



Neurociencia y Neuropolítica. Sugerencias para la educación moral. Adela Cortina. Tecnos. Madrid. 2011.

Lydia Feito

El nacimiento de la neuroética se sitúa en Mayo de 2002, en el contexto de un congreso titulado “Neuroética: esbozando un mapa del terreno”, realizado en San Francisco, y organizado por la Fundación Dana. Allí se dieron cita numerosos científicos y expertos de diversas disciplinas, preocupados todos ellos por el avance de las neurociencias y por el impacto que dichas investigaciones podrían tener en la sociedad. La definición adoptada fue «el estudio de las cuestiones éticas, legales y sociales que surgen cuando los descubrimientos científicos acerca del cerebro se llevan a la práctica médica, las interpretaciones legales y las políticas sanitarias y legales.» (Marcus, 2002: III)

Como ya ocurrió con otros ámbitos, como la genética, se plantea si la neuroética tiene el estatuto de una disciplina independiente, o es meramente una rama de la bioética. En buena medida, la clave de esta cuestión se vincula a la diferencia de abordaje en la neuroética: como análisis de los problemas éticos suscitados por las investigaciones y aplicaciones de las neurociencias, esto es, la ética de la neurociencia; o como conocimiento de las bases neuronales que subyacen a los procesos de evaluación y decisión moral, lo que ha dado en llamarse neurociencia de la ética.

Obviamente, los problemas éticos suscitados por las neurociencias son, en buena medida, similares a los que se plantean en otros terrenos de la bioética. Por ejemplo, si se debe o no informar de los hallazgos inesperados en una prueba de neuroimagen; cómo guardar la confidencialidad de los datos neurobiológicos; o si debemos ir más allá de los objetivos terapéuticos en las intervenciones neurológicas, tratando de mejorar rasgos funcionales no patológicos.

Sin embargo, hay otras cuestiones que parecen más novedosas y cualitativamente diferentes. Son éstas las que interesan a la autora de esta obra, pues plantean una pregunta fundamental: cuáles son las bases cerebrales de la conducta moral y, más aún, cuáles serían los fundamentos filosóficos de la obligación moral.

Cortina estructura su trabajo en cuatro partes: la primera dedicada a la neuroética, desde la que se llega a la pregunta por la posibilidad de una ética universal basada en el cerebro; una segunda parte en la que habla de la neuropolítica, planteando también aquí en qué medida nuestro cerebro puede condicionar el modo de organizar la convivencia democrática; la tercera aborda la cuestión de la libertad, frente al determinismo neurocientífico, sección de la obra en donde se hace más evidente el problema de considerar que el comportamiento de un individuo es un resultado causal de un determinado procesamiento cerebral –por tanto si hay alguna forma de determinación biológica de los comportamientos y si esto puede conllevar un cierto reduccionismo explicativo—; y la cuarta, a modo de conclusión, la importancia que tiene la educación como modo de configurar ese cerebro dotado de plasticidad.

Para realizar su reflexión, la autora adopta una sabia actitud socrática, que ella misma resume en el Prefacio de la obra: «lo más inteligente es tratar de conocer el propio yo y el mundo en que se integra, con la modestia de quien es consciente de que sabe bien poco en

cualquier caso y con la voluntad decidida de convertir los prejuicios en juicios razonados, cambiando lo que haga falta.»

El punto de partida es la hipótesis de algunos neurocientíficos, resumida así por Cortina: si se pudieran descubrir en el cerebro algunos códigos acuñados por la evolución, que pudieran explicar nuestro modo moral de conocer y obrar, entonces estos códigos permitirían fundamentar un tipo de ética que sería común a todos los seres humanos, precisamente por estar inscrita en el cerebro. Encontraríamos así una ética universal.

La propuesta es tentadora y ambiciosa, pero probablemente ingenua, desorientada y errónea. Especialmente en aquellos autores que, con presupuestos positivistas bastante trasnochados, considerarían que con una ética universal basada en la neurociencia, se podría dar al traste con las teorías éticas filosóficas o con las morales religiosas. Otros, más afinados, también buscan una ética universal desde las neurociencias, pero no consideran que puedan hallar sus contenidos, sino tan sólo la estructura moral universal que se modularía de forma diferente en cada cultura. Son propuestas mejor fundamentadas que no excluyen la filosofía.

