

PATRICIA CHURCHLAND Y ADELA CORTINA: DOS VERSIONES RIVALES DE LA NEUROÉTICA

PATRICIA CHURCHLAND AND ADELA CORTINA: TWO RIVAL VERSIONS OF NEUROETHICS

PEDRO JESÚS PÉREZ ZAFRILLA

Universidad de Valencia, SPAIN

p.jesus.perez@uv.es

<https://orcid.org/0000-0002-3293-708X>

Abstract. This article aims to confront two conceptions of neuroethics developed by two philosophers: Patricia Churchland and Adela Cortina. Firstly, Churchland's neuroethical proposal, of a naturalistic nature, is presented. Churchland argues that morality derives from the social feelings developed by animals and related to care and cooperation with others. Against this approach, Cortina's neuroethical theory is presented. The Spanish philosopher proposes a conception of neuroethics that integrates emotion within rationality, in light of the discoveries made by neuroscience. To achieve this, Cortina defends an ethic of cordial reason and a communicative democracy. Furthermore, Cortina criticizes reductionism and the methodological errors of neuroscience in its attempt to explain the moral phenomenon. Finally, Cortina's criticisms of Churchland's naturalistic approach are analyzed.

Keywords: neuroethics • Patricia Churchland • Adela Cortina • attachment • cordial reason

RECEIVED: 12/12/2024

ACCEPTED: 18/06/2025

Introducción

Este artículo tiene como objetivo realizar una revisión crítica de la propuesta neurética de Patricia Churchland. Para ello se contrapondrá la teoría de Churchland sobre la moral con la teoría neuroética de otra filósofa, la española Adela Cortina. Ambas filósofas representan, a mi parecer, dos versiones bien diferenciadas de la neuroética. Mientras Churchland se adhiere a la corriente naturalista imperante dentro de esta disciplina, Adela Cortina, al frente de la Escuela de Valencia, desarrolla una propuesta de neuroética y neuropolítica propia. Cortina recoge los aspectos positivos que el conocimiento neurocientífico aporta sobre la formación del juicio moral. Sin embargo, reivindica la autonomía del fenómeno moral respecto de las tesis naturalistas. Además, Adela Cortina dedica algunos de sus trabajos a rebatir los planteamientos de Churchland sobre la moral.

Por ese motivo, contraponer los planteamientos de ambas filósofas sobre la neuroética ayuda a entender las limitaciones que el naturalismo arroja para la comprensión del fenómeno moral. También permite reivindicar una noción de neuroética más



abierta a los planteamientos que desde la filosofía se están haciendo para integrar la razón y la emoción.

En primer lugar, expongo los elementos característicos de la propuesta de Churchland sobre la moral. Seguidamente desarrollo la teoría neuroética de Adela Cortina tomando como base su idea de razón cordial. En tercer lugar, expongo las críticas de Adela Cortina al naturalismo y a Churchland en particular. Ello me permitirá, finalmente, profundizar en otras limitaciones de la propuesta naturalista de Churchland y su incompreensión del fenómeno moral.

1. La moralidad en Patricia Churchland

1.1. Churchland, precursora de la neuroética

Patricia Churchland ocupa un lugar destacado dentro de la neuroética, por dos motivos principales. El primero es que esta filósofa fue pionera al proponer ya en su libro *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, de 1986, un intento de conciliar la reflexión filosófica con los avances que las neurociencias estaban produciendo entonces sobre el conocimiento de nuestro cerebro. Aunque esta obra estaba dedicada más en concreto a la filosofía de la mente y no a la moral, ya en ella se configura el *leitmotiv* que acompaña a la reflexión neuroética desarrollada en las décadas posteriores, cuando los avances de las técnicas de neuroimagen producidos en los años noventa den lugar a la explosión de las diferentes disciplinas neuro en los años 2.000: si los fenómenos de la conciencia, y, como se dirá más adelante, los diferentes ámbitos de la acción humana, tienen como base el comportamiento neuronal, conocer cómo funciona el cerebro gracias a la técnicas de neuroimagen nos revelará la forma correcta de filosofar sobre la relación mente-cerebro así como sobre otros ámbitos del comportamiento humano, entre ellos la moral (Churchland 1986). Desarrollar estas tesis en plenos años ochenta hace de Churchland un referente en el campo de los estudios sobre lo neuro, más allá de las críticas que, cuarenta años después, se puedan hacer a sus planteamientos en filosofía de la mente y que seguro ocupan a otros autores de este volumen monográfico.

Pero no solo eso. Churchland, además, fue pionera también en la introducción del término “neuroética” (Bonete 2010). Ciertamente, su origen se remonta a Anneliese Pontius (1973) en el título de un artículo sobre los recién nacidos. Más adelante, lo empleó Cranfort (1983) en un trabajo sobre el papel del neuroeticista en los comités de ética. Pero justo después, Patricia Churchland (1991) emplea el término “neuroética” en un trabajo que se puede considerar precursor de las dos dimensiones que adquirió la neuroética en las décadas posteriores: la neurociencia de la ética y la ética de la neurociencia (Roskies, 2002). Por lo que hace a la ciencia de la neuroética, en ese trabajo Churchland defiende, por un lado, la tesis central de su planteamiento

to neuroético que desarrollará en trabajos posteriores: el rechazo a fundar la moral en teorías y conceptos abstractos, y, en particular, en entidades sobrenaturales y su apuesta por fundar la moral en la neuroquímica cerebral que da lugar a los sentimientos morales. Por otro lado, Churchland desarrolla diversas cuestiones relativas a la ética de la neurociencia en relación con la experimentación humana. Finalmente, en este trabajo Churchland hace patente también el enfoque ilustrado que acompaña a su propuesta teórica: si las ciencias son, como eran para los ilustrados, la vanguardia del progreso moral, entonces la filosofía, y la ética en particular, debe tomar como referente de su reflexión el horizonte marcado por el avance científico en el conocimiento del cerebro, al ser ese órgano el que dirige nuestro comportamiento social y moral. Este es un supuesto heurístico clave para acercarnos al pensamiento de Churchland.

