

LA VIRTUD ARISTOTÉLICA EN LA NEUROFILOSOFÍA DE PATRICIA CHURCHLAND

ARISTOTELIAN VIRTUE IN THE NEUROPHILOSOPHY OF PATRICIA CHURCHLAND

JOAQUÍN SUÁREZ-RUIZ

Universidad Nacional de La Plata / CONICET, ARGENTINA

ejsuarezruiz@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0299-8893>

CAMILO CELA-CONDE

Universidad de las Islas Baleares, SPAIN

camilo.cela@uib.es

<https://orcid.org/0000-0001-8350-7728>

Abstract. Proposals regarding the foundations of ethics range from two opposing positions: emotivist and rationalist. An alternative to this contrast can be achieved by reviving Aristotle's theory of virtue, developing it through current scientific advances. This paper examines this possibility by first examining the approaches of the "new wave" of Aristotle and, in a second section, considering the contributions that neuroscience can offer to the study of moral behavior through proposals such as those put forward by Patricia Churchland and her notion of "self-control".

Keywords: neo-Aristotelianism • virtue • self-control • neurophilosophy • neuroethics

RECEIVED: 20/05/2025

ACCEPTED: 26/09/2025

1. La “nueva ola” aristotélica: recuperación de la virtud

La actualización (heterodoxa) de Aristóteles

Podríamos hablar de, por lo menos, tres niveles de actualización más o menos heterodoxa del pensamiento de Aristóteles: (1) - Estudios aristotélicos con una vocación eminentemente exegética que formulan interpretaciones novedosas y, paralelamente, históricamente rigurosas de los textos (p. ej., Moss, 2011). (2) - Reapropiaciones de los conceptos y del pensamiento aristotélico en general desde diversos ámbitos filosóficos, representadas sobre todo por la corriente ‘neoaristotélica’. Algunos representantes son Martha Nussbaum, Alasdair McIntyre, Philippa Foot o Anna Anscombe. En los desarrollos de estos/as filósofos/as, a finales de los 70s y en especial durante toda la década de los 80s del siglo pasado, predominaba la búsqueda de una fundamentación de la ética que permitiera sortear la contraposición entre las posturas emotivistas y las racionalistas (en especial las de inspiración kantiana y utilitarista). (3) - Análisis



filosóficos contemporáneos que, en un nivel sumamente heterodoxo para los cánones de la historia de la filosofía, buscan articular conceptos del estagirita con investigaciones científicas recientes. Dentro de este último conjunto, Patricia Churchland es una de las representantes más prominentes. En este artículo exploraremos los niveles (2) y (3).

La virtud

Antes de ir al ‘resurgimiento’ en sí del pensamiento aristotélico en los 70s y 80s, comencemos por caracterizar qué es lo que se denomina ‘virtud’. Accedamos a su análisis por medio de una situación hipotética ofrecida por Martha Nussbaum. Remitiéndose a los desarrollos de la escritora y filósofa Iris Murdoch, Nussbaum propone una curiosa ejemplificación de cómo un esforzado control racional puede transformarse en una ‘virtud’:

Murdoch mostró el camino, con su maravilloso ejemplo de la suegra que se comporta perfectamente con su nuera, pero se descubre a sí misma albergando sentimientos de rencor y envidia. Por largo tiempo ella censura las raíces de sus propias pasiones egoístas y se ocupa de la manera cómo ve a su nuera, hasta que substituye las imágenes egoístas por otras nuevas y más ajustadas, y sus pasiones se transforman en consecuencia. Hipotéticamente, su comportamiento, siempre perfectamente controlado, no se altera; sin embargo, argumenta persuasivamente Murdoch, ella ha realizado un trabajo moralmente significativo. Para usar el lenguaje aristotélico (Murdoch no lo hace), ella es ahora una persona virtuosa, en lugar de una persona meramente auto-controlada. (1999: 596)

Aunque para la perspectiva exterior (en ‘tercera persona’) la situación antes y después del proceso de cambio pueda ser la misma, a saber, la suegra portándose bien con su nuera, en el fuero moral interno de la suegra (en ‘primera persona’) se produce un cambio significativo: si bien al principio la suegra debía llevar a cabo un ‘freno’ impuesto y reiterado sobre las emociones negativas que poseía hacia su nuera, con el tiempo logró desarrollar un apaciguamiento de tales emociones que se mantuvo estable, es decir, que ya no requería de la intercesión constante de la ‘razón’. Mientras que la primera instancia de la situación hipotética está vinculada con el *autocontrol*, luego de pasado un tiempo la persona alcanza la *virtud*. Ahora bien, ¿cuál es el proceso que da lugar a esa ‘virtud’? Para analizarlo, recuperaremos algunos fragmentos del fundador de la teoría en cuestión.

Si bien excede los fines de nuestro desarrollo ahondar en una exégesis de los fragmentos de Aristóteles, una referencia a las fuentes originales nos permitirá dilucidar cuál es el núcleo conceptual que suscitó ese interés generalizado durante los años 70’s y 80’s. El estagirita, en la *Ética a Nicómaco*, entiende la ‘virtud’ (ἀρετή) ética como:

(...) un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, regulado por la recta razón en la forma en la que lo regularía un hombre verdaderamente prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. (1106b-35-1107a-5)

Es preciso tener en cuenta, en principio, que la ‘virtud’ ética es pues un tipo de ‘hábito’ (ἔξις). Dicho ‘hábito’ se lograría gracias a una ‘regulación’ a través de la ‘recta razón’ (ορθός λόγος), aquella no obstaculizada por la ‘función irracional del alma’ que favorece la elección del término medio (virtuoso) entre dos extremos (viciosos). Muchos son los términos aquí involucrados y muchas son las interpretaciones de sus significados y articulaciones que se han realizado a lo largo de la historia de la filosofía.¹ Nos quedaremos, por lo pronto, con la noción nuclear de la ‘virtud’ como un ‘hábito’.

A su vez, la ‘virtud’ ética se relaciona estrechamente con la noción de ‘carácter’ (ἥθος). Según el estagirita:

El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto, ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza;² así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso. (1179b20-32)

Hay, entonces, cierta predisposición del ‘carácter’ que actúa como prerrequisito para formar hábitos virtuosos en lugar de viciosos. No obstante, de forma complementaria, un hábito virtuoso puede favorecer ciertos rasgos del carácter de una persona.³ En este sentido, la virtud puede entenderse también como una ‘disposición’ (p. ej., Oele, 2012) o ‘condición disposicional’ (p. ej., Salmerón, 2006, p.14). En esa línea, y siguiendo la síntesis de Garcés y Giraldo, “[a] esta condición disposicional, se llega, de acuerdo con el filósofo griego, por la vía de la costumbre; un hábito que, a fuerza de ser practicado se arraiga en el carácter, por lo que constituye una especie de molde comportamental e indica una forma específica de la personalidad moral del sujeto” (2015, p.230). Se trata, por tanto, de una cualidad que si bien se posee de manera *pasiva* se consigue, en la mayoría de los casos al menos, de manera *activa*.⁴

Volviendo al ejemplo de Nussbaum, podríamos interpretar que lo que primero se presentaba como un trabajo esforzado y costoso, luego de una regulación reiterada sobre las ‘pasiones’ (o emociones) lleva a la emergencia de un nuevo ‘hábito’, también comprensible como una ‘condición disposicional’ que se integra como un aspecto más

del ‘carácter’ de la persona. Nuevamente, numerosas son las vías interpretativas que se derivan de estos célebres fragmentos del filósofo de Estagira, en las cuales, para no desviarnos demasiado, no profundizaremos. Volvamos, ahora sí, a la ‘nueva ola’ aristotélica.