Este segundo modo de abordar la cuestión, centrándose en una estructura moral común con base cerebral, es el que parece más adecuado a la autora. Sin embargo, su diagnóstico es negativo por la confusión ínsita en el proceso de explicación empleado: es evidente que es necesario un cerebro humano para realizar las tareas que, en su opinión, componen las dimensiones del mundo moral: sentirse obligado por las normas morales, captar valores morales, tener emociones y sentimientos de carácter moral, y desarrollar virtudes, esto es, disposiciones del carácter para alcanzar el bien moral. Ahora bien, fundamentar una ética en el cerebro significaría que existen determinados códigos en el cerebro que prescriben ciertas normas a seguir, indican qué valores o sentimientos son los adecuados moralmente y qué virtudes hay que desarrollar, y esto no es algo que la neurociencia pueda responder. Las condiciones que influyen en las acciones son también razones para actuar –utilizando el título de un conocido libro (Searle, 2000)— en un espacio social intersubjetivo.

Esto abre paso a la pregunta por cómo las bases neuronales de nuestra conducta nos preparan o nos condicionan para ciertas formas de organización política. En buena medida la clave parece residir en la existencia de una “gramática moral” que sería innata en los seres humanos, no con unos contenidos concretos, como quieren algunos autores, sino como una estructura que hace posible aprender el lenguaje moral y, por tanto, nos capacita para aprender a formular contenidos. Será a través de la educación y la cultura como se vayan guiando los contenidos, lo que explicaría la pluralidad de valores.

Sin embargo, existen algunas objeciones, que Cortina va analizando. Por ejemplo, el egoísmo y las conductas altruistas. Evolutivamente parecería haberse impuesto una conducta “maximizadora” para el grupo, esto es, actuar de modo que, incluso sufriendo un perjuicio personal (conducta presuntamente altruista), se logre un beneficio neto para el grupo. Frente a esta perspectiva, que sería la propia de un “*homo oeconomicus*”, existen razones para afirmar que nuestro cerebro es capaz de cooperación, está dotado de “reciprocidad fuerte”, definida por M. Hauser como «predisposición a cooperar con otros y castigar a quienes violan las normas de cooperación, con coste personal, aunque sea poco plausible esperar que dichos costes vayan a ser reembolsados por otros más adelante.» (Hauser, 2008: 112)

Se puede hablar, así, de un “*homo reciprocans*”, un hombre reciprocador, que estaría en la base del pacto social. Los miembros de un grupo se benefician de su adhesión a normas, desde una perspectiva no estrictamente egoísta, sino más bien estratégica, ya que la reciprocidad implica que los individuos cooperan esperando algo a cambio, aunque ese beneficio sea postergado. Esto supone que los humanos son capaces de aplazar la gratificación, proyectando hacia el futuro, y pueden basar su confianza en una norma social que regula las múltiples interacciones entre los individuos. Dicho de otro modo, la neurociencia

le daría la razón a la tradición contractualista. Por eso, la democracia deliberativa se mostraría, en opinión de Cortina, como la forma más adecuada de organización política.

Pero Cortina tiene mucho cuidado de no caer en la falacia naturalista, derivando un “debe” moral de un “es” fáctico. Descubrir que estamos dotados de un “mecanismo de reciprocidad” no implica que debamos hacerlo, que sea moralmente bueno, o que ésta sea la idea de justicia a defender. La descripción de los mecanismos cerebrales y evolutivos no genera normas morales. Por eso, se analizan con cuidado algunos de los retos que ofrece este planteamiento:

1) por qué deberíamos extender nuestra preocupación por los lejanos, cuando adaptativamente parecemos preparados para ocuparnos principalmente de los que pertenecen a nuestro grupo, por razones de supervivencia. La disposición a cooperar parece propia de grupos reducidos que, además, tienen que defenderse de las amenazas externas. Buena parte de los estudios que proponen dilemas morales personales e impersonales encuentran, precisamente, una mayor implicación emocional en las situaciones personales que parece apoyar esta idea de benevolencia con los próximos.

