

Reflexión y crítica

Filosofía moral experimental: una revisión del concepto¹

**Experimental Moral Philosophy:
A Review of the Concept**

Emilio Martínez Navarro

Resumen

Llevo a cabo una revisión crítica de la expresión *filosofía moral experimental*, que ha sido acuñada recientemente en la literatura filosófica en lengua inglesa. Para ello he partido de una breve presentación de las investigaciones experimentales en ese campo para, posteriormente, indagar acerca de la concepción de filosofía y de filosofía moral que subyace en tales investigaciones. Finalmente, concluyo que, en general, no hay nada que objetar a la pretensión de añadir experimentos al discurso filosófico, siempre que estén bien diseñados y cuidadosamente interpretados. Sin embargo, muchos de los experimentos que se han realizado hasta ahora en filosofía moral experimental no cumplen esta condición.

Palabras clave: filosofía moral experimental, métodos filosóficos, concepto de filosofía, humanidades, ciencias.

Key words: Experimental Moral Philosophy, Philosophical Methods, Concept of Philosophy, Humanities, Sciences.

Abstract

I carry out a critical review of the term *experimental moral philosophy*, which has been coined recently in the English language philosophical literature. To do this I have started from a brief presentation of the experimental research in this field and, later, to inquire about the conception of philosophy and moral philosophy that underlies such research. Finally, I conclude that, in general, there is nothing to object to the claim to add experiments to philosophical discourse, provided they are well designed and carefully interpreted. However, many of the experiments that have been carried out so far in experimental moral philosophy, do not fulfill this condition.

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y competitividad, titulado «Racionalidad práctica en perspectiva neuroética».

1. *Un nuevo rótulo en la filosofía contemporánea:
«filosofía moral experimental»*

En la última década del siglo XX y en lo que llevamos del siglo XXI se ha ido extendiendo en los círculos de la filosofía académica un (¿nuevo?) modo de hacer filosofía que algunos autores han llamado «filosofía experimental», y dentro de este estilo de producción filosófica se sitúa la «filosofía moral experimental» (en adelante FME), un rótulo llamativo que han popularizado los autores de la entrada que lleva el mismo título en la *Enciclopedia Stanford de Filosofía*². Estos autores, Mark Alfano y Don Loeb, exponen en dicha entrada los rasgos generales de este enfoque de la siguiente manera: 1) es «una metodología», un «programa de investigación», que hace uso de *experimentos* de diverso tipo (semejantes a los que se hacen en psicología y en otras ciencias empíricas); 2) la delimitación precisa de la filosofía experimental en general (no sólo de la filosofía moral experimental) está todavía en discusión entre los expertos; 3) quienes se adhieren a esta metodología están avanzando en direcciones distintas, a menudo opuestas entre sí: por un lado hay quienes consideran que la filosofía experimental forma parte de la tradición filosófica desde los griegos, especialmente desde Aristóteles; y por otro lado hay quienes opinan que se trata de un nuevo y revolucionario paradigma en filosofía.

Los autores que acabamos de mencionar se sitúan, tal como yo lo entiendo, en una posición más cercana a la primera opción que a la segunda. Concretamente afirman lo siguiente:

«El principio que rige la filosofía experimental es que, cuando los argumentos filosóficos aluden a asuntos empíricos, o hacen suposiciones sobre ellos, tales supuestos han de ser examinados conforme a las mejores pruebas disponibles de la ciencia natural y social, y que si tales pruebas no están disponibles actualmente, han de ser conseguidas donde sea posible, ya sea contando con la ayuda de especialistas que tengan la formación científica relevante, o bien disponiendo de filósofos bien formados que dirijan ellos mismos la investigación. Así pues, el término “filosofía moral experimental” podría ser reemplazado por una expresión como *filosofía moral empíricamente bien informada*»³.

² ALFANO, Mark / LOEB, Don: «Experimental Moral Philosophy», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016), Edward N. Zalta (ed.): <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/experimental-moral/>

³ ALFANO, Mark / LOEB, Don: op.cit., p. 4.

En efecto, lo que ellos destacan es la necesidad de que la filosofía en general tenga una buena base empírica cuando trata cuestiones en las que hay asuntos empíricos de por medio –lo cual es bastante habitual en muchas cuestiones de filosofía moral– de manera que el discurso filosófico resultante sea sólido, consistente, bien fundamentado, en lugar de jugar a las ocurrencias y a la mera especulación carente de toda base empírica, como ocurre en algunos casos. En otras palabras: lo importante para hacer «buena filosofía» no es la cuestión de si ésta ha promovido o no la realización de experimentos a la manera en que lo hacen algunas ciencias empíricas, sino el hacerse cargo de la información empírica relevante para hacer frente a los problemas filosóficos.

Como ejemplos concretos de trabajos que pueden ser clasificados bajo el rótulo de FME estos autores mencionan cuatro grupos de aportaciones académicas que hacen uso de experimentos: 1) las que utilizan encuestas; 2) las que manejan imágenes cerebrales, especialmente las que se obtienen mediante Resonancia Magnética Funcional (fMRI, por sus siglas en inglés); 3) las que toman como base ciertas mediciones fisiológicas, y 4) las que hacen referencia a mediciones del comportamiento⁴.