Aunque los filósofos y filósofas que formaron parte del resurgimiento de la ética de la virtud tienen múltiples diferencias teóricas y conceptuales, siguiendo las reflexiones de Martha Nussbaum (1999, p.578) cabe sostener que los autores de esa línea comparten tres supuestos. Según este ‘terreno común’ neoaristotélico, una teoría moral debería:

1. Considerar no sólo preceptos éticos generales y abstractos, sino tener en cuenta la *elección* y *acción* del agente.
2. No centrarse sólo en los actos de elección aislados, sino en *todo el curso* de la *vida moral* del agente situado en un contexto particular.
3. Ocuparse del *carácter* de ese agente, es decir, “patrones establecidos de motivación, emoción y razonamiento que nos conducen a considerar a alguien una persona de cierto tipo (valiente, generosa, moderada, justa, etc.)” (1999, p.578).

En este sentido, el ‘terreno común’ de la nueva ética de la virtud contrasta con algunas versiones de la ética deontológica y utilitarista, que suponen que existe al menos un criterio ético objetivo e imparcial aplicable a diversas situaciones, en diversos contextos y por parte de diversos individuos.⁵ Desde una perspectiva de raigambre aristotélica, por contraste, al prestarse mayor atención al ‘carácter’ del agente en cuestión y a la formación de ‘hábitos virtuosos’, aquello que se considera ‘correcto’ o ‘incorrecto’ a nivel moral dependerá mucho de la condición particular tanto del individuo como del contexto en el que se desarrolla. No habría algo así, por tanto, como un ‘criterio universal aristotélico’ capaz de habilitar el hallazgo del término medio en cualquier situación, en cualquier contexto y por parte de cualquier persona.⁶ El desarrollo moral depende del éxito a la hora de *forjar* esas ‘condiciones disposicionales’ virtuosas que pueden favorecer un ‘carácter’ virtuoso.⁷

Ahora bien, Nussbaum, discrepando de las concepciones que veían en la ‘nueva ola’ aristotélica una completa independencia de las influencias deontológicas y/o utilitaristas, propone otra lectura. En realidad, según ella, los eticistas ‘neoaristotélicos’ se acercaron a la ética de la virtud más ‘por oposición a’ que por ‘afinidad a’. Es decir, se trataría de un conjunto de investigadores interesados en la teoría de la virtud por su crítica a ciertas vertientes, por un lado, de la tradición deontológica kantiana y, por otro, de la tradición utilitarista. Respecto de los primeros, la filósofa los denomina ‘anti-kantianos’ y los caracteriza como aquellos que:

(...) perciben que el proyecto kantiano de darle soberanía a la razón sobre

nuestra vida moral ha ido demasiado lejos, descuidando elementos no racionales en la personalidad que tienen gran importancia. El deber y la razón son amos sin corazón; nuestra vida moral se entiende mejor como una vida gobernada por otros elementos más hogareños: sentimientos, intuiciones, tradiciones, hábitos. Hasta cierto punto estos pensadores simplemente juzgan que la posición de Kant no es plausible: no pueden creer que la razón pueda alguna vez ser tan autónoma como el filósofo alemán quiere que sea. (...) Este segundo grupo de teóricos de la virtud frecuentemente encuentra en el pensamiento de Hume ricos recursos para el derrocamiento de las pretensiones de la razón kantiana (1999, p.600)

Nótese que, probablemente por la búsqueda de una noción de ‘razón’ más moderada, hay en algunos miembros de la “nueva ola” aristotélica una combinación entre la ‘virtud’ según Aristóteles y el énfasis humeano en las emociones. Dentro de este conjunto ‘anti-kantiano’, Nussbaum incluye filósofos como Philippa Foot, Bernard Williams, Annette Baier y Alasdair MacIntyre. Por otro lado, los ‘anti-utilitaristas’ constituyen:

(...) un amplio grupo que es motivado, sobre todo, por una insatisfacción con el utilitarismo, especialmente como está formulado en las ciencias sociales y en la política pública. Estos pensadores, en general, desean darle a la razón un rol más amplio en los asuntos humanos que el rol instrumental y meramente técnico ofrecido en versiones de la economía neoclásica, la misma que considera que las inclinaciones son elementos externos e impermeables al razonamiento. (...) [Según ellos, la] emoción y el deseo no son sólo impulsos irreflexivos, sino complejas formas de intencionalidad impregnadas con un pensamiento objetivamente dirigido; ellos pueden ser modelados significativamente por medio del razonamiento acerca de lo bueno. (1999, p.590)

En este conjunto se ubica a sí misma, a la vez que a John McDowell, David Wiggins, Henry Richardson, Iris Murdoch, Nancy Sherman y Marcia Homiakun. Teniendo en cuenta estos matices, y más allá de que parece haber cierto ‘terreno común’, Nussbaum sostiene que, en realidad, lo preferible sería “(...) que suprimamos la categoría de ‘ética de la virtud’ en la enseñanza y la escritura. Si necesitamos tener alguna categoría, hablemos de neo-humeanos y neo-aristotélicos, de anti-utilitaristas y anti-kantianos” (1999, p.613).

En el ‘terreno común’ neoaristotélico de Nussbaum hay un punto compartido que no es del todo explícito, a saber, la búsqueda de una nueva comprensión de la articulación entre ‘razón’ y ‘emociones’, una articulación que mantenga el potencial de guía de la razón (la ‘recta razón’) sin descuidar al mismo tiempo la influencia de las emociones en la vida moral (en términos de ‘hábitos’ o ‘disposiciones’). Esta es una clave importante, en lo que a la influencia en la filosofía de Churchland respecta, de los lineamientos normativos relacionados con la ‘ética de la virtud’ aristotélica: darle

relevancia al influjo de las ‘pasiones’ (o emociones) y, al mismo tiempo, *considerar como posible su modificación*.

Aunque los autores pertenecientes a la oleada de enfoques neoaristotélicos no incluyeron en sus reflexiones las posibles implicaciones éticas de la psicología moral científicamente informada (todavía en ciernes en los 70’s y 80’s, vale decir), ni tampoco una perspectiva evolutiva de la moral (demasiado polémica aún para la época), abrieron la puerta a búsquedas en las cuales la heterodoxia iba un paso más allá. Nos referimos a aquellas posturas en las que se ensaya una actualización de la ética de la virtud y/o la elucidación de algún concepto de dicha ética a la luz de investigaciones contemporáneas en psicología y/o neurociencia. En sintonía con el ejemplo de Nussbaum,⁸ una de las líneas de investigación más prósperas que aún la perspectiva ética aristotélica con la ética científicamente informada son aquellas centradas en el *autocontrol* como ese paso previo a la ‘virtud’ o, en términos más modestos, como una actividad central en el desarrollo de la vida moral de una persona (p.ej. Sanderse, 2015; Kotabe & Hofmann, 2015; Gold, 2013; Hofmann, Friese & Strack, 2009; Schwartz & Sharpe, 2006).