Una vez señalada la relevancia de Churchland como precursora de la neuroética, en la siguiente sección expondré las tesis centrales de esta filósofa sobre la moral.

1.2. La moral en Patricia Churchland

La concepción que Churchland tiene sobre la moral se enmarca en el enfoque naturalista imperante en la neuroética como disciplina. Como la propia autora confiesa a lo largo de su obra (Churchland 1986, 2002, 2011), el avance de las neurociencias en las últimas décadas del siglo XX ha facilitado un conocimiento sobre el funcionamiento cerebral que nos permite tener unas certezas sobre la naturaleza humana. Esta es una idea muy extendida en la neuroética. Diferentes autores provenientes de las ciencias cognitivas, biología evolutiva, la neuropsicología, neurolingüística, psicología evolucionista, etc. . . creen encontrar en los métodos experimentales aplicados sobre el cerebro el conocimiento seguro sobre la moralidad. Frente a la pluralidad de teorías éticas que arrojan resultados contradictorios, el método experimental aplicado sobre el cerebro aporta certezas evidentes sobre el fenómeno de la moral. Efectivamente, dado que el comportamiento humano tiene como base el funcionamiento cerebral y, como las técnicas de neuroimagen permiten ahora conocer ese funcionamiento en tiempo real, las discrepancias teóricas sobre la naturaleza de la moralidad habidas entre los filósofos a lo largo de la historia quedarán por fin resueltas (Cortina 2010a).

Este enfoque naturalista es compartido por autores como Gazzaniga (2005) y Mora (2007), quienes proponen la existencia de unos códigos morales universales presentes en el cerebro y desarrollados en el periodo evolutivo. También Hauser (2006) defiende la existencia de una “gramática moral universal” presente en el cerebro y que toma diferentes contenidos según el entorno social de los sujetos. En un ámbito más limitado, los psicólogos Greene (2012) y Haidt (2012) apelan a la existencia de dos procesos psicológicos con base cerebral para explicar diferentes juicios morales, unos más intuitivos y otros más cognitivos y reflexivos. Pero lo más sorprendente

es que este enfoque naturalista ha sido propugnado también desde la filosofía por autores poco sospechosos, como Habermas (2006), quien defiende un “naturalismo blando”.¹ Pues bien, fue Patricia Churchland precisamente una autora precursora de este enfoque naturalista dentro de la filosofía.

El embelesamiento que el paradigma naturalista causó en la filosofía se debe a la fascinación que la filosofía viene manteniendo desde la Ilustración por la relevancia que el avance científico en el conocimiento sobre el cerebro arroja para nuestra comprensión sobre la naturaleza humana. Esta fascinación se observa ya en Churchland en *Neurophilosophy* en relación con la filosofía de la mente y, en el campo de la moral lo mostrará principalmente en *Braintrust*.

Efectivamente, para Churchland (2011) las concepciones de moralidad que se asientan en el uso de la razón, el lenguaje o la obediencia a normas son demasiado restrictivas. Si la moral se reduce a cumplir normas y se articula en torno a conceptos teóricos como “dignidad”, resultará una noción demasiado restrictiva, limitada a los humanos, que, y esto es lo importante, no será compatible con los descubrimientos que las neurociencias han hecho sobre el comportamiento moral. Por ese motivo, si queremos tener una noción adecuada de la moral, deberá ser compatible con los avances de las técnicas de neuroimagen. Esto llevó a Churchland a buscar una noción alternativa de la moral, basada en las emociones derivadas del comportamiento cerebral, en particular las relativas al cuidado, de uno mismo y de los cercanos.

En este sentido, Churchland busca en su teoría neuroética articular las bases neuroquímicas de la moralidad que compartimos con los mamíferos. Para ello Churchland enmarca la moral dentro de los comportamientos sociales que compartimos con los mamíferos. Conociendo los fundamentos de la sociabilidad de los mamíferos, radicados en el cerebro, podremos conocer el fundamento cerebral de la moralidad humana, que se aplica a contextos y funciones mucho más complejos (Churchland 2014).

Así, para Churchland (2011) la moral se articula en un esquema cuatripartito relativo al comportamiento social formado por procesos cerebrales entrelazados: 1) *el cuidado* (basado en el vínculo con los próximos y su bienestar); 2) *el reconocimiento de estados mentales de otros* (basado en el beneficio de predecir el comportamiento de otros); 3) *la resolución de problemas en el contexto social* (cómo debemos distribuir bienes escasos y castigar a los gorriones); y 4) *el aprendizaje de prácticas sociales* (por refuerzo positivo o negativo, imitación y prueba y error).

De estos cuatro pilares el elemento más básico es el cuidado. Churchland (2011) parte de la idea de que el cerebro tiene una preocupación elemental por el autocuidado, basado en la autopreservación. Como resulta evidente, un cerebro que no buscara la preservación mediante el alimento y el cobijo, así como la reproducción, no sobreviviría. Por ese motivo, la configuración genética del cerebro de los seres vivos llevó a buscar la autopreservación, ya que sólo se reproducían los sujetos que

priorizaban la autopreservación sobre la autodestrucción.

Pero en muchas especies animales, especialmente en los mamíferos, el cerebro se configuró para buscar también el cuidado de otros, comenzando por las crías. El gestar en su vientre a las crías hizo al cerebro femenino desarrollar disposiciones al cuidado de sus crías (alimentarse más, dar de mamar, cuidar). A ello contribuyeron neuropéptidos como la oxitocina y la vasopresina (Churchland 2011). La oxitocina impulsa el sentimiento de apego hacia las crías, generando placer en la madre y la cría al estar juntas y estrés en la madre al sentir la separación de la cría o al escuchar sus llantos reclamando cuidado. La oxitocina y el sentimiento de apego que genera, estarían, así, a la base de la extensión del cuidado de uno mismo a los otros: las crías y los cercanos, ampliándose ese círculo de forma concéntrica. De esta forma también, los sentimientos de placer y dolor se modificaron para sentirlos también en relación con el bienestar de los otros. Por ese motivo, como los animales son capaces de cuidar, la moral sería extensiva también a los animales y no exclusiva de los humanos, aunque Churchland (2011) contempla la diferencia de grados de moralidad en función de la complejidad del contexto ecológico y la configuración neuronal.

