como neurociencia de la ética en: Revista de Neurología 57 (2013) 374-382*. Y entre nosotros, puede leerse con provecho las distintas aportaciones a este tema del Dr. Emilio García, *Neuropsicología del comportamiento moral. Neuronas espejo, funciones ejecutivas y ética universal* en: J. De la Torre (ed.), *Neurociencia, Neuroética y bioética*. Ed. Universidad P. Comillas, Madrid 2014, 43-75; *Neuroética y Hermenéutica. En torno al debate de J-P Changeux y P. Ricoeur* en: T. D. Moratalla y A. Domingo (eds.), *Bioética y Hermenéutica. La ética deliberativa de Paul Ricoeur*. Campgrafic Editors, Valencia 2014, 409-419 y la obra de A. Cortina, *Neuroética y Neuropolítica*. Tecnos, Madrid 2011.

¹² Cf. Id. pp. 377 y ss.

¹³ A este respecto cabe señalar que el dualismo puede ser defendido desde estrategias diferentes. Se puede hablar de un dualismo de sustancias (por ej. mente – cuerpo), o se puede hablar de dualismo de propiedades; unas propias de la mente y otras referentes al cerebro, sin por eso hablar de dos sustancias.

¹⁴ J. Arana Cañedo-Argüelles, *La Conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2015 es un pertinente ensayo crítico sobre los intentos de ‘reducir’ la conciencia a mera fisiología.

de preguntarse si optar por uno de los polos de este dualismo que acabe proponiendo la reducción a una visión naturalizada de lo real, solucionaría el tema. Me temo que tampoco sería la solución. Pues no terminaría de 'explicar' todo el 'espacio de las razones' – como dice McDowell¹⁵ – que tan relevante resulta para hablar de libertad, responsabilidad, conciencia, obligación... como algo propio del terreno moral.

- El otro rasgo definitorio de la puesta entre paréntesis de la idea de naturaleza humana por parte de este naturalismo, es la refutación del *antropocentrismo* y del *antropomorfismo* como consecuencia inevitable del predominio de la polaridad 'natural' que apoyada en el evolucionismo, pondría en tela de juicio tanto la *centralidad* como la *especificidad* de 'lo humano' con respecto a los demás vivientes. A este respecto, el ser humano, ni sería 'lo mejor', ni ocuparía el lugar 'más alto' en la cadena de los seres. Perdería su carácter de 'centralidad'.

También aquí, sería pertinente atender a dos cuestiones: ¿el hecho de que la ética deje de ser antropocéntrica conlleva el hecho de dejar de ser antropológica? Y si es verdad que una naturalización fuerte de la moral no agota el 'espacio de las razones', no sería razón suficiente para cuestionar una reducción así.

Por ir concluyendo este apartado, diría que estos programas de *naturalización fuerte* de la moral que han dado lugar al 'naturalismo ético' se han ido alimentando de las aportaciones de la sociobiología, de la psicología evolucionista, de la ecología comportamental y de la etología, hasta llegar a las aportaciones de las neurociencias. Y aunque se dan aspectos superpuestos, todos ellos comparten una doble reducción: la *reducción de lo ético a lo biológico*, sea éste entendido como dato puramente natural de tipo genético, psicológico, etológico o neuronal; y la *reducción de lo individual en favor de la especie*.

Y añado además que este programa fuerte de naturalización abre a cuestiones discutibles como serían: la distinta epistemología adoptada por cada saber integrado en el denominador común de Ciencias Cognitivas y la disolución de la singularidad en aras de la especie; el lugar adscrito al ser humano en la escala de lo viviente y, finalmente, el señalamiento del acendrado desprecio de la perspectiva teleológica en todos estos programas.

4.- ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES: LA PERSPECTIVA TELEOLÓGICA Y EL NEURODERECHO

a) LA PERSPECTIVA TELEOLÓGICA

Como el estudio de cada una de las consideraciones críticas señaladas con anterioridad sería muy largo y, tal vez, un poco tedioso dado su carácter eminentemente teórico que tienen, me voy a centrar única y exclusivamente en la consideración de la

¹⁵ Cf J. McDowell, *Mente y Mundo*. Sígueme, Salamanca 2003, 119-147.

perspectiva teleológica de tan acendrado sesgo clásico y tan despreciada – y odiada - por los programas de *naturalización fuerte* de la ética. Aunque no sólo de ellos.