De entre los numerosos trabajos en esta línea, un caso representativo es la inclusión de los procesamiento no conscientes del cerebro en el concepto de ‘agencia’ por parte de Patricia Churchland (2022). Sobre la herencia aristotélica en sus desarrollos, Churchland reflexiona:

A veces, entre los filósofos contemporáneos, el hecho de que Aristóteles haya puesto tanto énfasis en los buenos hábitos ha suscitado cierto desconcierto. Prefieren, en cambio, centrarse en la deliberación consciente sobre ‘razones’ y en los principios presentes en la consciencia al momento de la decisión. Sin embargo, como estimó Aristóteles (cosa que los filósofos contemporáneos tienden a no hacer), las habilidades (sociales, para resolver problemas, para tomar decisiones) son crucialmente importantes en todo comportamiento, incluido el comportamiento social, y para alcanzar una vida buena. Aristóteles habría disfrutado de los recientes avances científicos en la comprensión del sistema de recompensa/refuerzo y de su rol indispensable en el desarrollo de capacidades de control socialmente ventajosas y adaptativas.

Churchland, entonces, interpreta un Aristóteles eticista no sólo centrado en la potencialidad de la ‘recta razón’, sino también en el importante rol de la ‘habitación’ y el asentamiento de los comportamientos morales en niveles no conscientes que escapan, hasta cierto punto al menos, del alcance racional. Continuemos con ello en el próximo apartado.

2. Hacia un modelo del comportamiento moral con aportaciones procedentes de la neurociencia

Fue Patricia Churchland quien acuñó el término *neurofilosofía*⁹ para señalar la existencia de un campo disciplinario en ciernes en el cual existe no sólo un movimiento ‘desde la filosofía, hacia la neurociencia’ (en clave con la ‘filosofía de la mente’ o la ‘filosofía de las ciencias cognitivas’), sino también, y especialmente, ‘desde la neurociencia, hacia la filosofía’.¹⁰ En sus palabras:

La ‘Neurofilosofía’ explora el impacto de los descubrimientos en neurociencia en una variedad de cuestiones filosóficas tradicionales sobre la naturaleza de la mente. Este subcampo tiene como objetivo avanzar en cuestiones como la naturaleza del conocimiento y el aprendizaje, la toma de decisiones y la elección, y el autocontrol y los hábitos, basándose en datos de las ciencias pertinentes (no sólo neurociencia y neurología clínica, sino también biología evolutiva, psicología experimental, economía del comportamiento, antropología y genética¹¹). También se basa en lecciones de la historia de la filosofía y la historia de la ciencia, en las que los misterios sobre la naturaleza de la sangre, el fuego o las enfermedades infecciosas se volvieron menos misteriosos a medida que la ciencia experimental comenzó a proporcionar nuevas observaciones y explicaciones probadas. (2017, p.72)

La filósofa alude a Aristóteles y realiza un planteo hasta cierto punto emparentado con el de Nussbaum¹² pero enmarcado en un enfoque ‘neurofilosófico’, esto es, justamente, con énfasis en las correlaciones neuronales y las herencias evolutivas en los comportamientos humanos. Su análisis, sin embargo, no parte de la investigación de un tópico exclusivamente ético sino de uno más amplio, a saber, la contraposición entre ‘determinismo’ y ‘libre albedrío’.¹³ Según Churchland, el problema principal de esta dicotomía filosófica tradicional está en el supuesto de que hay que optar por uno o por otro. Basándose en múltiples investigaciones, la filósofa argumenta que ni el extremo que sostiene que existe un libre albedrío desarticulado de la causalidad física es correcto, ni tampoco aquel que afirma que la aceptación de la causalidad física implica la completa negación de la agencia consciente. No obstante, por su vinculación con tradiciones filosóficas más conservadoras en cuanto a la inclusión de un enfoque ‘científicamente informado’, su énfasis crítico está puesto, ante todo, en el extremo del ‘libre albedrío’. Churchland sostiene que dicho extremo “(…) equipara agencia con agencia consciente, y acción controlada con acción conscientemente controlada. El problema con esta suposición es que no cuadra con la realidad del comportamiento y cognición humanos” (2022, p.234).

Lo más plausible, propone la filósofa, es sostener que existe una capacidad de agencia compuesta no por dos absolutos contradictorios, sino, más bien, por grados variables de ‘autocontrol’, gracias a los cuales en ciertas situaciones ejerceríamos un

mayor nivel de regulación consciente y en otros uno menor (2022, p.233). Esa capacidad gradual se adquiriría, a su vez, mediante un ejercicio sostenido para el que son relevantes no solamente regiones corticales del cerebro sino también regiones filogenéticamente más antiguas. Volviendo a su influencia aristotélica, la filósofa sostiene:

El desarrollo de patrones de autocontrol durante la maduración es fundamental para la adquisición de habilidades que permiten favorecer elecciones prudentes en los mundos social y físico. Contrariamente a los filósofos que buscan una forma de libre albedrío milagrosamente independiente de la causalidad, este marco es muy aristotélico. Reconoce que el fin concreto reside en comprender correctamente la causalidad: en lugar de buscar de manera poco realista evitar la causalidad por completo, se trata de sesgar la selección de la meta y de suprimir los impulsos de manera que cumplan bien y a largo plazo su cometido. Ahora bien, quizás te preguntes, ¿toda esa actividad del sistema de recompensas es realmente parte de mí? A esto respondemos, ¿cómo no va a ser parte de ti?, ¿qué serías sin él? Tus deliberaciones conscientes son lo que son debido a cómo están integradas con el resto de tu cerebro. Eres un individuo completo e integrado. Tu vida consciente es lo que es por la forma en que se relaciona con los productos de tu cerebro no consciente. Tus hábitos de acción y de pensamiento son importantes precisamente por la razón que Aristóteles entendió tan bien. (2022, p.247)

Churchland pone el acento en los tipos de aprendizaje en que las regiones subcorticales tienen un rol cardinal. Su énfasis está, sobre todo, en el ‘sistema de recompensa’ y en el ‘aprendizaje por refuerzo’, particularmente por su injerencia en la generación de nuevos hábitos (2022, p.236). Aunque en esos tipos de aprendizaje la participación cortical es fundamental en un principio (para planificar, considerar estrategias, inhibir ciertas acciones para favorecer otras, etc.), posteriormente son las regiones subcorticales las que toman el ‘control’. Es decir, son aquellas que favorecerán ciertas habilidades que no están filtradas de manera continua por nuestra consciencia sino que, más bien, surgen en forma de ‘intuiciones’ que no requieren demasiado esfuerzo. A veces, incluso, ninguno. Por ejemplo, recuperando la teoría de proceso dual de Daniel Kahneman, la filósofa afirma:

La cognición consciente tiene una capacidad bastante limitada y solo puedes resolver de manera efectiva un problema a la vez (‘qué voy a cocinar para la cena esta noche’ frente a ‘qué voy a escribir para el resumen’). Los procesos no conscientes, por el contrario, probablemente no estén limitados por este cuello de botella atencional y operen en paralelo. (...) muchas decisiones del día a día no son cruciales y gran parte de la toma de decisiones se lleva a cabo sin mucha reflexión. A menos que algo salga mal, un comportamiento hábil, como hacer pan o conducir, generalmente no requiere de gran concentración. Usualmente, el reconocimiento de que una decisión es de suma importancia o de que algo salió mal es en sí mismo el producto de procesos no conscientes

de evaluación y verificación de errores, de la misma manera que otras formas de reconocimiento de patrones también son producto del procesamiento no consciente. Se trata de un tipo de habilidad que puede desarrollarse a medida que se cultiva el escepticismo y la vigilancia en relación con ciertos tipos de condiciones y problemas. Tal como señala Kahneman (2012), “intuición es otro nombre que se le da a la experiencia”.