De este modo, la liberación de oxitocina en contextos sociales más complejos ayudó también a fomentar la cooperación, el apego y la resolución conjunta de problemas. De hecho, los experimentos realizados, según Churchland (2011), muestran cómo administrar oxitocina hace a las personas más cooperadoras. Por ese motivo, la coevolución genética y social hizo que, gracias a la extensión del apego propiciado por la oxitocina, los humanos pudieran desarrollar formas de sociabilidad y cooperación más complejas. Así, la oxitocina fomenta la confianza entre grupos de individuos amplios, más allá del vínculo materno.

El segundo componente de la moralidad es la atribución de estados mentales a otros. Reconocer los propósitos de otros es fundamental para predecir sus comportamientos y actuar en consecuencia, así como para elaborar proyectos comunes. Este componente sería favorecido por las neuronas espejo descubiertas por Iacoboni. No obstante, la propia Churchland (2011) reconoce que la base científica de las neuronas espejo es aún escasa y que debe profundizarse más en su investigación.

Finalmente, la configuración neurobiológica de los sentimientos de placer y dolor en el contexto social fomentan también el aprendizaje mediante el refuerzo positivo o negativo (Churchland 2011, 2014). El premio y castigo recibidos desde pequeños enseñan a los niños los valores propios del grupo y el valor de la cooperación. La necesidad de aceptación dentro del grupo para sobrevivir lleva también a los individuos desde niños a reconocer los beneficios de la pertenencia grupal y a desarrollar los hábitos que cultivan las virtudes sociales de la honestidad, la veracidad, etc. . . , así como también las excepciones a esas mismas normas morales. De ahí precisamente que, como los contenidos morales no son universales en todas las culturas (acepta-

ción de los sacrificios humanos o la antropofagia) la universalidad de la moral tenga que buscarse en los sentimientos de cuidado fomentados por la neuroquímica cerebral que compartimos con los animales.

Así pues, para Churchland la moral se articula sobre los sentimientos de vínculo y apego a los cercanos, sentimientos impulsados por la configuración neuronal de nuestro cerebro y cultivados por los sentimientos de placer y dolor en el marco de la convivencia social. Ahí radica el fundamento naturalista de la propuesta neuroética de Churchland, en la línea de lo defendido por otros autores en años posteriores.

2. El giro cordial de Adela Cortina

La filósofa española Adela Cortina es la fundadora de la Escuela de Valencia. A lo largo de su magisterio ha abordado diferentes cuestiones relativas a la fundamentación de la ética, las éticas aplicadas, la filosofía política, la sociedad civil y la teoría de la democracia. Entre sus aportaciones a la historia del pensamiento cabe destacar la ética de mínimos y máximos, la ética de la razón cordial, su democracia comunicativa y el concepto de aporofobia.

Más concretamente en el campo de la neuroética y la neuropolítica, Adela Cortina ha liderado desde la Escuela de Valencia un enfoque propio, que se distancia en gran medida del paradigma naturalista imperante en esta disciplina. Esto es lo que hace precisamente a la propuesta neuroética de la Escuela de Valencia, y de Adela Cortina en particular, especialmente valiosa. En esta sección expondré los elementos característicos de la propuesta neuroética de Adela Cortina, que ha sido continuada por algunos de sus discípulos (Pérez Zafrilla 2013, 2021, 2022; Codina Felip 2015; Richart Piqueras 2018).

Para comprender mejor la propuesta neuroética de Adela Cortina conviene ubicarla en su trayectoria intelectual. En el pensamiento de Adela Cortina se pueden establecer dos periodos bien diferenciados: el primero abarca de los años ochenta a los años noventa. Durante este periodo está fuertemente influida por la *Ética del discurso* de Apel y Habermas, con quienes colaboró estrechamente. En estas dos décadas su preocupación principal es la fundamentación de la ética, las éticas aplicadas y la teoría de la ciudadanía y la democracia. De este periodo cabe resaltar *Ética mínima* (1986); *Ética sin moral* (1990); *Ética aplicada y democracia radical* (1993) y *Hasta un pueblo de demonios* (1998).

Sin embargo, en los años 2.000 tiene lugar el “giro cordial” de su pensamiento. Desde entonces Cortina otorga un mayor peso a las emociones en los campos de la ética y la política. Ahora categorías como vínculo originario y el reconocimiento recíproco adquieren un mayor protagonismo. De este periodo son sus propuestas de la ética de la razón cordial, la democracia comunicativa y la aporofobia.

Si bien el giro cordial arranca con la publicación de *Alianza y contrato* en 2001, ese giro cordial recibió un impulso fundamental gracias a la relevancia que el estudio de la neuroética tuvo en el pensamiento de esta filósofa a comienzos del presente siglo. Prueba de ello es que la propia Adela Cortina lideró desde 2007 hasta su jubilación en 2017 cuatro proyectos plurianuales de investigación dedicados al estudio de la neuroética y la neuropolítica en el marco de la Escuela de Valencia. Fruto del estudio profundo de la neuroética durante más de una década resultaron obras clave en las que se desarrolla su giro cordial: *Ética de la razón cordial* (2007), *Justicia cordial* (2010), *Neuroética y neuropolítica* (2011) o *Aporofobia, el rechazo al pobre* (2017).² Por tanto, no puede entenderse la evolución del pensamiento de la filósofa valenciana sin atender a su contribución al desarrollo de la neuroética. Así pues, resulta del todo necesario clarificar la concepción de neuroética que elabora Adela Cortina y, con ella, la Escuela de Valencia.