A continuación, M. Alfano y D. Loeb se plantean preguntas como: a) «¿quién ha de dirigir la investigación experimental?, b) ¿hasta qué punto ha de estar la experimentación directamente relacionada con la filosofía?, c) ¿qué cuenta como filosofía moral como diferente a la psicología? A la primera pregunta responden –a mi juicio acertadamente– que en principio no importa qué especialidad tenga la persona que dirige la investigación experimental, pero «si se buscan resultados filosóficamente relevantes, es conveniente que alguien experto en filosofía participe en el diseño del experimento y en la interpretación de los resultados»⁵. A la cuestión de hasta qué punto

⁴ Me parece desconcertante que M. Alfano y D. Loeb no mencionen las investigaciones de J. Piaget, L. Kohlberg y C. Gilligan como precedentes muy importantes de aplicación de métodos propios de la psicología en un campo muy próximo al de la filosofía moral, como es el del estudio del desarrollo del juicio moral en los niños y adolescentes. Como es sabido, el impacto de estos autores en la filosofía moral y política de finales del siglo XX ha sido extraordinario, pese a que muchos filósofos no compartan en absoluto las conclusiones a las que llegaron tales autores. En mi opinión, si existe algo así como la FME, sin duda comenzó con quienes han venido cultivando la psicología del desarrollo moral mediante cierta combinación de estudios experimentales y presupuestos filosófico-morales, de los que tales autores son ejemplos paradigmáticos.

⁵ ALFANO, Mark / LOEB, Don: op.cit., p. 4.

ha de estar la experimentación directamente relacionada con la filosofía responden distinguiendo entre dos tipos de casos: aquellos en los que el filósofo está reflexionando sobre temas que presuponen un amplio conocimiento científico sobre un área determinada (como puede ser el caso, por ejemplo, de alguien que reflexiona sobre la permisividad moral de utilizar células troncales para la investigación científica) y aquellos otros en los que se filosofa sobre alguna cuestión en la que un experimento «confirmatorio» podría aportar pruebas que sean útiles «para el razonamiento filosófico». En el primer caso –consideran sensatamente estos autores–, el filósofo presupone que la experimentación ha sido bien realizada por parte de los expertos en el área de la que se trate, mientras que en el segundo caso consideran –también muy sensatamente– que «los filósofos han de desempeñar un papel importante en el diseño y en la interpretación de los experimentos confirmatorios». En cambio, en cuanto a la pregunta acerca de qué es lo que cuenta como «filosofía experimental» como algo diferente a la psicología, Alfano y Loeb responden que, por un lado, «virtualmente *cualquier* cuestión de ética tendrá una dimensión empírica», que obviamente habrá de ser aclarada con los medios habituales de la psicología o de la sociología; pero, por otro lado, hay cuestiones (ponen el ejemplo de por qué es «impermissible» torturar a un animal por diversión) que sería «excesivo» suponer que van a ser resueltas mediante algún experimento, tanto si es de filosofía como si es de psicología. De ahí que insistan de nuevo en que «hay que trasladar el foco de atención desde la filosofía moral experimental a la filosofía moral empíricamente bien informada»⁶. Al final del apartado correspondiente a esta pregunta, Alfano y Loeb reconocen que:

«el problema de qué cuenta como *filosofía* moral experimental es sólo una particular aplicación de la incómoda cuestión (pero quizá sin importancia) de qué es lo que cuenta como filosofía en primer término»⁷.

⁶ ALFANO, Mark / LOEB, Don: op.cit., p. 6.

⁷ Ibid. El subrayado es de los autores. Se comprende que no deseen abordar en ese artículo las complejidades que lleva consigo delimitar en qué consiste la filosofía, pero no acabo de entender por qué sugieren que tal cuestión tal vez carece de importancia. En el presente trabajo mantengo que merece la pena abordar esa espinosa cuestión para poder adoptar una actitud con respecto a la FME.

En las páginas siguientes, Alfano y Loeb exponen críticamente varias líneas de investigación en este campo de la FME, agrupándolas por los temas en los que investigan con ayuda de experimentos: a) juicios morales e intuiciones morales; b) carácter, bienestar y emoción; y c) algunos temas de metaética. Lógicamente, dicha exposición y crítica no pretende ser exhaustiva ni detallada, sino más bien seleccionar algunos ejemplos paradigmáticos de cómo se está llevando a cabo la FME en los años recientes. Para los propósitos del presente artículo, voy a comentar aquí algunas aportaciones que se sitúan en el ámbito de la «neurofilosofía práctica», y más concretamente en la «neuroética»⁸. Alfano y Loeb hacen referencia, entre otros a Joshua Greene⁹ y a Jonathan Haidt¹⁰. Estos autores aceptan, como punto de partida:

«lo que se ha llamado modelos del *sistema dual* de cognición, razonamiento, toma de decisiones y comportamiento. A pesar de que los detalles exactos de los dos sistemas varían de autor a autor, la distinción básica está entre lo que Daniel Kahneman¹¹ llama *sistema 1*, que es rápido, automático, sin esfuerzo, potencialmente inconsciente, a menudo cargado de afectos y algunas veces incorregible, y el *sistema 2*, que es lento, deliberativo, con esfuerzo, típicamente consciente, y asociado con experiencias

⁸ Cf. CORTINA, A. (ed.): *Guía Comares de neurofilosofía práctica*. Comares, Granada, 2012. En el grupo interuniversitario de investigación que dirige la profesora Cortina (Universidad de Valencia) llevamos ya algunos años trabajando intensamente en la aclaración y crítica de las aportaciones de la *Neuroética*. Véase, además de la citada *Guía*, MARTÍNEZ NAVARRO, E. (ed.): *Daimon-Revista Internacional de Filosofía*, número monográfico sobre «Racionalidad y Neurociencias» 59 (2013) y CORTINA, A.: *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Tecnos, Madrid, 2011.

⁹ GREENE, J. et al.: «An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment», en *Science* 293 (2001), pp. 2105-2108. GREENE, J. et al.: «The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment», en *Neuron* 44 (2004), pp. 389-400. GREENE, J.: «The secret joke of Kant's soul», en SINNOTT-ARMSTRONG, W. (ed.): *Moral Psychology: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders and Development* (v. 3). MIT Press, Cambridge, 2008, pp. 35-80.

¹⁰ HAIDT, J.: *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Pantheon, New York, 2012. HAIDT, J. / BJÖRKLUND, F.: «Social intuitionists answer six questions about moral psychology», en SINNOTT-ARMSTRONG, W. (ed.): *Moral Psychology: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity* (v. 2). MIT Press, Cambridge, 2008, pp. 181-218.