El cuestionamiento y la crisis de la perspectiva teleológica se inicia con la primera gran transformación que sufre el concepto de naturaleza tras el paso de una concepción normativa a una concepción descriptiva. El objetivo de este paso no es otro que destacar la posibilidad de 'intervenir' en la naturaleza, con vistas a su progresivo dominio. El espíritu clásico propiciaba, más bien el ideal de la contemplación de la naturaleza, de su desarrollo, como el objeto del saber. El propio Aristóteles, al proponer la *physis*, creía poder comprender todos los movimientos de los cuerpos más elementales desde la analogía con los seres vivos, en la idea de que entender un ser vivo era entender su tendencia hacia algo (*Aus-sein-auf-etwas*). De ahí el valor teleológico de la noción de vida.

Sustituida la contemplación por la 'intervención', la noción de vida deja de ser un referente en favor de un progreso de las ciencias, que potenciando las dos causas (material y formal) según expresión del lord Bacon, van a ser las únicas necesarias para dar cuenta de lo real. Podemos datar el abandono de la teleología – de la *causa finalis* - para dar cuenta de lo real, en torno al año 1600. Su testigo de cargo es Francis Bacon que para señalar la improductividad de la *causa finalis* para el progreso de las ciencias, la comparaba con la de '*una virgen consagrada a Dios (que) no engendra nada*'¹⁶. Y es que para dominar la naturaleza, que era el nuevo objetivo del saber, no sólo resulta improductivo, sino también de lo más inoportuno, atender a las tendencias internas de los seres naturales que la componen. Bastaba y sobraba conocer las *leyes* por las que ésta funciona. De ahí la construcción de un pensamiento anti-teleológico por parte de las Ciencias Naturales que hacen de la *desteleologización* su programa explicativo de acceso a lo real. Todo lo demás es, como decía Bacon, mera magia, pura metafísica (son palabras suyas).

Pues bien, este rechazo de la teleología inaugura la 'superación' de la oposición entre los dos intereses de la razón– el interés de la dominación y el de la contemplación – en favor del predominio del primero, para dar cuenta de lo real. Surge así el dualismo que hemos analizado – naturalismo vs conceptualismo - y que es la expresión más solvente de la tesis de las 'dos culturas' de las que ha hablado C. Snow y de los constantes intentos por 'superarlas' en una 'tercera cultura'. Aunque, a decir verdad, no con mucho éxito.

¿Recuperar la teleología, tout court, sería hoy la solución a este dualismo? Me temo que no. Antes de recuperarla sin más, sería preferible deconstruirla. Volvamos la vista a la etimología de nuevo, que aunque no solucione el asunto, al menos puede iluminarlo. Pues bien, el término griego que está detrás de esta perspectiva teleológica es, como ya es de sobra conocido, el de *télos* que se traduce por la palabra *fin* y que como en el caso de la *physis* tiene dos significados. Pues *télos* significa *fin*, en tanto que objetivo que se persigue, y también significa *final* en el sentido de frontera o límite al que se llega. En alemán existen dos palabras distintas para no confundir ambas acepciones; así *télos* se traduce por *Zeit* para nombrar el primer significado, y por *Greenze* para señalar el segundo.

¹⁶ F. Bacon, *De Dignitate et augmentis Scientiarum*. L. III, Cap. V dice: "*nam causarum finalium inquisitio sterilis est ,et, tamquam virgo Deo consecrata, nihil parit*" (p. 198) en: *De Works of Francis Bacon*. London 1824.

Cuando la Modernidad rompe con este doble significado de fin, suceden cuatro cosas que inciden, y mucho, en el abandono de una comprensión 'conceptualista' de la naturaleza humana, en pro de una de tinte naturalista. Veamos qué sucede tras este abandono del doble significado de 'telos':

i.- Sucede el predominio de una antropología naturalista – materialista – que, primero entiende el conocimiento como “una forma de adecuación del organismo a su ambiente”¹⁷ y, después, entiende esta adecuación como la serie de condiciones del organismo para captar la realidad y así adaptarse a ella. Pero no acaba ahí la cosa.