3. La neuroética según Adela Cortina

3.1. Críticas al naturalismo hegemónico

Adela Cortina en *Neuroética y neuropolítica* y en otros trabajos (Cortina 2010a 2010b, 2013, 2016; Cortina y Conill 2019) elabora una propuesta neuroética original que rivaliza con el paradigma naturalista hegemónico dentro de esa disciplina. De hecho, la teoría neuroética de la filósofa valenciana no puede entenderse si no es en respuesta a ese modelo naturalista.

La propuesta neuroética de Adela Cortina y la Escuela de Valencia tiene dos componentes fundamentales: uno de crítica al modelo naturalista hegemónico. El otro elemento es de carácter propositivo centrado en la reivindicación de la dimensión emocional de la razón. Comenzaré desgranando el primero.

Cortina (2011) define la neuroética como la reflexión interdisciplinar llevada a cabo por profesionales de las ciencias cognitivas, la psicología, neurolingüística, el derecho o la filosofía sobre el impacto que los avances de las neurociencias tienen sobre nuestra comprensión de la moral. Sin embargo, Cortina advierte que esta disciplina, en lugar de ser un espacio abierto a la discusión interdisciplinar, se ha convertido en poco tiempo en un coto vedado de neurocientíficos para hablar sobre la moral sin contar con el parecer de los filósofos. Ello ha conducido a que, por un lado, desde la neurociencia se elaboren aproximaciones experimentales sobre la moral que derivan en teorías colonizadoras del mundo moral de carácter reduccionista (Cortina 2010a). Pero, al mismo tiempo, desde la filosofía se ha adoptado una actitud subalterna como meros glosadores de los planteamientos de estos neurocientíficos sin cuestionar su legitimidad para abordar con propiedad el fenómeno moral. Esta es precisamente la actitud que adopta Churchland.

Por ese motivo, Cortina enarbola una posición de crítica a los planteamientos colonizadores de la neurociencia sobre la moral. Para ello denuncia las carencias metodológicas y las pretensiones desmedidas de los neurocientíficos en sus trabajos (Cortina 2010a, 2011, 2016). Aquí recogeré algunas de esas críticas. Así, por ejemplo, critica a autores como Gazzaniga (2006) o Hauser (2008) sus pretensiones de articular una moral universal basada en códigos emocionales forjados por la evolución, como la ayuda a los cercanos. Esta moral universal basada en el cerebro sería, en primer lugar, una forma de falacia naturalista, al querer pasar del “es” cerebral al “debe” moral. Porque si bien es cierto que tenemos la tendencia a favorecer a los cercanos como forma de garantizar nuestra supervivencia, esa tendencia deriva en comportamientos poco éticos como el nepotismo. Por lo tanto, las tendencias cultivadas por la evolución no se corresponden necesariamente con la moral (Cortina 2010a).

Otros autores, como Haidt (2019), han intentado salvar esa falacia naturalista y, basándose en la teoría de la evolución de grupos, ya presente en Darwin, han asimilado la moral con la cooperación y la cohesión grupal que reducen el egoísmo de los individuos. La conciencia moral sería aquí la facultad de cálculo que lleva a los individuos a actuar del modo prudente para evitar el reproche del grupo (Alexander, 1987). Sin embargo, Cortina (2011) reprocha a este enfoque grupalista su reducción de la moral a principios hipotéticos de sagacidad. Además, esta postura deja sin explicar cómo hay disidentes a lo largo de la historia, como Antígona, que han defendido una posición moral que contraviene la normativa social que les garantizaba la supervivencia. Es más, tampoco explica esta postura los innovadores morales como Jesús de Nazaret. Para Cortina, por tanto, la neuroética naturalista quiere reducir, sin éxito, la moral a la conducta socialmente establecida (Cortina 2016).

Pero Cortina (2011) va más allá y denuncia cómo los planteamientos naturalistas no sólo son reduccionistas, sino que cometen errores metodológicos notables al pretender abordar el fenómeno moral sin el debido rigor. Así, por ejemplo, señala el error flagrante que comete la teoría del procesamiento dual del juicio moral con relación al juicio de carácter intuitivo. Aquí el ejemplo evidente es el intuicionismo social de Haidt (2012). Para éste la mayoría de los juicios morales son intuitivos, es decir, no conscientes ni reflexivos. El sujeto es consciente de los juicios que realiza, pero no del modo como los lleva a cabo. En este sentido, los razonamientos que el sujeto hace para justificar sus juicios son racionalizaciones *post hoc* que el sujeto aprende heterónomamente en sociedad. Se produce, así, una desconexión entre los juicios y el razonamiento. La prueba de esta desconexión estaría en que cuando a un sujeto se le presenta un dilema moral como el incesto entre hermanos que tienen sexo con protección, el sujeto responde que ese acto es inmoral porque podrían tener un hijo con discapacidad psíquica. Pero, asombrosamente, cuando al sujeto se le aclara que su razonamiento no encaja con el caso presentado, el sujeto, en lugar de admitir el

error y rectificar su juicio (como haría si el juicio tuviera una base racional) reconoce que sigue pensando que el acto es inmoral pero no sabe por qué. De ahí que Haidt defienda que los juicios son en la mayoría de los casos intuitivos.

Este enfoque intuicionista del juicio moral, afirma Cortina (2011), provoca una “esquizofrenia moral”: el sujeto realiza unos juicios impulsados por emociones y luego viene la razón a justificarlos con unas razones construidas *a posteriori*. Si este fuera el caso, la racionalidad humana estaría seriamente comprometida, ya que nuestros juicios estarían impulsados por intuiciones y nuestra razón sería una esclava de las pasiones. Pero, como acertadamente señala Cortina, este enfoque es completamente errado porque reduce el juicio moral a la concatenación de procesos psicológicos presentes en el proceso de juzgar moralmente. Pero, así como la libertad no se puede medir en los milisegundos en que se toma la decisión de apretar un botón, como erróneamente creía Libet, el juicio moral tampoco se reduce a una concatenación de procesos psicológicos. En el juicio moral intervienen otros aspectos no medidos por los neurocientíficos en el escáner cerebral, como la atribución de intencionalidad según el contexto del caso.