¹¹ KAHNEMAN, D.: *Thinking, Fast and Slow*. Farrar, Straus, & Giroux, New York, 2011 (hay trad. esp. de Joaquín Chamorro Mielke: *Pensar rápido, pensar despacio*. Debate, Barcelona, 2012).

subjetivas de agencia, elección y concentración. Mientras que el sistema 2 exhibe cierto grado de unidad funcional, el sistema 1 se concibe mejor como un conglomerado impreciso de disposiciones semiautónomas, estados y procesos, que no solo pueden entrar en conflicto con el sistema 2, sino también entre ellos mismos»¹².

Tanto Greene como Haidt y otros autores que comparten esta línea de investigación en FME manejan como experimentos «confirmatorios» de sus hipótesis una serie de situaciones en las que los sujetos han de responder a dilemas morales (por ejemplo, los dilemas del tren descontrolado en donde hay que elegir entre dejar morir a una persona para poder salvar la vida de otras cinco) mientras se les escanea el cerebro y aparecen en una pantalla las imágenes de resonancia magnética funcional, imágenes que han de ser interpretadas con ayuda de expertos en neurociencias. Con este método, pero mezclado con su propia interpretación de las teorías éticas (específicamente el deontologismo kantiano y el utilitarismo), han construido la tesis que sostiene que

«aunque las personas asocian habitualmente su “verdadero yo” con el sistema 2, parece que es el sistema 1 el responsable de la mayoría de las intuiciones, juicios y comportamientos. En particular, Haidt ha argumentado a favor de un modelo “intuicionista social” según el cual la deliberación y el razonamiento son casi siempre racionalizaciones *post hoc* del sistema 1 de cognición, afecto y comportamiento»¹³.

Por su parte, en el caso de Joshua Greene y su grupo,

«en su visión (muy resumida) hay [en el cerebro humano] un sistema más lento, más deliberativo, que tiende a emitir los juicios utilitaristas de una persona, mientras que un sistema más rápido, más automático, tiende a producir juicios más en línea con un enfoque kantiano. Cuál de los dos sistemas se dedica a una determinada

¹² ALFANO, Mark / LOEB, Don: op.cit., p. 20.

¹³ ALFANO, Mark / LOEB, Don: op.cit., p. 20. Véase HAITT, J.: «The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment», en *Psychological Review* 4, vol. 108 (2001), pp. 814-834 (hay trad. esp. de Pedro Jesús Pérez Zafrilla en CORTINA, A.: *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, op.cit., pp. 159-215).

tarea de razonamiento moral es algo que está determinado en parte por el estilo personal, y en parte por factores situacionales»¹⁴.

Un análisis detallado de las iniciativas de estos autores, llevado a cabo por el *Grupo de Interuniversitario de Investigación sobre Éticas Aplicadas y Democracia*¹⁵ me conduce a sostener lo siguiente: 1) en general, estos experimentos están mal diseñados, porque, como trataré de mostrar con un ejemplo, plantean hipótesis en las que se simplifica excesivamente la vida moral de las personas, de modo que se omiten arbitrariamente aspectos que pueden ser muy importantes para aclarar en qué consiste el juicio moral y qué es la moralidad; a mi juicio, estos autores presuponen que todo ello ya está claro como algo dado; en consecuencia, si con tales experimentos tratan de desvelar aspectos poco estudiados de la moralidad, pueden caer fácilmente en la falacia *petitio principii*, al estar presuponiendo desde el inicio lo que se proponen demostrar; 2) en general, estos autores parten de una caracterización muy discutible, por no decir errónea, de las teorías morales que manejan, en especial del deontologismo kantiano; y 3) presuponen, a mi juicio erróneamente, que las respuestas inmediatas o más rápidas a las cuestiones suscitadas por aquellos dilemas morales carecen de argumentos que las sustenten, o bien porque el sujeto no se ha tomado el tiempo necesario para justificar su respuesta, o bien porque se queda perplejo y dice que sabe que en el dilema se ha obrado mal pero no sabe decir por qué.

Un ejemplo de mal diseño del experimento puede ser el que relata Joshua Greene en un artículo publicado originalmente en 2003¹⁶. En dicho artículo, el autor registra ciertas intuiciones morales que aparecen en dilemas en los que se pregunta a los sujetos del experimento en primer lugar si sería moralmente aceptable abandonar a su suerte a un excursionista herido para no manchar la tapicería del propio coche (el coste de cambiar la tapicería se cifra en doscientos dólares); a continuación, se les pregunta si sería moralmente aceptable dejar de

¹⁴ ALFANO, Mark / LOEB, Don: op.cit., p. 8.

¹⁵ Véase <http://eticaydemocracia.org/> El grupo en su conjunto, y sus miembros individualmente, no necesariamente comparten todas las afirmaciones que se mantienen en este artículo.

¹⁶ GREENE, J.: «From Neural “Is” to Moral “Ought”: What are the moral implications of neuroscientific moral psychology?», en *Nature Reviews: Neuroscience* 4/10 (2003), pp. 847-850 (hay trad. esp. de Francisco Javier López Frías: «Del “es” neuronal al “debe” moral: ¿cuáles son las implicaciones morales de la psicología moral neurocientífica?», en CORTINA, A. (ed.): *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, op.cit., pp. 149-158).

atender a una petición de una reconocida organización internacional que nos pide un donativo de doscientos dólares para salvar la vida de unas personas pobres que viven en otra parte del mundo muy alejada de los sujetos del experimento. Greene afirma que la mayoría de la gente considera que es incorrecto abandonar al excursionista y que no lo sería abstenerse de hacer el donativo. Y añade:

«puede ser que este par de intuiciones morales no tenga nada que ver con “alguna buena razón” y tenga todo que ver con el modo en que está conformado nuestro cerebro. [...] El dilema del excursionista herido es un dilema moral “personal” en el que la violación moral se produce de una manera “próxima y cercana”. El dilema de la donación es un dilema “impersonal”, en el que la violación moral no tiene ese carácter. Resumiendo una historia larga, encontramos que los juicios que respondían a dilemas morales “personales”, comparados con los “impersonales”, conllevaban una gran actividad en áreas cerebrales asociadas con la emoción y la cognición social»¹⁷.