Así, Churchland propone dejar de circunscribir la noción de ‘agencia’ únicamente a los procesamiento conscientes y alargar el concepto para dar cabida a aquellas habilidades que muchas veces escapan del control consciente pero que, no obstante, forman parte de nuestra cognición general.¹⁴ Se trataría, nuevamente, de comprender la capacidad de ‘agencia’ como parte de un continuo más que como algo que se tiene o no se tiene. Habría niveles más conscientes que requieren un esfuerzo cognitivo mayor (correlacionados con regiones corticales) y niveles menos conscientes que requieren menor esfuerzo (correlacionados en su mayoría, aunque no solamente, con regiones subcorticales). Esos niveles no conscientes no son en este caso negativos (como sí sería, por ejemplo, no poder controlar impulsos violentos), sino que son aquellos que nos permiten realizar gran parte de las actividades tanto cotidianas como las vinculadas con nuestro ámbito profesional. Por usar un ejemplo de la filósofa, “un chef habilidoso puede identificar cuál es el problema con un pastel fallido en lo que dura un parpadeo” (2022, p.234).

Pero, entonces, si aceptamos que existe un nivel de ‘agencia’ que depende de procesamiento no conscientes, subcorticales, ¿podríamos hablar, a su vez, de un nivel no consciente de la moral? De hecho, sí; hay niveles de la moralidad que escapan a los procesamiento conscientes, razonados (Churchland, 2013). Numerosos son los estudios sobre los efectos de la normatividad grupal en niveles no conscientes de la cognición (p. ej., Leyens *et al.*, 2000; Vaes *et al.*, 2003) o, desde un análisis filogenético de la emergencia de la moral humana, la presencia de normatividad moral en primates no humanos (p. ej., de Waal, 2022). La pregunta crucial es si esos procesamiento no conscientes pueden ser objeto de la reflexión ética y en qué sentido lo serían. Los estudios recientes sobre el ‘autocontrol’ nos ofrecen algunas pistas.

Una definición amplia de ‘autocontrol’ es la de la capacidad de regular nuestros pensamientos, sentimientos y acciones que, de no hacerlo, nos alejarían de objetivos a largo plazo (Duckworth *et al.*, 2016). Otra definición posible es la que la concibe como la “capacidad de anular o cambiar las respuestas internas de uno, así como de interrumpir tendencias conductuales no deseadas (como los impulsos) y abstenerse de actuar en consecuencia” (Tangney, Baumeister y Boone, 2004, p.274). Mientras que la primera pone el acento en la posibilidad de perseguir objetivos *a largo plazo* mediante una *regulación* de la cognición y conducta propias, la segunda lo pone en la capacidad de *frenar* cierta impulsividad no deseada.

Son numerosas las evidencias que señalan los beneficios del ‘autocontrol’ en diferentes ámbitos. Por ejemplo, suele asociarse con niveles bajos de estrés (Nielsen *et al.*, 2020), menor tendencia a desarrollar adicciones (Moffitt *et al.*, 2011), comportamientos alimentarios saludables (Churchill & Jessop, 2011; Forzano & Logue, 1992; Lawrence *et al.*, 2012; Nederkoorn *et al.*, 2010) un mejor desempeño académico (Duckworth & Carlson, 2013; Mischel *et al.*, 1989; Veronneau *et al.*, 2014) y, relacionado con todos los puntos anteriores, una mayor capacidad de demorar la gratificación instantánea para favorecer metas a mediano y largo plazo (p. ej., Mischel, Shoda y Rodriguez, 1989; Casey *et al.*, 2011). Se ha argumentado, a su vez, que un nivel bajo de autocontrol es un buen predictor de transgresiones relacionadas con la delincuencia (Pratt y Cullen, 2000). En relación con el ámbito moral, en particular, y siguiendo a Hofmann *et al.*, el *autocontrol moral* surge cuando:

(...) las personas necesitan suprimir un impulso o deseo egoísta al servicio de un valor u objetivo moral menos egoísta (por ejemplo, cooperativo, prosocial). El autocontrol moral puede contrastarse con el autocontrol no moral, que es la supresión de un deseo egoísta a corto plazo al servicio de una meta egoísta a largo plazo. Por ejemplo, resistirse al deseo de disfrutar de un bistec para ayudar a promover un planeta sostenible es un ejemplo de autocontrol moral; resistir el mismo deseo para mejorar la propia salud es un ejemplo de autocontrol no moral. (2018, p.2)

A nivel neurocientífico, hay una correlación bastante directa entre lo que podríamos denominar el ‘freno emocional’ y la corteza prefrontal; en particular, las subregiones ventromedial y orbitofrontal. Hay numerosos estudios, de hecho, que asocian la capacidad de ‘autocontrol’ con estas cortezas, en especial con la ventromedial (p. ej., Hare *et al.*, 2009; Cohen y Lieberman, 2010; Cohen y Berkman, 2013; Peters y D’Esposito, 2016; Maier y Hare, 2017). Cuando los recursos cognitivos vinculados con estas cortezas se ven comprometidos por una condición clínica (p. ej., el caso Phineas Gage) o porque se ha realizado demasiado esfuerzo cognitivo en cierta tarea (p. ej., luego de un día de trabajo arduo), la capacidad de ‘autocontrol’ será menor.

Ahora bien, la corteza prefrontal es, valga la redundancia, una región cortical y, por tanto, vinculada con el procesamiento consciente y con el ‘razonamiento’. Por contraste, Churchland hablaba de regiones subcorticales relacionadas con el ‘autocontrol’ más vinculadas con ‘hábitos’ no necesariamente conscientes. Entonces, ¿cuál sería el rol de las regiones subcorticales en el ‘autocontrol’? Con el fin de que la propuesta de Churchland sea más clara y un poco más intuitiva, vayamos, mediante un ejemplo concreto, a la conexión entre los desarrollos de la filósofa y los de Antonio Damasio.

En 1997, Antoine Bechara y su equipo, inspirados por las teorías del neurocientífico portugués, llevaron a cabo un experimento para evaluar la fundamentación empírica de la hipótesis del “marcador somático”. Se propuso el siguiente juego a

cada participante del experimento: frente a ellos había 4 mazos de 100 cartas en total (25 por mazo). Cada carta tenía un valor en dólares que, al ser levantada, podía sumar o restar a la cantidad acumulada por el jugador. Por ejemplo, con una carta se podía ganar \$10 y con otra perder \$10. El objetivo del juego era que los participantes eligieran cartas al azar e identificaran, sin ayuda, de qué mazos era conveniente tomar cartas y de cuáles no. Los participantes no tenían conocimiento de que, en realidad, había dos mazos “buenos” y dos “malos”. En los mazos “buenos”, aunque las cartas positivas ofrecían una ganancia menor que las de los mazos “malas”, el promedio resultaba en una ganancia (un beneficio de \$250 cada 10 cartas tomadas). Simultáneamente, las cartas con valores positivos de los mazos “malos”, aunque proporcionaban una ganancia inicial más alta, tenían cartas negativas que, en promedio, implicaban una pérdida (un déficit de \$250 cada 10 cartas). Mientras los participantes jugaban, se les midió la conductancia eléctrica de la piel.¹⁵

En promedio, los resultados mostraron lo siguiente: alrededor de la décima carta levantada, se empezaba a observar cierta agitación (un aumento en la conductancia de la piel). A las 50 cartas, los participantes decidían continuar eligiendo cartas de ciertos mazos (los “buenos”) y evitaban tomar cartas de otros (los “malos”). Finalmente, recién después de levantar unas 80 cartas, los individuos podían explicar por qué preferían sacar cartas de algunos mazos y no de otros: porque algunos (por ejemplo, los mazos A y B), aunque ofrecían una ganancia inicial mayor, a la larga generaban pérdida, mientras que otras (los mazos C y D), aunque daban una ganancia inmediata menor, resultaban en una ganancia total. Llegar a esta comprensión requería un razonamiento que permitiera comparar las ganancias y las pérdidas de los cuatro mazos.