Esto nos enlaza con una última crítica a resaltar de Cortina (2011) a la neuroética naturalista. Los neurocientíficos en realidad están confundiendo las bases de la moral con los fundamentos de la moral. Nadie puede negar que las redes neuronales estén a la base del comportamiento moral y que su activación cause los juicios y actos morales. Pero el cerebro no es más que una base del comportamiento moral, una condición necesaria, sí, pero no suficiente. Por eso no se puede reducir la base de la moral al fundamento. Hacerlo representa un salto injustificado que desde la ética no se puede consentir. Porque el fundamento de la moralidad es una cuestión sobre la que deben discutir con autoridad los filósofos, en diálogo con otras disciplinas. Pero no puede ser ese el ámbito de decisión de los neurocientíficos.

En todo caso, Cortina no hace solo reproches a los neurocientíficos. También reconoce el aporte que el desarrollo de las neurociencias, en esa neurociencia de la ética, ha aportado a la reflexión filosófica. Esto nos conecta ya con la vertiente propositiva de la neuroética de Adela Cortina.

3.2. La razón cordial

Cortina y su equipo adoptan un enfoque hermenéutico mediante el que tratan de averiguar qué aspectos de esa neurociencia de la ética pueden ser relevantes para la filosofía. En este sentido, Cortina (2010a, 2011) reconoce que la neurociencia, con los descubrimientos de Trivers, Damasio, Haidt, Greene y otros autores, ha puesto de manifiesto el protagonismo que adquiere la emoción en el mundo moral. Es decir, que la continua pugna de razón y emoción en la ética carece de sentido. El juicio moral no es abstracto ni aséptico, sino que está preñado de emoción.

Ahora bien, para Cortina (2011) reconocer e integrar en la reflexión filosófica el papel de las emociones en el mundo moral y político no debe llevar a caer en el naturalismo, como hace Churchland. Reconocer el papel de la emoción en la valoración moral no puede llevar a considerar la razón como una facultad demasiado estrecha para comprender la moralidad, en el sentido de Churchland. Porque entonces se perpetuaría esa separación errónea entre razón y emoción. El naturalismo es una renuncia a poder integrar razón y emoción.

En este sentido, el proyecto de Cortina va en la dirección contraria al naturalismo. Ella busca integrar razón y emoción. Porque reconocer la importancia de la emoción no debe llevar a renunciar a la razón. La neuroética de Cortina (2011) es integradora de razón y emoción. De ahí precisamente, su propuesta de ética de la razón cordial en la disciplina de la ética. Esta ética de razón cordial ya en su mismo nombre reivindica el papel de la emoción dentro de la racionalidad, frente a otros enfoques excluyentes, ya sean naturalistas o racionalistas. Ese protagonismo de la emoción dentro de la moral Cortina lo desgana en aspectos como los siguientes:

En primer lugar, no podemos juzgar moralmente sin emociones morales como la compasión o la indignación (Cortina 2007, 2011). Efectivamente, son emociones como la indignación o la compasión las que nos descubren territorios de injusticia. Buena prueba de ello es el juego del ultimátum empleado por los neurocientíficos. En ese juego el juicio meramente racional basado en el cálculo de costes y beneficios llevaría a los sujetos a aceptar cualquier oferta por pequeña que fuera, pues ganar 1€ sería mejor que quedarse sin nada. Sin embargo, los estudios muestran un hecho curioso. Los estudios realizados con monos reflejan que éstos aceptan cualquier reparto de comida (Tomasello 2010). Por contra, las personas rechazan las ofertas inferiores al 30% del dinero, ya que las consideran humillantes. Como resulta obvio, ese rechazo no viene impulsado por la razón calculadora, sino por el sentimiento de indignación. Por lo tanto, la propuesta neuroética de Cortina pasa por integrar esas emociones morales dentro de la racionalidad.

A este respecto precisamente también Churchland aborda en *Braintrust* ese juego del ultimátum. Pero lo hace para mostrar que los sujetos que reciben oxitocina son más generosos que el grupo control. Con ello quiere mostrar que en la base del comportamiento ético están los circuitos neuronales que segregan la oxitocina junto a otras proteínas. Sin embargo, el enfoque de Cortina es el contrario. La filósofa española utiliza el juego del ultimátum para reivindicar el papel de la emoción dentro de la racionalidad.

Otro aspecto que apunta Cortina (2007) como clave en la valoración moral es la capacidad para apreciar valores. Las neurociencias nos enseñan cómo la valoración moral radica en la facultad de valorar, que tiene una base neuronal. Por eso las personas que tienen dañadas ciertas partes del cerebro pierden la capacidad de valorar y actuar moralmente, como señala Damasio (2013). Pero, de nuevo, que la facultad

de valorar moralmente tenga una raíz neuronal y emocional no lleva a Cortina a defender posturas naturalistas. Al contrario, Cortina se apoya en estas tesis neuroéticas para reivindicar el papel de la emoción en el juicio moral. Sin una disposición emocional al reconocimiento del otro como igual y sin una disposición emocional a compadecerse por el sufrimiento del otro no es posible captar la injusticia de la realidad (Cortina, 2007). Además, esa disposición emocional, de base neuronal, se puede cultivar y educar socialmente.

En tercer lugar, Cortina (2011) subraya el carácter racional de las emociones morales. Las emociones de culpa o indignación son emociones morales precisamente porque cuentan con una estructura racional. Para Cortina las emociones morales lo son por dos motivos: el primero, porque presuponen la existencia de una expectativa de buena voluntad ente las personas. Segundo, presuponen una relación de reciprocidad de carácter impersonal entre los sujetos. Así, sentimos culpa cuando sentimos que hemos violado una expectativa de buena voluntad que otros habían depositado en nosotros, y nos indignamos cuando sentimos que otras personas han violado la expectativa de buena voluntad que un tercero había depositado en ellas.