La explicación de Greene de por qué llegaron a esa conclusión hace alusión a estudios realizados desde la perspectiva de la selección natural, conforme a los cuales los seres humanos hemos desarrollado instintos altruistas para cuidar de los cercanos, y no los hemos desarrollado para cuidar de personas que están en apuros en lugares lejanos (frente a tales personas, según Greene, «ojos que no ven, corazón que no siente»¹⁸). Finalmente, el relato se cierra admitiendo que todo «esto es sólo una hipótesis»¹⁹, pero habría que preguntarse si acaso como hipótesis está bien construida o no: observemos que Greene se siente obligado a buscar apoyos en las teorías evolutivas para poder dar alguna interpretación plausible a unos resultados experimentales que lo único que parecen mostrar es que «los juicios que respondían a dilemas morales “personales”, comparados con los “impersonales”, conllevaban una gran actividad en áreas cerebrales asociadas con la emoción y la cognición social». Pero estos resultados no anulan la hipótesis de que los sujetos del experimento dispongan de buenas razones para mantener que es incorrecto abandonar al excursionista y que al mismo tiempo no es incorrecto desatender la petición de un donativo por la misma

¹⁷ GREENE, J.: op.cit. Cito por la traducción española: pp. 152ss.

¹⁸ GREENE, J.: op.cit., p. 154.

¹⁹ Ibid.

cantidad que costará rescatar al herido; muy bien podría ser que la mayoría de la gente tenga esas convicciones morales por el modo en que está conformado el medio cultural y social en el que hemos sido educados, y no tanto por el modo en que está conformado nuestro cerebro desde la época tribal de nuestros antecesores cazadores-recolectores. Por otro lado, los dilemas elegidos para el experimento contienen una gran cantidad de información implícita que no es tenida en cuenta a la hora de aceptarlos como válidos para servir de base a una investigación de psicología moral con pretensiones filosóficas. Por ejemplo, algunos de los sujetos del experimento pueden imaginarse que el excursionista les ha visto pasar en el coche y que, si no se detienen, éste podría denunciarles por «denegación de auxilio», y ello podría ser una «buena razón» (nada altruista, pero emocionalmente muy cargada) para responder diciendo que lo correcto es ayudarlo. En el otro dilema, algunos sujetos podrían responder que no es incorrecto negarse a enviar un donativo porque ellos ya están dedicando una gran cantidad de sus ingresos a ayudar a las personas que están en apuros en otras partes del mundo, o porque están colaborando con sus impuestos para que su gobierno ayude a aquellas personas, etc. En general, considero que la metodología de investigación basada en el uso de dilemas es muy poco fiable, porque tiende a simplificar excesivamente los asuntos morales. Los problemas morales reales suelen tener más de dos soluciones posibles, pero los experimentos que utilizan dilemas se ven obligados, comprensiblemente, a reducir las opciones al máximo, con el fin de hacer manejable la información obtenida.

En definitiva, lo que considero descartable en este contexto es la pretensión de que los trabajos que se acogen a este nuevo rótulo de FME formen parte, junto con el rótulo mismo, de un método radicalmente novedoso, y menos aún, revolucionario, en el devenir de la filosofía. Para argumentar esta posición convendría aclarar: 1) qué entendemos por filosofía, y dentro de ella, qué entendemos por filosofía moral; 2) qué método o métodos corresponden a la filosofía en general, y a la filosofía moral en particular, y finalmente 3) en qué medida el método que utilizan quienes son descritos como autores vinculados a la FME es realmente un método que pueda ser considerado como válido para la construcción de la filosofía moral, entendida al modo explicitado en el paso 1º. En lo que sigue vamos a llevar a cabo este recorrido de una forma bastante sumaria y simplificada, por razones de espacio, pero esperamos que pueda arrojar alguna luz sobre el asunto.

2. La noción de filosofía y la de filosofía moral

A la vista de lo que se ha ido denominando «filosofía» a lo largo de los siglos, observamos que este vocablo se utilizó, desde sus orígenes entre los antiguos griegos, para referirse a un tipo de saber²⁰ que tiene dos pretensiones básicas: A) *universalidad o totalidad* (un saber que trata de abarcar todos los aspectos de la realidad para proporcionar una imagen lo más acertada y completa posible de «lo que hay», de nuestro lugar como agentes o pacientes en «eso que hay» y de nuestras posibilidades de transformar «eso que hay») y B) *racionalidad* (utilizando para construir esa imagen de lo real todos los recursos disponibles de la inteligencia humana, con especial referencia a las capacidades de sentir, razonar, recordar, preguntar, etc., y con todo ello elaborar representaciones mentales susceptibles de ser comunicadas a otros seres racionales mediante el lenguaje y la argumentación, con especial referencia a las distinciones, los conceptos, las demarcaciones entre saberes, etc.).

Los filósofos griegos de la Antigüedad llevaron a cabo una gran labor en esta línea: cada uno a su manera nos legó una filosofía concreta, una propuesta «racional» que trata de responder a los grandes interrogantes filosóficos, una propuesta sometida a una discusión que todavía hoy continúa abierta. De ese legado hay que destacar el hecho de que, al menos los más destacados de estos «padres fundadores», se mantuvieron receptivos a los avances de los saberes que hoy llamamos «ciencias», que en muchos casos las cultivaron ellos mismos y pusieron un especial cuidado en que sus respectivas propuestas filosóficas fuesen coherentes con el paradigma científico vigente en su época. Este ejemplo cundió entre los filósofos posteriores, pues cada cual a su manera, y condicionados todos por la situación cultural de su país y de su época, fueron desarrollando el proyecto inicial de la filosofía sin prescindir de los aportes (incluyendo las supersticiones y prejuicios²¹) suministrados por las demás disciplinas del saber

²⁰ Acepto que es discutible la caracterización de la filosofía como un saber (también puede ser descrita como una actividad que no proporciona ningún saber, sino otro tipo de productos) pero no es posible detenerse aquí en la discusión de esta cuestión. Para una interesante exposición y crítica de las posiciones más relevantes en este asunto véase NUDLER, Ó.: «Los problemas de la *filosofía de la filosofía*», en NUDLER, Ó. (ed.): *Filosofía de la filosofía*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, v. 31. Trotta, Madrid, 2010, pp. 23ss.