El problema se aborda desde la “teoría de la mente extendida” de N. Levy, según la cual la mente se extiende en el mundo, generando que los límites entre los agentes y sus contextos sean menos significativos de lo esperado y, por tanto, posibilitando una idea de benevolencia universal. Podremos observar en su propuesta cómo el equilibrio reflexivo de Rawls resuena como un bajo continuo, a pesar de que no se adopta acríticamente.

2) Si es necesaria la reciprocidad para la supervivencia, y si la relación recíproca es un mero mecanismo adaptativo “interesado” o algo que expresa una actitud moral. Para responder a esta cuestión resultan idóneos los estudios de M. Iacoboni en relación a las neuronas espejo, un mecanismo que, ante la percepción de una sensación de otro individuo, por ejemplo de dolor, permite a un sujeto una activación de los mismos circuitos neuronales que cuando siente su propio dolor. Esta es la base cerebral de la empatía y, en cierto modo, de la intersubjetividad. Las neuronas espejo nos permiten captar la mente de los otros, lo cual parece apoyar la idea de que somos individuos en relación.

Quizá aquí es donde esperaríamos encontrar una mayor justificación de la posición de la autora. En su perspectiva, el mecanismo de la empatía no sería suficiente para justificar el compromiso mutuo. A pesar de que muchos resultados de la neurociencia apoyan ese vínculo entre los individuos, en su opinión no es renunciable el reconocimiento recíproco de la igual dignidad como fundamento de una teoría de la justicia. No se renuncia, pues, a una teoría filosófica que explique la justicia, más allá de la mera lucha por la supervivencia. Tendremos que esperar un poco más adelante para encontrar los argumentos que apoyan estas afirmaciones, pero la preocupación subyacente es la posible reducción explicativa de los comportamientos morales.

Subyace a la mayor parte de los planteamientos de las neurociencias un componente determinista que Cortina cuestiona una y otra vez. Los reduccionismos son peligrosos. Una cosa es que pueda establecerse una relación entre funcionamiento cerebral y comportamiento, y otra muy diferente que haya una relación causa-efecto predeterminada y predecible. Son muchos los investigadores que están intentando subrayar la existencia de unos sustratos neurales para la conducta, pero alertando al mismo tiempo sobre la falsedad de las conclusiones precipitadas.

Sin embargo, continuamente aparecen publicaciones en las que se exhiben sin pudor conclusiones simplificadoras y reduccionistas sobre la relación entre cerebro y conducta. Un ejemplo reciente es el artículo publicado en el *Wall Street Journal* (27/28 de Abril, 2013) por el psiquiatra y neurocientífico Adrian Raine, en el que afirma que sería posible “identificar qué genes específicos promueven el comportamiento criminal”, apoyándose en resultados como el

enlace existente entre niveles bajos de actividad en las regiones prefrontales del cerebro y la psicopatía.

Es importante mantener la alerta y la precaución ante estas afirmaciones. Otra filósofa preocupada por la neurociencia, Patricia Churchland, refiriéndose a la posibilidad de prevenir los comportamientos criminales, comenta que sin duda existen genes determinantes para la microestructura del cerebro, enlazada a su vez a varios rasgos de personalidad y en consecuencia al comportamiento. La conexión entre el genoma y el comportamiento se ha demostrado más de una vez en estudios con gemelos, como también apunta Raine. Sin embargo, establecer una relación causal es extraordinariamente difícil, incluso en animales menos complejos que el ser humano, y para conductas conservadas y controladas por el cerebro como los ciclos de sueño. La relación entre genes y conducta es menos clara, sencilla y directa de lo que se nos quiere hacer creer. Los genes son parte de redes, y hay interacciones entre elementos de la red y su ambiente. Por eso, según afirma Churchland (Churchland, 2011), la relación causal entre un gen y ciertas estructuras del cerebro implicadas en el comportamiento agresivo es una vasta y elaborada red de elementos interactivos. Más aún, algunas de estas estructuras del cerebro responden al sistema de recompensas, el cual modula la probabilidad de que se dé un comportamiento agresivo hacia otros humanos en función de la sensibilidad a normas culturales. Además, la conexión puede entenderse no como un enlace al comportamiento criminal como tal, sino como un rasgo más general, tal como la susceptibilidad a la impulsividad en contextos que implican miedo o rabia.