En el plano político la ética de la razón cordial se plasma en la propuesta de la democracia comunicativa (Cortina 2010b, 2013b). Esta es la propuesta de democracia deliberativa desarrollada por Adela Cortina precisamente con el objetivo de salvar las carencias emocionales que padece la ética discursiva de Apel y Habermas. Para Cortina la ética discursiva tenía un déficit emocional debido al carácter excesivamente racionalista de su planteamiento, basado en términos como “condiciones de simetría”, “situación ideal de habla” o “pretensiones de validez”. Cortina, en primer lugar, defiende que a las pretensiones de validez de la comunicación enunciadas por Apel y Habermas habría que añadir una más: la pretensión de reconocimiento recíproco. Porque en el acto de habla, al iniciar un diálogo con otro se presupone la existencia de un vínculo originario en el que se reconoce un vínculo comunicativo y, por tanto, la necesidad de estrechar lazos y llegar a acuerdos. Porque la política no se forma desde individuos aislados que interactúan, sino desde un “nosotros argumentamos” formado por sujetos que se reconocen como interlocutores válidos (Cortina 2010b). En esa democracia comunicativa ocupa también un lugar central la buena retórica, esa que apela a las emociones para conectar con el interlocutor y llegar a acuerdos con él, no para manipularle (Cortina, 2013b).

Ahora bien, el contraste de posiciones neuroéticas de Cortina y Churchland resulta de especial utilidad, ya que precisamente, Cortina realiza una serie de críticas a Churchland. En la última sección desgranaré y ampliaré desde mi perspectiva esas críticas.

4. Críticas al naturalismo de Churchland

La tesis de Churchland de que la moral se basa en el sentimiento de apego y el cuidado de los cercanos impulsado por los genes y sustancias como la oxitocina liberada por el cerebro se enfrenta, según Cortina y Conill (2019), a tres críticas:

La primera es que ese apego a los cercanos, favorecido y cultivado en nuestro cerebro, no está garantizado que pueda extenderse universalmente hasta conformar una simpatía universal con todos los seres humanos. Al igual que sucede con la tesis de la mente extendida de Levi (2007), no hay ninguna evidencia de que la simpatía parroquial pueda convertirse en universal. Prueba de ello es que incluso otros autores, algunos compañeros de departamento de Levi en Oxford como Persson y Savulescu (2011) propugnan la biomejora moral de las personas mediante la medicación. Quizá, si es necesario suministrar oxitocina para hacer a la gente más generosa es porque de por sí el contexto ecológico no da para extender el influjo de la oxitocina producida de forma natural.

En segundo lugar, Cortina y Conill critican que Churchland y otros naturalistas caen en una contradicción flagrante. Pretenden fundar la moral en datos empíricos sobre tendencias neurobiológicas acuñadas en nuestro cerebro por la evolución y los genes, como el cuidado de los cercanos. Estas ideas del cuidado y la cooperación con los cercanos encajan bien con principios éticos como la solidaridad y la ayuda mutua. Si bien estos autores, como decía arriba, reconocen que estos impulsos biológicos no llevan, por ahora, más allá de la ayuda a los cercanos, confían que, en un futuro, se pueda dar el salto a una solidaridad universal acorde con los principios éticos universalistas de nuestra cultura posconvencional. Pero este argumento, además de conllevar un salto injustificado, encierra una contradicción. Porque atribuir a la biología o a la oxitocina la capacidad de fomentar una solidaridad universal presupone una idea ética, la de dignidad de todo ser humano merecedor de respeto y ayuda, que no está incardinada en la biología. Porque, así como no hay un gen para aprender a leer, tampoco lo hay para promulgar los derechos humanos. Esto es algo que la propia Churchland (2011) reconoce. Pero, como veíamos arriba, esperar que el contexto ecológico fomente en nuestra biología la solidaridad universal no sólo es iluso. Además, supone reconocer que hacer neuroética requiere emplear conceptos que van más allá de la biología y la neurociencia. Por tanto, como defiende Cortina, la neuroética requiere de un mayor protagonismo de los filósofos para exigir emplear los conceptos éticos con una mayor rigurosidad.

Es más, la propia renuncia de Churchland (2011) a recurrir a conceptos “sobrenaturales” para explicar la moral y reducir ésta a la neuroquímica es un error. Churchland establece con ello una falsa dicotomía entre lo “natural”, entendido como la base neuroquímica del comportamiento moral y lo “sobrenatural”, relativo a una noción de la racionalidad pura separada del fundamento neurocerebral que, en última

instancia, debería tener un origen divino (Churchland 2014). Como si no reducir la moral a los sentimientos naturales de apego supusiera, en última instancia, defender una especie de teísmo. Este es un supuesto completamente errado asentado en un falso dilema. Porque no reducir la moral a los sentimientos sociales no supone abrazar lo “sobrenatural”, entendido como lo esotérico. La moral no se reduce a lo natural porque los valores morales, como la dignidad, no se explican por, ni se derivan de la biología. Pero la moral tampoco es “sobrenatural”. La moral es una dimensión más del ser humano, como lo es la dimensión económica o religiosa. Esto es lo que el naturalismo de Churchland no termina de explicar.

La tercera y última crítica es, en mi opinión, la más enjundiosa.

Dicen Cortina y Conill (2019) que Churchland hace un estudio de las bases neurobiológicas de la moral muy sesgado. Es cierto que la oxitocina se libera en el cuidado de las crías y el apego a los cercanos. Pero querer fundar en ese sentimiento el sentido moral de lo justo y lo injusto a partir de los hábitos conformados por los sentimientos de placer y dolor en el entorno social olvida un hecho evidente: la oxitocina no se libera sólo ante el cuidado de los otros. También se libera ante conductas como la venganza o el éxito en los enfrentamientos. Pero la venganza es un sentimiento que no se considera apropiado en las sociedades donde rige el respeto a la dignidad de la persona y el imperio de la ley.