²¹ Es sabido, por ejemplo, que Kepler tardó bastante en formular sus famosas leyes acerca de la trayectoria de la Tierra alrededor del Sol porque estaba persuadido de que tal trayectoria tenía que ser una circunferencia perfecta; pero

humano (especialmente en matemáticas, física, astronomía, biología, geología, sociología, psicología, etc.).

Ahora bien, a partir de la irrupción de la filosofía positivista en el siglo XIX se produce un progresivo distanciamiento entre filosofía y ciencias que, en términos generales se puede resumir del siguiente modo: por una parte, ni los filósofos ni ningún otro gremio pueden ya abarcar la totalidad del saber científico, cuyo crecimiento es exponencialmente acelerado. Y por otra parte, se extiende paulatinamente cierto distanciamiento entre quienes se dedican profesionalmente a las ciencias y quienes se dedican a la filosofía, con la consecuencia de que esta última sufre una progresiva marginación en el ámbito académico y un cierto deterioro de la imagen social (por ejemplo, en muchas librerías de todo el mundo he podido ver cómo la sección de filosofía se coloca en los mismos estantes que los libros sobre autoayuda²², misterios sin resolver y esoterismo –conjunto de conocimientos y prácticas relacionados con la magia, la alquimia, la

los datos de las observaciones empíricas (recopilados por Tycho Brahe) no encajaban con la idea de una órbita circular, sino más bien con la de una órbita elíptica; finalmente, Kepler optó por aceptar resignadamente que la órbita tenía que ser elíptica, pese a que sus prejuicios le empujaban a apostar por la circular, supuestamente «más perfecta» que la elíptica. Este es un caso paradigmático de honestidad científica. Por otro lado, también es sabido que Isaac Newton se pasó media vida buscando sintetizar en el laboratorio la conversión del plomo en oro (posibilidad con la que soñaban muchos científicos anteriores al nacimiento de la química moderna, y en cuya búsqueda se obtuvieron algunos descubrimientos importantes) y también la fecha del fin del mundo, supuestamente oculta en las páginas de la Biblia mediante algún tipo de claves secretas. En este segundo caso también hay honestidad científica, puesto que Newton supo separar lo que podía demostrar (por ejemplo, su formulación de la ley de la gravitación universal) y lo que no. Pero en ambos casos se observa que la presión de las creencias personales sobre su actividad científica fue muy grande, hasta el punto de que fue necesario un gran esfuerzo de su parte para que tal presión no afectase a la formulación de los nuevos conocimientos científicos que ellos estaban postulando.

²² Como dice Óscar Nudler (NUDLER, Ó.: «Presentación», en NUDLER, Ó. (ed.): *Filosofía de la filosofía*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, v. 31. Trotta, Madrid, 2010, p. 12): «a la pregunta sobre el propósito último de la actividad filosófica las respuestas van desde las que asumen que es una actividad principalmente cognoscitiva hasta las que la consideran como una actividad de naturaleza esencialmente moral, política, o estética, o incluso terapéutica. A su vez, estas opciones han sido consideradas o bien complementarias o bien independientes o bien excluyentes entre sí». En este artículo adoptamos la primera respuesta como básica, porque entiendo que para cumplir cualquier otra función, la filosofía ha de ser ante todo un saber; de modo que no veo la necesidad de contraponer lo cognoscitivo a todo lo demás.

astrología y materias semejantes, que no se basan en los principios de la ciencia—.

Ante semejante panorama, poco esperanzador para quienes nos dedicamos a la filosofía, no es de extrañar que una parte del colectivo filosófico trate de acercarse a las prácticas científicas en algunas parcelas del saber filosófico, como es el caso de la Ética, dando lugar a la llamada FME. Se puede interpretar este acercamiento de muchos filósofos contemporáneos a las ciencias experimentales como una reacción positiva ante el hecho de que la corriente dominante en la investigación filosófica de los dos últimos siglos ha estado demasiado ensimismada, demasiado desconectada de los resultados de dicha investigación científica, como si bastase con dialogar con la historia de la filosofía y con otros filósofos para poder ofrecer una producción filosófica adecuada, prescindiendo del diálogo con la ciencia. Pero creo que una cosa es el acercamiento de la filosofía a los métodos y a los resultados de las demás ciencias, y otra muy distinta es su extinción como un tipo de saber específico. Comparto con Adela Cortina que:

«cada forma de saber aborda los asuntos desde una peculiar perspectiva que ningún otro puede adoptar. Curiosamente a lo largo de la historia de la humanidad en cuanto un tipo de saber ha experimentado avances notables desarrolla un afán imperialista que le lleva a intentar absorber a todos los demás. Física, Matemáticas, Economía, Biología, Psicología, Sociología y Genética han ido pretendiendo descubrir los paulatinamente los secretos del universo y bastarse para dar cuenta de él. Pero al poco tiempo se han ido descubriendo los límites de cada uno de ellos para dar cuenta de toda la realidad y la necesidad de contar con los restantes saberes»²³.