ii.- Sucede, a continuación, que de resultar adecuada esta comprensión, sólo esta forma de conocimiento – *como totalidad que no admite nada fuera de ella misma*, al decir de Quine y que define lo que es la Ciencia - , puede dar cuenta de la realidad garantizando un conocimiento verdadero de todo lo real. Por lo que sólo la ciencia – esta Ciencia - estaría en condiciones de 'explicar' todas las acciones humanas que se definen por sus funciones naturales, o sea, biológicas;

iii.- Sucede, así, que esta ciencia – ya referida al conglomerado de las neurociencias, en plural – es ya una realidad extramundana, ocupando el puesto del sujeto trascendental capaz de dar cuenta de la base biológica de todas las acciones del ser humano, dado que ellas pueden ser 'explicadas' independientemente de todo vínculo natural y, por tanto, independientemente de cualquier nexo con una naturaleza humana normativa y limitativa. Postulando de esta manera la reducción de la base 'conceptualista' de la moral, a la 'explicación' neurocientífica.

iv.- Y, sucede, finalmente, que toda esta deriva puede contener también, y de hecho contiene, una traducción política en el sentido de dejar traslucir una especie de trasfondo ontológico de las categorías políticas de 'izquierda' y de 'derecha' salidas de dicha reducción naturalista como expresión del enfrentamiento entre el interés por la libertad y el interés por la conservación. Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración*, de 1947, hablan del 'sometimiento de la vida a las condiciones de su conservación' como algo propio de una cosmovisión política de 'derechas' centrada en el interés por la conservación, frente al 'interés por la libertad', propio de las 'izquierdas'. Lo que no dijeron es que llevados al extremo ambos intereses – interés por la libertad e interés por la conservación – los dos acaban en el nihilismo. Las derechas extremas porque en el intento de perfeccionar la condiciones de conservación de la libertad, terminan por acabar con ella. Y las izquierdas extremas porque al querer realizar la libertad sin contar con las condiciones de su conservación, terminan por dejarla inane.

Todas estas consideraciones nos hacen ser prudentes a la hora de recuperar una perspectiva teleológica, por más que nos viniera bien para criticar el 'naturalismo' ético, tal y como aquí hemos descrito. Pero no me gustaría que una recuperación de la teleología sirviera para una descalificación global de la ciencia.

Lo que sostendría, en una tesitura así, es que me parece razonable abogar por una *cierta* recuperación de la teleología para iluminar 'zonas de sombra' que, al menos a día de hoy, todavía quedan oscurecidas en una *versión fuerte de una naturalización de la ética*, a la hora de explicar todo lo concerniente al mundo de la acción humana, en general, y a la

¹⁷ R. Spaemann, o.c., 364.

acción moral en particular. De lo que no estoy tan seguro es del *cómo*; es decir, de cómo volver a hablar hoy de una reconsideración de la teleología, para no repetir errores. Y creo que esta aseveración también debería ser considerada por la Filosofía del Derecho.

b) PARA SEGUIR PENSANDO: ¿LO QUE VALE PARA LA ÉTICA, PUEDE VALER PARA EL DERECHO?

En términos éticos, una tesis fuerte de teleología rezaría así: “la acción humana es la única que está orientada hacia un fin, pues sólo el hombre se propone metas y objetivos”¹⁸. Enunciada así, se nos plantean varias consideraciones. Pues cabe preguntarse: ¿es lo mismo fin que metas y objetivos? Es obvio que tienen algún tipo de relación, pero ¿son lo mismo? Y, desde luego, sus referentes no son iguales. De hecho, mientras la filosofía clásica habla de fin, la psicología evolucionista de Dennet, por ejemplo, habla de metas y objetivos que pueden ser esclarecidos, o mejor, explicados por una ciencia que es la psicología evolutiva.

Por otra parte, una perspectiva teleológica comprende la tendencia u orientación como una especie de impulso natural o *vis interna* que tienen los seres humanos y que en virtud de su razón vital despliegan ya unos fines que determinarían – en tanto que razón suficiente - el sentido de lo que llevan a cabo. El problema que veo es que, de atender en exclusiva a esta interpretación, estaríamos hablando de una suerte de *teleología inmanente* a la que el propio Spaemann tiende, valga la alusión, y a la que define como “... la aspiración de los seres vivos a su plenitud o perfección, al desarrollo de cada ser vivo en su propia naturaleza o configuración”¹⁹. Trasladando así, por analogía, el concepto de naturaleza humana al concepto de naturaleza en general.