Dicho de otra manera, con esta crítica Cortina y Conill vienen a denunciar que Churchland cae en la falacia de evidencia incompleta, también conocida como *cherry picking*. Es decir, Churchland, como otros autores naturalistas, en su intento de fundamentar la moral en el cerebro, se limitan a resaltar aquellas tendencias evolutivas que encajan con sus ideales universalistas. Curiosamente, además, son aquellas tendencias que encajan con los fundamentos morales del cuidado y de la justicia señalados por Haidt (2019) en su teoría de los fundamentos morales. Porque, no por casualidad, esas tendencias al cuidado de los otros y la cooperación representan los fundamentos morales progresistas imperantes en la academia.

Pero, de esta manera, Churchland y otros naturalistas obvian que en el ser humano hay otras tendencias evolutivas que impulsan al egoísmo, a la cooperación selectiva o incluso al conflicto con los cercanos. Detengámonos en este punto.

Churchland en un momento de *Braintrust* se da cuenta de que la vida en grupo de los animales no sólo genera simpatía y cooperación. También provoca competencia y rivalidad intragrupal por el estatus, especialmente entre los machos. Efectivamente, Churchland reconoce que en los ámbitos del alimento y el acceso a las hembras existe una competencia entre los machos. Aquellos machos de menor estatus mantienen una actitud recelosa y temerosa de los sujetos de mayor estatus. Por su parte, los sujetos de mayor estatus son reacios a compartir alimento o hembras con los de menor estatus. Su impulso es el de acaparar alimento y parejas para afianzar su posición prominente. Esto hace que los machos de estatus inferior no vean ventaja alguna en cooperar con

los superiores. De este modo, Churchland (2011) reconoce que la cooperación es limitada donde hay jerarquías de dominancia.

Este hecho debería haber llevado a Churchland a abordar la bibliografía de psicología evolucionista que presenta la evolución no como un marco de cooperación, sino como uno en el que se establecen jerarquías de estatus (Gilbert, Price y Allan 1995). Pero, de esta forma, se derrumbaría su argumento de que la moral se basa en el placer que fomenta la cooperación inducida por la oxitocina. Por ese motivo, Churchland se remite a otra bibliografía que enmarca el conflicto por el estatus y su incidencia en la cooperación en otro aspecto: la abundancia o escasez de recursos. En aquellos contextos donde los recursos son abundantes, como entre los bonobos, la cooperación es sencilla, mientras que donde los recursos son escasos, como entre los chimpancés, la cooperación es más complicada. A este respecto, la tesis de Churchland será que la cooperación humana es similar a la de los bonobos. Además, se centra en otras formas de cooperación, como la parental.

Para finalizar, este enfoque reduccionista de las tendencias evolutivas presentes en el ser humano hace a Churchland ciega a una patología social denunciada precisamente por Adela Cortina: la aporofobia. Efectivamente, la tendencia a la reciprocación desarrollada por Trivers (1971) y Alexander (1987), lejos de ser universal, es selectiva. Si bien hay situaciones en las que se coopera con gente que nunca reciprocará con nosotros, por ejemplo, al dar propina en un bar de carretera, esa tendencia a la reciprocación viene mediada por otra tendencia señalada por Evers (2015): la disociación. En los diferentes ámbitos sociales los sujetos buscan cooperar con aquellos de los que esperan recibir beneficio, mientras que quienes carecen de los bienes que se valoran en esa esfera social son despreciados (Cortina 2017). Esto se hace evidente en el ámbito económico. A los migrantes pobres se les recibe con rechazo o incluso miedo porque parece que no tienen nada que aportar. En cambio, a los deportistas o cantantes famosos extranjeros se les recibe obsequiosamente porque sí parece que tienen algo que aportar (una gran habilidad con el balón o una voz melodiosa). Todos ellos son extranjeros, pero sólo rechazamos a los que parece que no tienen nada que aportar. De ahí que la aporofobia sea más radical que la xenofobia.

En todo caso, es importante señalar que la aporofobia no se reduce al ámbito económico, sino que se reproduce en cada uno de los ámbitos sociales. Por ejemplo, en la política el pobre no es quien no tiene dinero, sino quien no tiene voto, como las personas sin hogar o los migrantes. En cambio, los ciudadanos pobres son un colectivo muy codiciado por los políticos porque ellos sí votan. Por eso los políticos recorren los barrios humildes prometiendo ayudas sociales. Por tanto, reconocer el carácter selectivo de la reciprocación es clave para reconocer, por un lado, que la moral no se basa en conductas sociales heredadas de la evolución. Pero, además, permite identificar, desde la esfera moral, conductas patológicas como la aporofobia, basadas precisamente en esas conductas heredadas del proceso evolutivo. En este

sentido, reivindicar la autonomía de la moral desde la neuroética es necesaria para un correcto análisis de la relación entre la moral y las bases neurobiológicas.

Conclusión

En este artículo he contrapuesto el enfoque de dos filósofas sobre la neuroética: Patricia Churchland y Adela Cortina. Churchland ocupa un lugar pionero, tanto por lo que respecta a la neuroética como, en general, por lo que hace a la conexión entre filosofía y neurociencias gracias a su propuesta de neurofilosofía. Sin embargo, su teoría neuroética se enmarca en el paradigma naturalista hegemónico dominado por los neurocientíficos. Ello la lleva a defender planteamientos reduccionistas, incapaces de reconocer adecuadamente el lugar de las emociones en la racionalidad.

Por su parte, Adela Cortina rebate con argumentos sólidos los planteamientos naturalistas. Pero no sólo eso. Cortina realiza una propuesta original de neuroética que conjuga razón y emoción. En el campo de la moral su propuesta se encarna en la ética de la razón cordial, y por lo que hace a la filosofía política, Cortina propone una versión cálida de democracia deliberativa denominada democracia comunicativa. La Escuela de Valencia continúa el legado de Cortina en su intento de reconocer la dimensión moral del ser humano sin desdeñar su conexión con la neurobiología.