En efecto, tanto las diversas ciencias como la filosofía deberían abandonar de una vez y para siempre ese «afán imperialista» que han tenido en algún momento y aceptar la necesidad de la *cooperación interdisciplinar* para tratar de responder adecuadamente a las cuestiones que preocupan a la humanidad. En consecuencia, considero que la noción de filosofía que hoy merece la pena defender ha de situarse en un punto intermedio entre dos extremos indeseables: por un lado, lejos del paradigma de «reina de las ciencias» que en otros tiempos ostentaba, pero que bien mirado ya no le corresponde, pues—

²³ CORTINA, A.: «Presentación. El ámbito de la neurofilosofía práctica», en CORTINA, A (ed.): *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, op. cit., p. 5.

to que el desarrollo de los demás saberes ha puesto de manifiesto que el saber filosófico es en gran medida dependiente de ellos y que necesariamente ha de reconocerlos en su autonomía y colaborar con ellos en la medida de lo posible. Por el otro lado, la filosofía puede y debe reivindicar para sí misma un ámbito propio, en igualdad de rango con esos otros saberes de los que se nutre y a quienes alimenta, porque dispone de un punto de vista, de unos métodos y de unas herramientas que son específicamente suyos, entre los cuales destaca un rasgo que no posee ninguno de los demás saberes: la posibilidad de plantear la cuestión de la demarcación entre el saber científico y los saberes no científicos y de ofrecer respuestas razonables a dicha cuestión. Este rasgo no constituye por sí mismo un privilegio sobre los demás saberes, sino simplemente un indicador de que la filosofía, pese a todo, no es un saber como los demás, sino un tanto peculiar o especial, dado que pretende mantener ese afán de universalidad o totalidad al que me he referido al principio de este apartado y que se ilustra muy bien con las famosas cuatro preguntas kantianas: la filosofía pretende responder a la pregunta por los límites del saber, por el actuar razonable, por la esperanza razonable y por la identidad del ser humano. En síntesis la filosofía no ha de pretender un imperialismo al que no tiene derecho, pero tampoco ha de ser absorbida por ninguna de las ciencias ni excluida del canon de los saberes racionales.

A la luz de la caracterización de la filosofía en general que acabamos de hacer, conviene ahora aterrizar en la cuestión de la filosofía moral. Habrá quedado claro que esta rama de la filosofía no puede, ni debe, prescindir de los aportes de las ciencias empíricas, pero tampoco puede limitarse a recibir acríticamente tales aportes, sino que ha de tenerlos en cuenta como *datos*, o al menos como presuntos datos, y construir un discurso específicamente filosófico en el que se ofrezca una visión más amplia, completa y coherente de los asuntos que le competen: la moralidad, la responsabilidad moral, el juicio moral, los sentimientos morales, lo bueno, lo justo, etc. Lo que no pueden pretender las ciencias empíricas, ninguna de ellas, es sustituir o absorber a la filosofía moral en la tarea de intentar dar respuesta a los interrogantes que plantean los conceptos que acabo de mencionar. No pueden pretenderlo por varias razones: 1^a) Es imposible descubrir las bases de la conducta moral y llevar a cabo el tipo adecuado de experimentos para descubrirlas si el concepto de lo que entendemos por «moralidad» no ha sido previamente determinado filosóficamente. Por ejemplo, no es de recibo que en el experimento de Greene que hemos comentado anteriormente se presuponga que

los juicios morales son idénticos a los juicios prudenciales que elabora un sujeto ante una determinada situación en la que otras personas necesitan ayuda. 2ª) Quienes realizan experimentos relacionados con la moralidad no pueden prescindir de las teorías filosóficas para interpretar el significado de los datos científicos en relación con la vida moral, porque el conocimiento no es un agregado de contribuciones fragmentarias, sino que tiene que proporcionar un marco que permita interpretar los datos. Existe una interacción entre el marco hermenéutico y lo que puede calificarse como «descubrimientos relevantes». Y 3ª) Las ciencias empíricas no pueden quedar satisfechas con sacar a la luz las bases biológicas de la conducta moral, sino que han de descubrir también el fundamento de las obligaciones morales, y para hacerlo es necesaria la colaboración con la filosofía moral; para que un sujeto pueda ser considerado como agente moral es imprescindible que esté vivo, sano, etc., pero ello no es todavía suficiente para reconocer obligaciones morales con respecto a sí mismo y a los demás, y menos aún si se trata de reconocer obligaciones morales universalistas, es decir, no sólo con respecto a los cercanos, sino también de reconocimiento a los lejanos; se precisa de argumentos filosóficos para ofrecer una justificación de la moralidad de nivel postconvencional en el sentido de Kohlberg, que es el único tipo de moralidad que estaría a la altura de la conciencia moral de nuestra época.

3. Los métodos en filosofía y en filosofía moral

Dado que ya hemos delineado en este artículo una determinada noción de *filosofía* como *un saber con pretensión de universalidad y racionalidad que se propone ofrecer una visión lo más completa posible de la realidad y de nuestras posibilidades con respecto a ella (conocimiento, comportamiento moral, esperanzas razonables)*, cabe preguntarse qué método (o métodos) son adecuados para avanzar en la construcción de tal disciplina. La historia de la filosofía nos muestra una sucesión de propuestas de método para la filosofía, cada una de ellas ligada a una peculiar manera de entender el objeto de estudio de la misma y el modo en que se articulan las capacidades de conocimiento del ser humano, en particular la razón y los sentidos. Así, podemos enumerar, en principio los siguientes métodos clásicos²⁴: 1)

²⁴ Véase CONILL, J.: «Los métodos filosóficos», en CORTINA, A. y otros: *Filosofía*. Santillana, Madrid, 1996, pp. 124-128; CONILL, J.: *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Barcelona, 1988.