Cortina profundiza en esta insistencia de las neurociencias en el determinismo, a través del problema de la libertad. Comentando el famoso experimento de B. Libet, que aparentemente mostraba cómo los procesos cerebrales inconscientes determinan las acciones conscientes sin que la voluntad desempeñe un papel causal, su conclusión es que hay toda una suerte de errores que llevan a hacer afirmaciones tan grandilocuentes como que la libertad no existe. Entre esos errores están la extrapolación de resultados realizados en situación artificial a las circunstancias reales, llenas de variables diferentes, pero también los presupuestos filosóficos falsos, como la consideración de la libertad como mera actuación indeterminada.

Su conclusión es que el método empírico debe ceñirse a los hechos que pueda experimentar, y al establecimiento de relaciones causa-efecto. Sin embargo, debe evitar hacer afirmaciones que exceden su ámbito, entrando en la metafísica, como por ejemplo que “todo está determinado causalmente”. En sus palabras: «no podemos probar objetivamente la existencia de la libertad porque, si existe, no es el método empírico de las ciencias el que nos permite llegar a ella. Sin embargo, lo que no puede hacer el científico es afirmar que la libertad no existe porque no puede probar su existencia haciendo uso de su método.»

La clave no está, probablemente, en el hecho constatado por Cortina de que nuestra vida social parte del supuesto de la libertad. Que buena parte de los derechos de las personas tengan como pilar fundamental la libertad, no quiere decir que no hayamos podido construir un edificio moral y político sobre la base de una ficción útil. Más bien, lo esencial es descubrir y aclarar que la noción de libertad no se enfrenta a la de causalidad, que las acciones pueden tener causas —condiciones—, pero lo que limita la libertad es la constricción, esto es, el hecho de no poder actuar de otro modo. Esta es la perspectiva de A. Ayer, y también, remontándonos al pasado, la de Aristóteles, al distinguir entre acciones voluntarias e involuntarias.

Todo esto conduce a una conclusión esencial: existen condiciones para la libertad. La cultura, la educación, las normas y prácticas sociales son esenciales para la configuración del cerebro, cuya plasticidad lo hace susceptible de modificación. Y esto ciertamente no es incompatible con la existencia de unas bases neuronales para nuestros pensamientos y emociones. La clave, entonces, para las neurociencias, reside en intentar explicar no ya la libertad, sino cómo es posible que las razones, que son mentales, puedan influir en la conducta

de los seres humanos –aunque no la determinen necesariamente— a través de procesos cerebrales.

Las razones son aquello con lo que los sujetos eligen, haciendo prevalecer una opción frente a otra en situaciones de conflicto. Esas razones para actuar, mencionadas anteriormente, influyen en nuestras actuaciones, lo que permite asegurar, según Cortina, que la experiencia de la libertad es racional. Se trata de acciones autoformativas, en expresión de R.H. Kane. Los humanos son responsables, al menos en parte, de las acciones autoformativas que haya realizado en el pasado y, a partir de las cuales, haya ido configurando una cierta “personalidad”, un modo de actuar, que condicionará después sus acciones futuras. Por eso es esencial la educación.

De hecho, las normas vigentes en una sociedad, los valores que se promuevan, tienen influencia real en que sucedan ciertas cosas y no otras. Porque normas y valores no sólo prescriben las acciones, sino que las promueven o contribuyen a que se den. Educar con razones vinculadas a emociones es, pues, algo que puede contribuir a que lo biológicamente adaptativo se convierta en lo deseable, que no sólo tengamos comportamientos de reciprocidad, sino que incluyamos en nuestras sociedades una idea de justicia, y es, también, lo que puede formar en la autonomía.

Una gran reflexión, realizada desde una profusa información sobre los estudios de las neurociencias, que, analizando cada objeción, llega a una conclusión esencial para el mundo contemporáneo. Un gran ejercicio filosófico que merece la pena leer.

Bibliografía

- Churchland, P. (2011) *Braintrust: what Neuroscience Tells us About Morality*. Princeton University Press.
- Hauser, M. (2008) *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Paidós. Barcelona.
- Marcus, S.J. (2002) *Neuroethics: Mapping the Field. Conference Proceedings*. The Dana Press. Nueva York.
- Searle, J. (1999) *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. Nobel. Oviedo.