Referencias

- Alexander, R. 1987. *The biology of moral systems*. New York: Routledge.
- Bonete, E. 2010. *Neuroética práctica*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Churchland, P. S. 1986. *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain*. Cambridge: The MIT Press.
- Churchland, P. S. 1991. Our Brains, Our selves: Reflections on Neuroethical Questions. In: R. J. Roy; B. E. Wynne; R. W. Old (ed.), *Bioscience and Society*, pp.77-96. New York: Willey & Sons.
- Churchland, P. S. 2002. *Brain-wise. Studies in Neurophilosophy*. Cambridge: The MIT Press.
- Churchland, P. S. 2011. *Braintrust: what Neuroscience tells us about Morality*. Princeton: Princeton University Press.
- Churchland, P. S. 2014. The neurobiological platform for moral values. *Behavior* 151: 283-296. <https://doi.org/10.1163/1568539X-00003144>
- Codina Felip, M.J. 2015. *Neuroeducación en virtudes cordiales*. Barcelona: Octaedro.
- Cortina, A. 2007. *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.
- Cortina, A. 2010a. Neuroética: ¿las bases cerebrales de una ética universal?. *Isegoría* 42: 129-148. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2010.i42.687>
- Cortina, A. 2010b. *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. 2011. *Neuroética y neuropolítica*. Madrid: Tecnos.

- Cortina, A. 2013a. Ética del discurso: ¿un marco filosófico para la neuroética?. *Isegoría* 48: 127-148. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2013.048.07>
- Cortina, A. 2013b. *Para qué sirve realmente... la ética*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. 2016. La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant. *Pensamiento* 72: 771-788. <https://doi.org/10.14422/pen.v72.i273.y2016.001>
- Cortina, A. 2017. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. & Conill, J. 2019. Bioética y neuroética. *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura* 195. <https://orcid.org/0000-0003-2091-4785>
- Cranford, R.E. 1989. The Neurologist as Ethics Consultant and as a Member of the Institutional Ethics Committee. *The Neuroethicist. Neurologic Clinics* 7(4): 697-713. [https://doi.org/10.1016/S0733-8619\(18\)30384-0](https://doi.org/10.1016/S0733-8619(18)30384-0)
- Damasio, A. 2013. *El error de Descartes*. Barcelona: Destino.
- Evers, K. 2015. Can we be epigenetically proactive?. In: T. Metzinger; J. M. Windt (eds.), *Open MIND* 13, pp.1-21. Frankfurt am Main: MIND Group.
- Gazzaniga, M. 2006. *El cerebro ético*. Barcelona: Paidós.
- Gilbert, P.; Price, J.; Allan, S. 1995. Social comparison, social attractiveness and evolution: how might they be related?. *New ideas in Psychology* 13: 149-165. [https://doi.org/10.1016/0732-118X\(95\)00002-X](https://doi.org/10.1016/0732-118X(95)00002-X)
- Greene, J. 2012. Del “es” neuronal al “debe” moral: ¿cuáles son las implicaciones morales de la psicología moral neurocientífica. In: A. Cortina (ed.), *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, pp.149-158. Granada: Comares.
- Habermas, J. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Haidt, J. 2012. El perro emocional y su cola racional: un enfoque intuicionista social del juicio moral. In: A. Cortina (ed.), *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, pp.159-215. Granada: Comares.
- Haidt, J. 2019. *La mente de los justos*. Barcelona: Deusto.
- Hauser, M.D. 2008. *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Barcelona: Paidós.
- Levi, N. 2007. *Neuroethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mora, F. 2007. *Neurocultura*. Madrid: Alianza.
- Pérez Zafrilla, P. J. 2013. Implicaciones normativas de la psicología moral: Jonathan Haidt y el desconcierto moral. *Daimon. Revista internacional de filosofía* 59: 9-25.
- Pérez Zafrilla, P. J. 2021. The dual process model of moral judgement. A divided mind or a myopic methodology?. *Pensamiento* 77(295): 511-521. <https://doi.org/10.14422/pen.v77.i295.y2021.006>
- Pérez Zafrilla, P. J. 2022. The Emotional Dog Was a Glauconian Canine: The Reception of the Social Intuitionist Model, From the Neurocentric Paradigm to the Digital Paradigm. *Revista de Humanidades de Valparaíso* 19: 63–83. <https://doi.org/10.22370/rhv2022iss19pp63-83>
- Pérez Zafrilla, P. J. 2025. Aporofobia en Adela Cortina: un concepto incomprendido en la academia. *Logos: Revista de lingüística, filosofía y literatura* 35(2): 543-556. <https://doi.org/10.15443/RL3539>
- Persson, I. & Savulescu, J. 2011. *Unfit for the future. The need for moral enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Pontius, A. A. 1973. Neuro-ethics of “walking” in the newborn. *Perpetual and Motor Skills* 37(1): 235-245. <https://doi.org/10.2466/pms.1973.37.1.235>

- Richart Piqueras, A. 2018. *Neuroética en perspectiva crítica: ¿es posible una naturalización de la moral desde las neurociencias?*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Roskies, A.L. 2002. Neuroethics for the New Millenium. *Neuron* 35: 21-23.
[https://doi.org/10.1016/s0896-6273\(02\)00763-8](https://doi.org/10.1016/s0896-6273(02)00763-8)
- Tomasello, M. 2010. *¿Por qué cooperamos?*. Madrid: Katz Editores.
- Trivers, R. 1971. The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly Review of Biology* 46(1): 35-57.

Notas

¹Será la Escuela de Valencia, liderada por Adela Cortina, el grupo que proponga una perspectiva neuroética no sometida al paradigma naturalista, como expondré más adelante.

²Precisamente, un error común de interpretación de la aporofobia en la academia ha sido concebirla como el rechazo al menesteroso, prescindiendo de las bases neuroéticas que Cortina encuentra en esta patología social (Pérez Zafrilla 2025).

Agradecimientos

Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo “Ética cordial y Democracia inclusiva en una sociedad tecnologizada” PID2022-139000OB-C21, financiado por MCIU/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO CIPROM/2021/072, financiado por la Conselleria d’Innovació, Universitats, Ciència i Societat Digital de la Generalitat Valenciana.