Si se me pregunta si esto es cierto y aquí termina todo, les diría que puede ser que sea cierto. Pero me arriesgo a afirmar con rotundidad que *no es del todo cierto*. Pues muchas veces, bajo ciertas circunstancias, el susodicho impulso cede ante otras consideraciones. Situación ésta que sería razón suficiente para abandonar la teleología. Ya que dicha situación, no sólo supone que no puede haber un conocimiento (saber) de los fines y por tanto la imposibilidad de un saber sistemático sobre ellos, sino que también queda justificado su abandono en virtud de una motivación práctica y vital. Los dos, momentos propicios para proponer un programa de desteleologización de la ética en favor de una base fisiológica.

La consideración que quiero hacer, ahora es la contrario. De la misma manera que hay *buenas razones* para el abandono – o cuando menos el cuestionamiento – de una concepción inmanente de la teleología por parte de una razón cognitiva que quiere ‘saber’ y por la propia motivación práctica y vital, ¿no podría haber también una razón práctica y vital para recuperar para el discurso moral actual algunos aspectos de una perspectiva teleológica? ¿No sería deseable que esa voluntad de dominio sobre la naturaleza que han puesto tan de manifiesto las Ciencias – y hoy las denominadas Ciencias Neurocognitivas - , fuera atemperada – yo no digo sustituida - por una apuesta contemplativa/normativa a la vista de que ese interés por dominar la naturaleza – lo real – llega al extremo de intervenir

¹⁸ R. Spaemann, *o.c.*, 239.

¹⁹ *Ib.*, 275.

en la propia constitución natural del ser humano y, en general, en la propia dinámica de la vida? Siendo mi respuesta afirmativa, continúa el problema del **cómo**.

Si recuperamos algunos aspectos que hemos ido considerando, creo que podemos encontrar algunos caminos que podríamos compartir con los 'naturalistas'/científicos, si no yendo de la mano, al menos como compañeros de viaje que recorreremos algunos trayectos en compañía.

i.- Una de las cosas que podríamos compartir con ellos es la superación de una *comprensión historicista de la naturaleza* en la que subyace un concepto de naturaleza ya fijado y que se expresaría repetitivamente. ¿Conllevaría esto, el abandono de todo tipo de teleología a la hora de dar cuenta de lo real? Creo que sería una posición demasiado simple y muy apresurada. ¿O es que, por ejemplo, a la hora de enfrentarnos con el tema de la *mejora humana*, de tanta actualidad, no podemos ni tan siquiera aludir al término de naturaleza para poder referirnos a límites, o a la distinción entre 'inviolabilidad' e 'indisponibilidad'...? Estaríamos propiciando así la recuperación de un cierto aspecto normativo de la naturaleza – sin distorsiones –, gracias al cual, el ser puede ser comprendido como un fin en sí merced a su desenvolvimiento natural variable e interactuante con el medio. Para ello sería pertinente:

- recuperar un concepto de *physis* que abarca tanto lo que está en proceso, como lo constituido en plenitud al término de dicho proceso. Los dos aspectos como manifestaciones del ser. La traducción latina de esta doble significación por *natura* – que proviene del participio *natum* – no hace justicia a la significación que hemos señalado de la *physis*, pues “acentuaría más bien sólo el principio y el resultado del proceso”.

- y hacer equivalente el concepto de fin en sí, que en Kant generaba el respeto al estar inserto en el reino de los seres que son fines, al de sujeto de una naturaleza que no sólo le especifica como sujeto ante los demás, sino que también es la *vis interna* por la que se regula su desarrollo interno.

Aquí el problema es cómo conectar la causa final extrínseca con la causa final intrínseca, definitoria de una naturaleza²⁰. Pues si apelamos a las potencialidades naturales para dar cuenta de la conexión entre ambas causas, dejaríamos de lado la singularidad del agente que es indispensable cuando se trata de fines (naturales) del hombre. Ante una situación así, lo que habría que añadir es que la naturaleza, lejos de ser un componente *homogeneizador*, posee una indeterminación de principio que exige y requiere la *variedad* en los modos de concretarse, al estilo de cuando hablamos, por ejemplo, de que el uso del lenguaje es natural. Lo que no sólo no impide, sino que exige, la variedad de lenguas y las variaciones culturales y personales en ese uso.

ii.- El otro camino que podríamos compartir con las Ciencias Cognitivas es la opción de 'volver a pensar' la perspectiva teleológica desde la consideración de la normatividad de la naturaleza en general, y de la naturaleza humana en particular, como contrapeso a una lectura 'naturalista', de sesgo exclusivamente biológico. Ahora bien, una consideración así, debería estar atenta a:

²⁰ Sobre esta cuestión Cf. W.A. Wallace, “*Is Finality included in Aristotle’s Definition of Nature*” en: R. Hassing (ed.), *Final Causality in Nature an Human Affairs*. Ed. Univ. Of America Press, Washington 1997, 52-70.