Lo más notable fue que antes de que surgiera ese razonamiento consciente, el “marcador somático”, según su interpretación, ya estaba enviando señales desde niveles de procesamiento subcortical (no consciente). En otras palabras, no solo la decisión de preferir ciertos mazos sobre otros (a las 50 cartas) ocurrió antes de la capacidad de explicar razonadamente la mejor opción (a las 80), sino que esas señales incluso comenzaban a manifestarse alrededor de la décima carta levantada. Podríamos decir que las emociones estaban “marcando” a nivel corporal que algo no iba bien con un grupo específico de cartas (Bechara *et al.*, 1999). Unos años después, Bechara, Damasio y Damasio (2003) replicaron el experimento, esta vez con pacientes que presentaban dos condiciones clínicas distintas: unos con un daño en la corteza prefrontal ventromedial, otros con un daño la amígdala. A partir de su estudio los autores concluyeron:

La evidencia presentada hasta ahora respalda la hipótesis de que la amígdala es una estructura desencadenante de estados somáticos a partir de inductores primarios [primary inducers]. Los inductores primarios son entidades que, de forma innata o mediante el aprendizaje, han adquirido importancia

emocional. Cuando se presentan en el entorno inmediato, provocan automática y obligatoriamente una respuesta emocional. En contraste, la corteza ventromedial es una estructura desencadenante de estados somáticos a partir de inductores secundarios [secondary inducers]. Estos inductores secundarios son “pensamientos”, “imaginación” o “recuerdos” de los inductores primarios. Cuando se incorporan a la memoria de trabajo, provocan una respuesta emocional. (2003, p.367)

Así, la hipótesis del “marcador somático” se basa en dos correlaciones clave: las amígdalas a nivel subcortical y la corteza prefrontal ventromedial (y orbitofrontal) a nivel cortical.¹⁶ Para que el marcador funcione, ambos niveles son necesarios. Estos hallazgos se alinean considerablemente con la propuesta de Churchland de ampliar la noción de “agencia” para incluir procesos cognitivos subcorticales. Retomando el experimento inicial, las señales del “marcador somático” que ya se manifestaban tras levantar 10 cartas y que presumiblemente influyeron en la elección de ciertos mazos por sobre otros a las 50 cartas, constituirían parte del “autocontrol no consciente” de los participantes.

Sería más aristotélico poder vincular ese nivel con un ‘hábito virtuoso’. Supongamos un caso que no posee relevancia moral, pero es pertinente al marco en cuestión: un jugador de cartas habilidoso, luego de años y años de entrenamiento, muy probablemente tenga una capacidad de agencia no consciente más entrenada para detectar el tipo de problemas como el del experimento de Bechara *et al.* (1997) y, por tanto, podría llegar más rápido a descubrir cuál es el truco. En ese sentido, quizás tanto su toma de decisión como su descripción razonada de la situación podría suceder antes que en el promedio de los sujetos. Es decir, debido a su entrenamiento prolongado en el juego de cartas, la calibración entre el nivel consciente y el nivel no consciente del autocontrol del sujeto entrenado estaría más ajustada y requeriría, por ello, menos esfuerzo a nivel del procesamiento cognitivo consciente.

Si tomamos de referencia este estudio, más allá de la aparente tensión que podría suponer la diferencia entre un ‘autocontrol’ más consciente (donde la ‘razón’ intercede) y uno menos consciente (donde son las ‘intuiciones’ las que llevan las riendas), en realidad no hay una contradicción sino un *feedback* entre dos niveles de ‘autocontrol’, distanciados en grado y no de manera absoluta, que se precisan mutuamente. Uno vinculado con regiones corticales, particularmente la corteza prefrontal (correlacionada con el ‘freno emocional’ y el ‘razonamiento’), y otro con regiones subcorticales, particularmente las amígdalas.¹⁷ Es decir, volviendo a lo sugerido más arriba, la noción de ‘autocontrol’ según Churchland, a partir de su replanteo del concepto de ‘agencia’, también se vería modificada. Habría, por un lado, un ‘autocontrol’ más esforzado, relacionado con, por ejemplo, la adquisición de nuevas habilidades o la resolución de problemas imprevistos y, por otro lado, un nivel del ‘autocontrol’ del

cual no somos del todo conscientes pero que a diario nos habilita el realizar numerosas actividades de diverso tipo.¹⁸

El nivel de ‘autocontrol’ no consciente propuesto por Churchland, inspirado en la ética de la virtud aristotélica, habilita, por un lado, el reconocimiento de la injerencia de las emociones en las decisiones, juicios y comportamientos morales (procesamientos no conscientes tras los hábitos y habilidades intuitivos) y, por otro lado, permite conservar un rol suficientemente relevante de los procesamientos conscientes como para poder, potencialmente al menos, regular los niveles *por defecto* (intuitivos, emocionales) de la moralidad (es decir, el acompañamiento del procesamiento cortical consciente cuando es necesario).

3. Conclusiones

La aportación más relevante de Patricia Churchland al avance de la filosofía moral consiste en tomar en cuenta, a la hora de analizar el comportamiento ético, las evidencias que proceden de los experimentos neurocientíficos. Gracias a la síntesis que lleva a cabo de neurociencia y filosofía, resulta posible reforzar las propuestas filosóficas de los años 80 del siglo pasado que proponían explicar el comportamiento moral más allá de los planteamientos radicales en términos de todo o nada pero carecían de la profundidad de análisis que la ciencia proporciona. El avance ofrecido por Churchland contiene, en nuestra opinión, dos claves de gran importancia, ambas relacionadas con la superación de la idea de la naturaleza humana en términos permanentes y estáticos, añadiendo una perspectiva evolutiva (véase, por ejemplo, Cela-Conde, 2021; González-Galli y Suárez Ruíz, 2021; Daguerre, 2023; Diéguez, 2011). En este caso, con acento en la evolución del individuo (ontogenética), no de la especie (filogenética).

Vayamos con la primera clave, el acierto de entender el juicio moral como un proceso complejo en el que intervienen tanto aspectos racionales como emotivos. Por supuesto, esa combinación de razones y emociones no se circunscribe a los juicios morales; abarca una gran parte de lo que es el comportamiento humano y resulta de aplicación también a la alternativa radical entre determinismo y libre albedrío. La propuesta de Churchland de un nivel no consciente del ‘autocontrol’ y de la ‘agencia’ como resultado de la interacción entre corteza prefrontal y sistema límbico, implica que los procesos de pensamiento tienen lugar en forma de red. Aunque en el desarrollo del artículo no abordamos el paradigma funcionalista (Llinás, 1987, por ejemplo), vale mencionar, anticipando posibles producciones ulteriores, que desde esta perspectiva la mente se entiende como un estado funcional del cerebro, y dicho estado aparece cuando distintas áreas neuronales interactúan, es decir, establecen una conectividad funcional entre sí formando una red. Aunque las conexiones sináp-

ticas entre las áreas neuronales distintas y distantes no se conozcan, el hecho de que tales áreas se activen y desactiven siguiendo una misma pauta indica que están interconectadas. El análisis de la conectividad funcional pone de manifiesto las redes cerebrales activadas. Y la mejor descripción disponible hasta el momento de los correlatos cerebrales de los procesos mentales —como es el juicio moral— consiste en tales redes.