El método empírico-racional o físico-lógico, que parte de Aristóteles y alcanza hasta la actualidad, inspirando numerosos desarrollos de la tradición aristotélico-tomista. 2) El método empirista, iniciado por Locke, establece una separación tajante entre los sentidos y la razón, señalando que el origen y el valor de todo conocimiento depende de la experiencia sensible; conforme a este método no sería posible el conocimiento de la totalidad de la realidad, sino únicamente aquello que nuestros sentidos son capaces de mostrarnos. Sin duda este método sigue teniendo una influencia enorme en el empirismo contemporáneo, y de ahí su relevancia para muchos investigadores de la FME. 3) El método racionalista, iniciado por Descartes y perfeccionado por Spinoza y Leibniz, no prescinde de lo que nos aportan los sentidos, pero otorga a la razón la primacía a la hora de distinguir entre conocimientos ciertos, dudosos y falsos; en el siglo XX, el racionalismo crítico de Popper y Albert pueden ser considerados, en cierta medida, como continuadores de este método filosófico. 4) El método trascendental, creado por Kant, distingue entre la búsqueda del origen de los conocimientos y la cuestión de la fundamentación (dar razón) de los mismos; una cosa es aprender de la propia familia que no es bueno hacer daño a los demás ni a mí mismo, y otra cosa distinta es fundamentar ese aprendizaje encontrando razones objetivas de por qué no es bueno; a través del método trascendental se buscan las condiciones de posibilidad (universales y necesarias) del conocimiento, de la moralidad y de la esperanza; la influencia de este enfoque filosófico se percibe en una multitud de autores posteriores a Kant, incluyendo los contemporáneos Apel y Habermas. 5) El método analítico-lingüístico, o filosofía del análisis del lenguaje, parte de la necesidad de aclarar el sentido en el que utilizamos el lenguaje para poder eliminar malentendidos y confusiones que han provocado que muchos supuestos problemas filosóficos en realidad no sean tales; este método se ha mezclado a menudo con la tradición empirista, y por supuesto sigue teniendo una influencia inmensa en los círculos filosóficos de habla inglesa. 6) El método hermenéutico comienza su andadura en el siglo XIX, con Schleiermacher, y ha tenido un gran impulsor en Gadamer, aunque en cierto sentido también Nietzsche adopta una particular hermenéutica (genealógica); además, autores como Rorty, Ricoeur y nuevamente Habermas y Apel, utilizan este método adaptándolo a su particular punto de vista; el método fenomenológico también se podría interpretar como una variante interna del hermenéutico, aunque también sería legítimo clasificarlo como un método diferente; la hermenéutica señala la necesidad de

complementar los conocimientos propios de las ciencias naturales con la comprensión de los acontecimientos humanos que tiene su núcleo en la búsqueda del sentido.

Esta enumeración de métodos filosóficos no pretende ser exhaustiva, pero sí indicativa de una característica de la filosofía que considero irrenunciable: toda filosofía ha de tener un método propio, pues de lo contrario se convierte en un mero racimo de ocurrencias inconexas, que tal vez puedan tener interés artístico-literario, o biográfico, o sentimental, etc., pero carecerían de valor estrictamente filosófico. En el caso de la filosofía moral, los métodos filosóficos más destacables son los que están ligados a tres grandes tradiciones: el aristotelismo (método 1 de la lista anterior), el kantismo (método 4) y el utilitarismo (ligado en gran medida al método 3), aunque obviamente hay también importantes desarrollos debidos a los otros métodos mencionados, con especial referencia al hermenéutico (método 6). Por lo que atañe al objeto de la filosofía moral, en consonancia con la definición de filosofía que hemos adoptado en este trabajo, tal objeto sería el de dar cuenta racionalmente del fenómeno moral. Por tanto, habría que recordar que son tres las principales tareas de la filosofía moral: 1) aclarar en qué consiste la moralidad (estableciendo sus diferencias con el derecho, la religión, la ciencia, la técnica, etc.), 2) fundamentar las pretensiones normativas de la moralidad (estableciendo las razones, si las hay, por las que hay moralidad y debe haberla) y 3) aplicar²⁵ los conocimientos obtenidos mediante las dos

²⁵ El término «ética aplicada» se ha popularizado en las últimas décadas y ha dado lugar a un buen número de ramas de la filosofía moral que se pueden considerar como «éticas aplicadas»: Bioética, Ética de la Economía y de la Empresa, Ética del Desarrollo, Ética de la Política, etc. Sin embargo, el término «aplicar» y sus derivados puede inducir al público a la falsa creencia de que se trata de llevar a cabo una aplicación mecánica a los casos particulares de unos principios generales previamente argumentados en las dos tareas previas. En realidad, las «éticas aplicadas» tendrían que ser llamadas «éticas sectoriales», precisamente para evitar ese malentendido: no se trata de aplicar deductivamente unos principios generales a unos casos particulares (este sería un método erróneo de realizar la tarea de aplicación, como hemos mostrado en otros lugares), sino de discernir cuáles son las mejores soluciones morales en los casos particulares con ayuda de un método que tenga muy presentes, simultáneamente, las exigencias morales universales y las características propias del sector o contexto concreto del que se trate. Por ejemplo, la ética médica no debería reducirse a la mera aplicación mecánica de una ética general al caso particular de la profesión médica, sino que tendría que surgir de una búsqueda colaborativa conjunta entre personas afectadas directamente por dicha profesión (médicos, pacientes, gestores de recursos, etc.) y personas expertas en filosofía moral.

tareas anteriores a la resolución de los problemas morales suscitados en los diferentes ámbitos de la vida humana (vida personal, familia, profesiones, política, economía, relaciones con los animales y con el medio ambiente, etc.). En este punto es preciso aclarar que quizá no sea adecuado aplicar exactamente el mismo método filosófico para abordar las tres tareas de la filosofía moral. Por ejemplo, sería legítimo que un filósofo moral adopte una metodología de inspiración kantiana para abordar las dos primeras tareas, y que al mismo tiempo utilice un método hermenéutico para afrontar las cuestiones de aplicación en un ámbito concreto de problemas morales.