- *no esclerotizar la naturaleza*. La naturaleza no sólo es punto de partida, sino que ante todo es punto de llegada – punto finalista – en el que se corona su dinamismo. Y si esto es así, ¿no puede verse en esta trayectoria, puntos de medida – carácter normativo - para ‘saber’ lo que somos y terciar en lo que queremos llegar a ser? ¿Dónde encontrar la base física/neuronal de una cuestión así? Y aún cuando terminara encontrándose, ¿acabaría por no tener sentido una pregunta así? ¿No tendría esta perspectiva – holista si se quiere – ningún margen de maniobra desde un punto de vista práctico y vital para tener un asiento en el mundo cognitivo supuesto por las neurociencias?

- la segunda consideración abogaría por *referirse a la vida como principio dinámico de sesgo teleológico*. Y me pregunto. Cuando las neurociencias, a través de las nuevas tecnologías, *reducen* ese concepto de vida interviniendo en él, cuando no creándolo, ¿estamos asistiendo al final de una comprensión del ser humano que a través de sus actos libres, contingentes e históricos, ha desarrollado una cultura como materia necesitada de normación (derecho)? Y a este respecto, el añadido de la *dignidad* a la vida ¿no supone un plus de significatividad para roturar nuevos caminos de la mano de las aportaciones de las neurociencias, pero sin olvidar la referencia ética y la no menos importante referencia jurídica?

Puestos a decir en unas pocas palabras lo que una cierta reconsideración de la teleología, de la mano del concepto de naturaleza, puede aportar al reductivo discurso de la base ‘fisiológica’ de la moral, me viene a la mente la alternativa que el primer teleólogo de la filosofía diseñó al referirse a las virtudes. Indagando sobre su constitución se preguntaba si las virtudes eran un producto de la naturaleza, o bien en el caso de que no dependieran de ella, si no se las debería considerar que iban ‘contra la naturaleza’ del ser humano.

Su respuesta es muy inteligente. Ya habrán supuesto que hablo de Aristóteles. Pues bien, Aristóteles respondía que las virtudes *no dependen* de la naturaleza dado que requieren el ejercicio consciente de actos buenos de un mismo género para asentarse. De ahí la capacidad constitutiva de la moralidad. Luego no son algo natural, si por natural se entiende que ya vienen dadas y constituidas desde el nacimiento - la *physis* es algo más que la *nativitas* - . Pero, añadía a continuación, tampoco son algo que vaya ‘contra la naturaleza’, es decir, algo puramente extrínseco añadido a la realidad del ser humano. La razón que alega para sostener que no van ‘contra la naturaleza’ es que también por naturaleza existen capacidades (*dynamis*), facultades... que adecuadamente desarrolladas dan pie a *disposiciones estables* desde las que poder leer un significado de la tendencia – todos los seres tienden hacia algo... - como referente de una perspectiva teleológica.

¿Qué nos muestra una aproximación así? Yo creo que el mensaje que contiene es doble. Se nos transmite que es posible salir de la dialéctica *natural- no natural* del ser del hombre, insistiendo en que si bien el hombre no es un ser natural – en el sentido aludido –, tampoco es un ser ‘contra la naturaleza’. Lo que nos da pie para no dar por hecho el dualismo – naturalismo-conceptualismo – en el que se refugian las ‘dos culturas’ para seguir caminando en paralelo, pero con claras estrategias de reducción hoy del segundo al primero.

El segundo mensaje es que, en una situación así, tiene sentido hablar de la **naturalidad del hombre** en toda su vasta comprensión semántica y ontológica. Y que esta

naturalidad no es contradictoria con entenderla como dinamismo que *tiende a realizarse* y actualizarse mediante el ejercicio de la libertad. Y me pregunto: ¿qué problema puede suponer introducir esta concepción dinámica y teleológica de la naturaleza humana para situar en un sitio adecuado – cognitiva y ontológicamente entendido – una alternativa de comprensión al dualismo naturalismo-conceptualismo? ¿No está harta la filosofía de denunciar los peligros que se corren cuando un grupo o unas ciencias se arrojan en exclusiva el monopolio del saber de la práctica²¹?