La red cerebral que se establece por medio de la interconexión entre regiones corticales y subcorticales —como son la corteza prefrontal y amígdala— (sistema fronto-límbico) regula el procesamiento y expresión de las emociones, proporcionando una guía para las respuestas de conductuales adaptativas (Hariri et al, 2000; Kalin, 2019). Caben pocas dudas acerca de la importancia del juicio moral en las necesidades adaptativas dentro de los grupos sociales, así que resulta del todo coherente que el ‘autocontrol’ propuesto por Churchland quede influido por dichas conexiones fronto-límbicas. Conductas que podrían entenderse como “virtuosas” en el sentido más clásico, como son las donaciones caritativas, vienen guiadas por el sistema fronto-límbico (Moll et al, 2006). En el extremo opuesto, traumatismos como el ya mencionado que afectó a Phineas Gage y patologías al estilo de las demencias, imponen en mayor o menor grado conductas asociales —“viciosas”, si se quiere— guardando a su vez también relación con alteraciones en las conexiones fronto-límbicas (Cotta Ramusino *et al.*, 2024). Ambos tipos de conducta son, por supuesto, dinámicos: no cabe hablar de vicio y virtud como condiciones inamovibles. La conducta humana es tan mudable como las propias redes neuronales.

La consideración dinámica nos lleva a la segunda clave que ofrece la neuroética de Patricia Churchland. Consiste en presentar el resultado de la interacción entre emociones y juicios racionales como cambiante también y sujeta, como posibilidad al menos, a una evolución del carácter. El camino que se recorre es el que lleva a incrementar mediante esfuerzos conscientes las habilidades automáticas de trasfondo emotivo que aumentan la integración social. Y la referencia a la virtud aristotélica es, en ese contexto, tan útil como necesaria.

Referencias

- Aristóteles. 2010. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. 2002. *Nicomachean Ethics*. Trad. J. Sachs. Newburyport: Focus Publishing.
- Aristóteles. 1988. *Política*. Madrid: Gredos.
- Bechara, A.; Damasio, H.; Damasio, A. R. 2003. Role of the amygdala in decision-making. *Annals of the New York Academy of Sciences* 985(1): 356–369.
- Bechara, A.; Damasio, H.; Damasio, A. R.; Lee, G. P. 1999. Different contributions of the human amygdala and ventromedial prefrontal cortex to decision-making. *Journal of neuroscience* 19(13): 5473–5481.

- Bechara, A.; Damasio, H.; Tranel, D.; & Damasio, A. R. 1997. Deciding advantageously before knowing the advantageous strategy. *Science* 275(5304): 1293–1295.
- Casey, B. J.; Somerville, L. H.; Gotlib, I. H.; Ayduk, O.; Franklin, N. T.; Askren, M. K.; ... ; Shoda, Y. 2011. Behavioral and neural correlates of delay of gratification 40 years later. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108(36), 14998–15003.
- Cela-Conde, C. 2021. ¿Puede controlar el cerebro nuestra mente?. In: R. López-Orellana; E.J. Suárez-Ruíz (ed.), *Filosofía posdarwiniana*, p.397–408. Oxford: College Publications.
- Cela-Conde, C. 1985. *De genes, dioses y tiranos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Churchill, S.; Jessop, D. C. 2011. Reflective and non-reflective antecedents of health-related behaviour: Exploring the relative contributions of impulsivity and implicit self-control to the prediction of dietary behaviour. *British journal of health psychology* 16(2): 257–272.
- Churchland, P. 2013. *Touching a nerve: Our brains, our selves*. New York: W.W. Norton & Company.
- Churchland, P. 2017. Neurophilosophy. In: D. L. Smith (ed.), *How Biology Shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism*, p.72–94. Cambridge: Cambridge University Press.
- Churchland, P.; Suhler, C. L. 2022 [2014]. Agencia y control: el rol subcortical en las buenas decisiones. *Revista de humanidades de Valparaíso* 20: 231-250.
- Cohen, J. R.; Lieberman, M. D. 2010. The common neural basis of exerting self-control in multiple domains. In: R. Hassin; K. Ochsner; Y. Trope (ed.), *Self-control in society, mind, and brain*, p.141–162. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, J. R.; Berkman, E. T.; Lieberman, M. D. 2013. Intentional and incidental self-control in ventrolateral prefrontal cortex. In: D. T. Stuss; R. T. Knight (ed.), *Principles of frontal lobe function*, p.417–440. Oxford: Oxford University Press.
- Cotta Ramusino, M.; Imbimbo, C.; Capelli, M.; Cabini, R. F.; Bernini, S.; Lombardo, F. P.; ...; Costa, A. 2024. Role of fronto-limbic circuit in neuropsychiatric symptoms of dementia: clinical evidence from an exploratory study. *Frontiers in Psychiatry* 15(2024). DOI 10.3389/fpsyt.2024.1231361.
- Daguerre, M. 2023. El naturalismo ético. In: G. Lariguet; S. Yuan; N. Alles (ed.), *La metaética puesta a punto*, p.22–49. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Dennett, D. 2004. *Freedom evolves*. New York: Penguin.
- De Waal, F. 2024 [2014]. Normatividad natural: el “es” y el “debe” del comportamiento animal. *Artefactos* 13(1): 297–320. DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/art2024.31935>
- Diéguez, A. 2011. *La evolución del conocimiento: De la mente animal a la mente humana*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Duckworth, A. L.; Carlson, S. M. 2013. Self-regulation and school success. *Self-regulation and autonomy: Social and developmental dimensions of human conduct* 40(1): 208–230.
- Duckworth, A.; Gendler, T. S.; Gross, J. J. 2016. Situational strategies for self-control. *Perspectives on Psychological Science* 11(1): 35–55.
- Forzano, L. B.; Logue, A. W. 1992. Predictors of adult humans’ self-control and impulsiveness for food reinforcers. *Appetite* 19(1): 33–47.
- Gold, N. 2013. Team reasoning, framing, and self-control: an aristotelian account. In: N. Levy (ed.), *Addiction and self-control: perspectives from philosophy, psychology, and neuroscience*, p.48–66. Oxford: Oxford University Press.
- González-Galli, L.; Suárez-Ruíz, E. J. 2021. Tomando la continuidad en serio: cultura animal en el marco de la discusión sobre el gradualismo evolutivo. In: R. López-Orellana; E. J.