4. Los métodos en filosofía moral experimental

Ya hemos comentado que la característica distintiva de los trabajos que son clasificados como FME es el uso de experimentos a la manera de las ciencias en general y de las ciencias sociales en particular: las encuestas sobre dilemas morales, con o sin la realización simultánea de imágenes cerebrales, mediciones fisiológicas y también mediciones del comportamiento, etc. La cuestión ahora es si, en términos generales, la utilización de experimentos es un recurso válido en filosofía moral y por qué. Desde el punto de vista que hemos adoptado aquí acerca de lo que merece ser llamado filosofía, hay que reconocer que no hay objeción de principio a enriquecer el discurso filosófico con ayuda de experimentos, siempre que estén bien diseñados y sus resultados sean cuidadosamente interpretados. Alguien podría aducir, como señalan Alfano y Loeb, que la irrelevancia de la FME radica en que «sea cual sea la ciencia que surja de lo que *es*, no puede hacer que cambie nada acerca de lo que *debe ser*»²⁶. Sin embargo, como ellos mismos señalan:

«las pruebas experimentales pueden –como mínimo– establecer qué es lo posible, lo necesario y lo imposible. Si pueden hacer tal cosa, esto puede al menos poner límites a las visiones normativas, suponiendo que sea verdadero el principio de que debe-implica-puede. Lo que no es posible, no es moralmente exigido, por ejemplo»²⁷.

En efecto, no cabe duda de que, si bien no es posible derivar un *debe* moral de un *es* meramente empírico, tampoco cabe duda de que

²⁶ ALFANO, Mark / LOEB, Don: op.cit., p. 30.

²⁷ Ibid.

la exploración empírica de ciertas cuestiones relacionadas con la moralidad puede arrojar alguna luz sobre esta última. En el ejemplo que hemos manejado anteriormente del experimento de Greene con los dilemas del excursionista herido y la donación de dinero a una organización humanitaria, aunque nunca se podría obtener de tal experimento un argumento a favor de que lo correcto es ayudar a cualquier persona herida si está en nuestra mano hacerlo y de que también es correcto ayudar a personas que sufren en países lejanos (aunque no necesariamente de la manera que propone el dilema), lo cierto es que no deja de ser útil que el experimento informe de las diferencias que muestran las respuestas de los sujetos verbalmente y a través de la comparación entre imágenes cerebrales obtenidas mediante resonancia magnética funcional. Es interesante saber que el dilema del excursionista pone en funcionamiento zonas del cerebro distintas a las que funcionan en el caso del dilema del donativo humanitario. Tal vez la interpretación de Greene no es correcta, como yo creo, pero puede haber una interpretación adecuada posteriormente, y quizá tal interpretación nos ayude entender mejor algún aspecto de cómo las personas se enfrentan a los problemas morales concretos.

5. Referencias

- ALFANO, M. & LOEB, D., «Experimental Moral Philosophy», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2016), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/experimental-moral/>
- CONILL, J.: «Los métodos filosóficos», en CORTINA, A. y otros: *Filosofía*. Santillana, Madrid, 1996, pp. 124-128.
- CONILL, J.: *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Barcelona, 1988.
- CORTINA, A.: *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Tecnos, Madrid, 2011.
- CORTINA, A.: «Presentación. El ámbito de la neurofilosofía práctica», en CORTINA, A. (ed.): *Guía Comares de neurofilosofía práctica*. Comares, Granada, 2012, pp. 1-6.
- CORTINA, A. (ed.): *Guía Comares de neurofilosofía práctica*. Comares, Granada, 2012.
- GREENE, J. *et al.*: «An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment», en *Science* 293 (2001), pp. 2105-2108.
- GREENE, J.: «From Neural “Is” to Moral “Ought”: What are the moral implications of neuroscientific moral psychology?», en *Nature*

- Reviews: Neuroscience* 4 (10) (2003), pp. 847-850 (trad. esp. de Francisco Javier López Frías: «Del “es” neuronal al “debe” moral: ¿cuáles son las implicaciones morales de la psicología moral neurocientífica?, en CORTINA, A. (ed.): *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, pp. 149-158).
- GREENE, J. *et al.*: «The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment», en *Neuron* 44 (2004), pp. 389-400.
- GREENE, J.: «The secret joke of Kant’ soul», en SINNOTT-ARMSTRONG, W. (ed.): *Moral Psychology: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders and Development* (v. 3). MIT Press, Cambridge, 2008, pp. 35-80.
- GRUPO INTERUNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN SOBRE ÉTICA Y DEMOCRACIA, <http://eticaydemocracia.org/>
- HAIDT, J., «The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment», en *Psychological Review* 4, vol. 108 (2001), pp. 814-834 (trad. esp. de Pedro Jesús Pérez Zafrilla en CORTINA, A. (ed.): *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, pp. 159-215).
- HAIDT, J. / BJÖRKLUND, F.: «Social intuitionists answer six questions about moral psychology», en SINNOTT-ARMSTRONG, W. (ed.): *Moral Psychology: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity* (v. 2). MIT Press, Cambridge, 2008, pp. 181-218.
- HAIDT, J.: *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Pantheon, New York, 2012.
- KAHNEMAN, D.: *Thinking, Fast and Slow*. Farrar, Straus, & Giroux, New York, 2011 (hay trad. esp. de Joaquín Chamorro Mielke: *Pensar rápido, pensar despacio*. Debate, Barcelona, 2012).
- MARTÍNEZ NAVARRO, E. (ed.): *Daimon-Revista Internacional de Filosofía*, número monográfico sobre «Racionalidad y Neurociencias» 59 (2013).
- NUDLER, Ó.: «Presentación», en NUDLER, Ó. (ed.): *Filosofía de la filosofía. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 31. Trotta, Madrid, 2010, pp. 11-18.
- NUDLER, Ó., «Los problemas de la *filosofía de la filosofía*», en NUDLER, Ó. (ed.): *Filosofía de la filosofía. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 31. Trotta, Madrid, 2010, pp. 19-48.

Recibido el 17 de diciembre de 2016
Aprobado el 4 de febrero de 2017

Emilio Martínez Navarro
Universidad de Murcia
emimarti@um.es