Y añado para concluir: ¿no será el momento del saber del **Neuroderecho** para en una tesitura así, volver a pensar conceptos tal relevantes de una filosofía del derecho, como pueden ser el concepto de dignidad y de vida digna; y en una medida no menor, el concepto de responsabilidad y de imputación, el concepto de libertad y de obligación...? En otras palabras, no sería el momento de aunar fuerzas entre colectivos dispares – y, por eso, muchas veces muy alejados – como lo serían los colectivos adscritos a la Filosofía Moral, a la Filosofía del Derecho y a la Filosofía Política para volver a considerar la pertinencia de volver a preguntarnos ¿qué queremos ser y a dónde queremos llegar, dadas las circunstancias? ¿Podrían las Ciencias Cognitivas, por más ‘naturales’ que fueran declarar no relevantes- irrelevantes- unos planteamientos así? Si tal fuera el caso, estaríamos hablando de ‘cosas’ para las que la libertad, la dignidad o la justicia serían irrelevantes. O lo que es aún peor, hablaríamos de ‘cosas’ que no tendrían lugar.

5. BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- J. A. ALVAREZ-DÍAZ, *Neuroética como neurociencia de la ética* en: Revista de Neurología 57 (2013) 374-382.
- J. ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, *La Conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2015.
- B. BAERTSCHI, *La neuroethique. Ce que les neurosciences font a nos conceptions morales*. Editions La Decouvert, Paris 2009.
- J. T. Brockman (ed.), *The Third Culture: Beyond the Scientific Revolution* (1995) (trad. es.: *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica*. Tusquets, Barcelona 1996).
- P. CHANGEUX y P. RICOEUR, *Ce qui nous fait penser: La nature et la règle*. Odile Jacob, Paris 1998 (Trad. es.: *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Península, Barcelona 1999),
- P. Churchland, *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Paidós, Barcelona 2012.
- S. CONTRERAS, *Ferrajoli y su teoría de los derechos fundamentales* en: Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas. Vol 14 (2012).
- J. CONILL, *Neurorracionalidad práctica y valor biológico* en: G. González Arnaiz (ed.), *Razones para (con)vivir*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 133-154.
- Albert Cortina-Miquel-Àngel Serra (coords.), *Humanidad. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*. Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid 2016, 22 y ss.
- A. CORTINA. *Neuroética y Neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Tecnos, Madrid 2011.
- K. EVERS, *Neuroética. Cuando la materia se despierta*. Katz Editores, Madrid 2010.

²¹Cf., RICOEUR, Paul, « La raison pratique », en su obra *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986-1988.

- E. GARCÍA, *Neuropsicología del comportamiento moral. Neuronas espejo, funciones ejecutivas y ética universal* en: J. de la Torre (ed.), *Neurociencia, Neuroética y Bioética*. Edit. Universidad de Comillas, Madrid 2014, 43-75.
- M. GAZZANIGA, *El Cerebro ético*. Paidós, Barcelona 2006 y *¿Qué nos hace humanos?* Paidós, Barcelona 2010.
- J. ILLES, *Neuroethics*. Oxfor Univ. Press, Oxford 2006.
- N. LEVY, *Neuroethics*, N. Cork: Cambridge University Press, 2007.
- J. McDOWELL, *Mente y Mundo*. Sígueme, Salamanca 2003, 119-147.
- J. J. MORESO, *Sobre seis posibles conexiones necesarias entre el Derecho y la Moral* en: *Varios, Homenaje al Prof. Andrés Ollero*.
- H.O. MOUNCE, '*Nature and Ethics*' in: *International Philosophy Quarterly* 48 (2008) 155-164.
- G. PISARELLO, (ed.), *Los fundamentos de los Derechos Fundamentales*. Trotta, Madrid 2005.
- A. da Re, *Las palabras de la ética*. Avarigani Editores, Madrid 2016.
- W. Safire, *Vision for a New Field of 'Neuroethics'* en: S.J. Marcus, *Neuroethics: Mapping the Field*. Dana Press, New York 2002
- C. P. SNOW, *Las dos culturas y un segundo enfoque*. (1963). Alianza, Madrid 1987.
- R. SPAEMANN, "*Los dos intereses de la razón*" en: *Sobre Dios y el mundo. Una autobiografía dialogada*. Ediciones Palabra, Madrid 2014, 363-388.
- W.A. WALLACE, "*Is Finality included in Aristotle's Definition of Nature*" en: R. Hassing (ed.), *Final Causality in Nature an Human Affairs*. Ed. Univ. Of America Press, Washington 1997, 52-70.