- Suárez-Ruíz (ed.), *Filosofía posdarwiniana*, p.305–330. Oxford: College Publications.
- Hare, T. A.; Camerer, C. F.; Rangel, A. 2009. Self-control in decision-making involves modulation of the vmPFC valuation system. *Science* 324(5927): 646–648.
- Hariri, A. R.; Bookheimer, S. Y.; Mazziotta, J. C. 2000. Modulating emotional responses: effects of a neocortical network on the limbic system. *NeuroReport* 11(1): 43–48.
- Hofmann, W.; Friese, M.; Strack, F. 2009. Impulse and self-control from a dual-systems perspective. *Perspectives on psychological science* 4(2): 162–176.
- Hofmann, W.; Meindl, P.; Mooijman, M.; Graham, J. 2018. Morality and self-control: How they are intertwined and where they differ. *Current Directions in Psychological Science* 27(4): 286–291.
- Kahneman, D. 2012. *Pensar rápido, pensar despacio*. Barcelona: Debate.
- Kalin, N. H. 2019. Prefrontal cortical and limbic circuit alterations in psychopathology. *American Journal of Psychiatry* 176(12): 971–973.
- Kotabe, H. P.; Hofmann, W. 2015. On integrating the components of self-control. *Perspectives on Psychological Science* 10(5): 618–638.
- Lawrence, N. S.; Hinton, E. C.; Parkinson, J. A.; Lawrence, A. D. 2012. Nucleus accumbens response to food cues predicts subsequent snack consumption in women and increased body mass index in those with reduced self-control. *Neuroimage* 63(1): 415–422.
- Leyens, J. P.; Paladino, P. M.; Rodriguez-Torres, R.; Vaes, J.; Demoulin, S.; Rodriguez-Perez, A.; Gaunt, R. 2000. The emotional side of prejudice: The attribution of secondary emotions to ingroups and outgroups. *Personality and social psychology review* 4(2): 186–197.
- Llinás, R. 1987. 'Mindness' as a Functional State of the Brain. In: C. Blakemore; S. Greenfield (ed.), *Mindwaves. Thoughts in Intelligence, Identity and Consciousness*, p.339-358. Oxford: Basil Blackwell.
- Maier, S. U.; Hare, T. A. 2017. Higher heart-rate variability is associated with ventromedial prefrontal cortex activity and increased resistance to temptation in dietary self-control challenges. *Journal of Neuroscience* 37(2): 446–455.
- Mischel, W.; Shoda, Y.; Rodriguez, M. L. 1989. Delay of gratification in children. *Science* 244(4907): 933–938.
- Moffitt, T. E.; Arseneault, L.; Belsky, D.; Dickson, N.; Hancox, R. J.; Harrington, H.; ...; Caspi, A. 2011. A gradient of childhood self-control predicts health, wealth, and public safety. *Proceedings of the national Academy of Sciences* 108(7): 2693–2698.
- Moll, J.; Krueger, F.; Zahn, R.; Pardini, M.; de Oliveira-Souza, R.; Grafman, J. 2006. Human fronto-mesolimbic networks guide decisions about charitable donation. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103(42): 15623–15628. doi:10.1073/pnas.0604475103
- Moss, J. 2011. "Virtue Makes the Goal Right": Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics. *Phronesis* 56(3): 204–261.
- Nederkoorn, C.; Houben, K.; Hofmann, W.; Roefs, A.; Jansen, A. 2010. Control yourself or just eat what you like? Weight gain over a year is predicted by an interactive effect of response inhibition and implicit preference for snack foods. *Health Psychology* 29(4): 389.
- Nielsen, K. S.; Bauer, J. M.; Hofmann, W. 2020. Examining the relationship between trait self-control and stress: Evidence on generalizability and outcome variability. *Journal of Research in Personality* 84: 103901.
- Nussbaum, M. 1999. La ética de la virtud: una categoría equívoca. *Areté* 11(1-2): 573–613.
- Nussbaum, M. 2004a. Mill between aristotle & bentham. *Daedalus* 133(2): 60–68.

- Nussbaum, M. 2004b. Emotions as judgments of value and importance. In: R. C. Solomon (ed.), *Thinking about feeling: Contemporary philosophers on emotions*, p.183–199. Oxford: Oxford University Press.
- Oele, M. 2012. Passive Dispositions: On the Relationship between $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ and $\epsilon\tilde{\xi}\iota\varsigma$ in Aristotle. *Philosophy*. Paper 36. <http://repository.usfca.edu/phil/36>
- Peters, J.; D’Esposito, M. 2016. Effects of medial orbitofrontal cortex lesions on self-control in intertemporal choice. *Current Biology* 26(19): 2625–2628.
- Pratt, T. C.; Cullen, F. T. 2000. The empirical status of Gottfredson and Hirschi’s general theory of crime: A meta-analysis. *Criminology* 38(3): 931–964.
- Salmerón, A. M. 2006. Entre liberalismo y republicanismo. El lugar de la virtud cívica en el ordenamiento social y educativo. *Trayectorias* 8(22): 56–65.
- Sanderse, W. 2015. An Aristotelian model of moral development. *Journal of Philosophy of Education* 49(3): 382–398.
- Sapolsky, R. M. 2023. *Determined: Life without free will*. New York: Random House.
- Schwartz, B.; Sharpe, K. E. 2006. Practical wisdom: Aristotle meets positive psychology. *Journal of happiness studies* 7: 377–395.
- Sherman, N. 1997. *Making a necessity of virtue: Aristotle and Kant on virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sim, M. 2017. Confucian and daoist virtue ethics. In: D., Carr; J. Arthur; K. Kristjánsson (ed.), *Varieties of virtue ethics*, p.105–121. London: Palgrave Macmillan.
- Suárez-Ruíz, E. J. 2020. Aporías de la ética evolutiva: una revisión de la ética normativa como ‘ilusión efectiva’. *Artefactos* 9(2): 103–119. DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/art202092103119>
- Suárez-Ruíz, E. J.; Luisi, A.; Manzini, F. 2025. ‘Marcador somático’ en clave evolutiva: sobre el aporte de Antonio Damasio a la articulación entre neurociencia y filosofía. *Artefactos*, EN PRENSA.
- Tangney, J. P.; Baumeister, R. F.; Boone, A. L. 2004. High Self-Control Predicts Good Adjustment, Less Pathology, Better Grades, and Interpersonal Success. *Journal of Personality* 72(2): 271–322. <https://doi.org/10.1111/j.0022-3506.2004.00263.x>
- Vaes, J.; Paladino, M. P.; Castelli, L.; Leyens, J. P.; Giovanazzi, A. 2003. On the behavioral consequences of infrahumanization: the implicit role of uniquely human emotions in intergroup relations. *Journal of personality and social psychology* 85(6): 1016.
- Véronneau, M. H.; Hiatt Racer, K.; Fosco, G. M.; Dishion, T. J. 2014. The contribution of adolescent effortful control to early adult educational attainment. *Journal of Educational Psychology* 106(3): 730.
- Wong, D. 2024. Chinese Ethics. In: E. N. Zalta; U. Nodelman (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ethics-chinese/>.

Notas

¹En sentido estricto, cierto hábito es previo al ejercicio de la recta razón. En el ejemplo de la suegra, su razón puede influir precisamente porque ya posee un carácter inclinado al comportamiento virtuoso. Existe un hábito previo (debido, fundamentalmente, a la influencia de una buena educación), y luego la posesión de una virtud dianoética, la prudencia, permitirá ser efectivamente virtuosos. De aquí que podría interpretarse que la razón no puede volver

virtuoso al vicioso, aunque sí puede tener un lugar en la transformación del enkrático en virtuoso. Habiendo hecho esta salvedad, vale resaltar, nuevamente, que en este artículo exploraremos las vertientes más heterodoxas del pensamiento aristotélico contemporáneo. A su vez, siendo que nos alejaría de nuestros fines, no ahondamos aquí en la diferencia que traza el macedonio entre virtudes ‘éticas’ y ‘dianoéticas’.

²La exégesis de los textos aristotélicos no es unívoca, desde ya. No obstante, esta noción de ‘fuerza’ se relacionaría en parte con la distinción entre *enkrateia* (‘dominio’ o ‘continencia’) y *akrasia* (‘incontinencia’, ‘falta de dominio’ o ‘debilidad de la voluntad’). Según Kraut (2001): “Una persona acrática va en contra de la razón como resultado de algún patetismo (‘emoción’, ‘sentimiento’). Al igual que el acrático, una persona encrática experimenta un sentimiento contrario a la razón; pero a diferencia del acrático, actúa de acuerdo con la razón. Su defecto consiste únicamente en el hecho de que, más que la mayoría de las personas, experimenta pasiones que entran en conflicto con su elección racional. La persona acrática no sólo tiene este defecto, sino que además tiene el defecto de que cede más a los sentimientos que a la razón con más frecuencia que la persona promedio”. La discusión sobre la ‘debilidad de la voluntad’ en las decisiones éticas es un tópico clásico en la disciplina que valdría la pena revisar (en otra oportunidad).

³En relación con la relevancia ética del ‘carácter’, merece mención también la teoría de la virtud de algunos filósofos o pensadores chinos como Lao Tze y Confucio. Véase, p.ej., Wong, 2008; Sim, 2017.

⁴‘Disposición’ es una traducción de ἕξις (*hexis*) alternativa a la de ‘hábito’. El filósofo y traductor al inglés de la *Ética a Nicómaco*, Joe Sachs, sostiene que la traducción de ἕξις (*hexis*) como ‘disposición’ incluye tanto “algo presente de manera pasiva como también algo logrado de manera activa” (2002, p.201). Si bien Sachs lo dice de manera crítica (en contra de la traducción), estamos de acuerdo con la interpretación de Oele (2012, p.1) respecto de que, justamente por esa dualidad semántica, se trata de una traducción adecuada (en relación con nuestros fines, al menos). No obstante, mencionamos ambas traducciones posibles (‘hábito’ y ‘disposición’), no sólo porque las dos son muy utilizadas por igual, sino porque permiten sacar a la luz distintos matices de la propuesta aristotélica.

⁵Decimos “algunas versiones” porque hay, obviamente, numerosos matices dentro de las perspectivas deontológicas y utilitaristas. Por ejemplo, Kant poseía una ‘teoría de la virtud’ propia (p. ej., Sherman 1997) y Mill, representante imprescindible de la ética utilitarista, poseía una influencia importante de Aristóteles (p. ej., Nussbaum 2004a).

⁶De acuerdo con Cela-Conde (1985) el fenómeno moral podría dividirse en distintos niveles que corresponderían *grosso modo* al carácter moral del ser humano (nivel alfa), los criterios éticos personales (nivel beta), los códigos morales colectivos (nivel gamma) y los fines últimos (nivel delta). De ser así, la postura neoaristotélica y la utilitarista/deontológica se referirían a niveles diferentes y no serían por tanto contrastables entre sí de forma rigurosa.

⁷Esa ‘cultivación’ o ‘forjamiento’ de ‘hábitos virtuosos’ no depende únicamente del individuo, sino también de las características de la sociedad en la cual se encuentra. Este punto del desarrollo de virtudes se articula, en la obra conservada del estagirita, con su concepción política (Pol. VIII.1).

⁸Más allá de su énfasis en las emociones, Nussbaum, en sus producciones, no le ha dado relevancia a las implicaciones de una perspectiva evolutiva ni tampoco a la psicología moral científicamente informada (de hecho, su fundamento general es, en términos de una metaé-

tica tradicional, de orden cognitivista). Continuaremos con este punto en una próxima nota al pie.

⁹En una clave similar a lo que sucede con la ‘ética evolutiva’ (véase Suárez-Ruíz, 2020), la ‘neurofilosofía’ no suele ser bien recibida incluso hoy en día. Sobre esto, Churchland expresa: “En general, la recepción de los filósofos a la publicación de *Neurophilosophy* en 1986 fue todo menos acogedora. Los neurocientíficos, por el contrario, le dieron una recepción mucho más cálida, algo que pareció exasperar aún más a los filósofos de la mente. (...) La hostilidad de los filósofos en los inicios de la neurofilosofía ha disminuido en gran medida y un pequeño pero emprendedor grupo de filósofos más jóvenes ha abrazado con entusiasmo su actitud intelectual general. Suelen estar cómodamente inmersos en la neurociencia de la psicología y de la filosofía sin ningún signo de angustia metafísica” (2017, p.90).

¹⁰La ‘neuroética’, a su vez, podría comprenderse como una subdisciplina de la ‘neurofilosofía’

¹¹Nótese el alto nivel de interdisciplinariedad supuesto por Churchland en la caracterización de la ‘neurofilosofía’. Esta convergencia disciplinaria dificulta ver límites claros no sólo entre las diferentes subdisciplinas filosóficas, sino también entre ellas y las disciplinas científicas involucradas.

¹²Muy probablemente Nussbaum, una investigadora más ligada a la tradición analítica y no tanto a la filosofía científicamente informada (como sí lo está Churchland), no estaría de acuerdo con este nivel de heterodoxia. En algunos textos prefiere, más bien, optar una posición escéptica sobre el mismo. Por ejemplo: “Aunque algunos psicólogos han desarrollado medidas sofisticadas basadas en la actividad cerebral, tal vez sea intuitivamente incorrecto utilizarlas como indicadores definitivos de los estados emocionales. Si descubrimos que un sujeto no se encuentra en un determinado estado cerebral, no por ello retiramos las atribuciones emocionales fundadas de otro modo (de hecho, la única manera en que el estado cerebral asumió una aparente importancia fue a través de una supuesta correlación con instancias de emoción identificadas por otros motivos)” (Nussbaum 2004b, p.18). No está de más resaltar que la posición ‘escéptica’, no pocas veces, suele ser utilizada para evitar involucrarse en discusiones filosóficas científicamente informadas.

¹³Por ejemplo, en su último libro, Sapolsky (2023) se ha inclinado más hacia el costado determinista. Dennett (2004), por el contrario, se ha inclinado en general más por un énfasis en el libre albedrío.

¹⁴La propuesta de Churchland puede calzar bien en un marco aristotélico pero podría generar bastantes dificultades para otros esquemas éticos como, por ejemplo, los utilizados en derecho penal. En la clave propuesta por la filósofa no sería claro cómo distinguir entre un delito culposos y uno doloso (ya de por sí, en la práctica, no suele serlo).

¹⁵Con electrodos se mide la transpiración de sus manos como correlación de, por decirlo a grandes rasgos, actividad emocional.

¹⁶En otro lado hemos retomado las investigaciones de Damasio y Bechara para ahondar en las características del “marcador somático” y su relación con la tradición científicamente informada de la filosofía contemporánea (Suárez-Ruíz, Luisi y Manzini, 2025).

¹⁷Si bien el estudio del ‘marcador somático’ se focalizó en las amígdalas, podríamos decir que, en lo que al ‘autocontrol’ respecta y siguiendo a Churchland, resulta fundamental el nivel subcortical del ‘sistema límbico’ en general y otras áreas como los ganglios basales, el tálamo y el tronco encefálico en general.

¹⁸Se trata de una noción de ‘autocontrol’ que contrasta con gran parte de las investigaciones sobre el tópico, dado que en general se centran en el rol de la corteza prefrontal. A su vez, contrasta con la que supone Nussbaum en el ejemplo de la suegra que vimos en el apartado anterior. Mientras que para Nussbaum el ‘autocontrol’ es un proceso esforzado y reiterado que eventualmente da lugar a la formación de una ‘virtud’ que ya no requiere esfuerzo, para Churchland en la noción de ‘autocontrol’ también deberían incluirse ese tipo de habilidades poco esforzadas. Es decir, la ‘virtud’ de Nussbaum sería análoga al ‘autocontrol no consciente’ en Churchland.

Agradecimientos

Los autores agradecen al Dr. Martín Daguerre, al Dr. Leonardo González Galli y al Dr. Antonio Diéguez por los constructivos aportes a las primeras versiones del artículo. A su vez, agradecen al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por el apoyo financiero.