



## CONSIDERACIONES DE LA NEUROCIENCIA SOBRE LA LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD

## CONSIDERATIONS OF NEUROSCIENCE ON FREEDOM AND RESPONSIBILITY

*Franklin Ibáñez Blancas*

fibanez@pucp.pe

Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Recibido: 25 de abril de 2016

Aceptado: 10 de mayo de 2016

### SUMARIO

- Introducción
- De los mapas cerebrales a la ética condicionada (Greene)
- De las acciones no elegidas y la responsabilidad frente a ellas (Libet)
- A modo de conclusión: interpretar la responsabilidad

### RESUMEN

El artículo analiza dos experimentos conocidos en neurociencia (Joshua Greene y Benjamin Libet), los cuales ponen en cuestión nuestras nociones comunes sobre libertad y responsabilidad. ¿Si no fuéramos libres ni responsables, serían relevantes nuestras normas morales y leyes? El texto es una defensa de la libertad y la responsabilidad frente a conclusiones apresuradas que podríamos estar tentados a obtener de dichos experimentos.

### ABSTRACT

This article analyzes two well-known experiments in neuroscience (Joshua Green and Benjamin Libet), which question our common beliefs about freedom and responsibility. If we were not free or responsible, would be relevant our moral norms and laws? This texts is a defense of freedom and responsibility against hasty conclusions which might be inferred from those experiments.

### PALABRAS CLAVE

Libertad, responsabilidad,  
neurociencia

### KEYWORDS

Freedom, responsibility,  
neuroscience

### INTRODUCCIÓN

La responsabilidad moral es la más personal e inalienable de las posesiones humanas, y el máspreciado de los derechos humanos. No puede ser arrancada, compartida, cedida, empeñada ni depositada en custodia. La responsabilidad moral es incondicional e infinita, y se manifiesta en la constante angustia de no manifestarse lo suficiente. La responsabilidad moral no busca reafirmación para su derecho de ser ni excusas para no ser. Existe antes de cualquier reafirmación o prueba, y después de cualquier excusa o absolución (Bauman, 2009).

¿Tiene razón Bauman? Una de las más grandes diferencias con nuestros parientes animales – incluyendo los más próximos, como los primates superiores– es el alto grado de libertad, el cual conlleva la responsabilidad. Solo es imputable, merecedor de premios y castigos, aquel que puede elegir. Libertad implica responsabilidad. Sartre creía que los seres humanos estamos condenados a ser libres, no podemos escapar de la responsabilidad (Sartre, 2006). Pero Sartre sostenía una visión que aterraba a muchos: cada acto de un individuo lo define a él y con él a la humanidad entera; somos responsables de toda la humanidad. Aquella gran concepción de la libertad y responsabilidad está lejos del sentido común, pero este acepta, al menos, que somos libres y responsables frente a nosotros mismos, las normas morales y las leyes.

Desde luego, hubo periodos de mayor o menor aceptación o valoración de la libertad y la

responsabilidad, a cambio del fatalismo, la providencia o alguna versión del determinismo. En buena parte de la historia, el ser humano, individual y colectivamente, se autoconcibió como una marioneta del destino, los dioses, el karma, la providencia u otro factor semejante. ¿Nuestra vida está en nuestras manos? El humanismo, en cualquiera de sus versiones, defiende que sí. Desde luego, eso no significa que podemos hacer todo lo que queremos. La libertad está lejos de la omnipotencia. Lo más prudente es aceptar que la libertad tiene grados: algunas opciones están más cerca de nuestro alcance. De igual modo podemos decir que ciertos factores nos condicionan, algunos más que otros y más o menos en ciertos momentos. Por tanto, la responsabilidad también es gradual; solo eventualmente es un asunto de todo o nada. Entonces, ¿cuán libres somos? Lo suficiente como para ser castigados en caso de que actuemos erradamente. Tener el derecho a ser castigado es un honor inmerecido, pues, en principio, no hemos hecho nada para ganárnoslo. Es parte de nuestra constitución humana, salvo algunas excepciones que se relacionan con el debate del presente artículo.

Algunas posturas radicales dentro de algunas escuelas teóricas han puesto la libertad en tela de juicio. Una persona ha cometido un delito. Un psicoanalista que lo examina podría decir que su comportamiento fue condicionado por las experiencias tempranas de formación de la personalidad: “¿Qué opción le quedaba si sufrió tal o cual experiencia traumática de niño?”. Un sociólogo, por ejemplo, de cierta formación marxista, podría sentenciar que “el acusado no tenía alternativas, pues no podía escapar de su conciencia de clase”. Desde luego, mi intención no es encerrar ni al psicoanálisis ni al marxismo en las imágenes expuestas –casi como estereotipos exagerados–, sino más bien escarbar el sustento teórico de algunas ideas básicas del sentido común. En sentido común se acepta que se repiten los errores de los padres, los grupos de pertenencia nos determinan, etc.

La neurociencia cobra cada vez mayor relevancia como disciplina que impacta otras disciplinas. Por un lado, el impacto de las neurociencias tiende a ser ciertamente positivo. Sabemos más sobre nosotros, los animales humanos. Por otro lado, también podemos correr el riesgo de apresurarnos y creer que ya sabemos todo lo que necesitamos

saber. Alguna vez se pensó algo semejante del psicoanálisis y del marxismo. La neurociencia se erige como un saber paradigmático, con múltiples escuelas –muchas de ellas opuestas– en su interior. En este artículo intentamos matizar algunas ideas o mitos que se forman sobre un supuesto determinismo que la neurociencia demostraría, y que mermaría seriamente nuestras concepciones de libertad y responsabilidad. El presente texto es una defensa a este par de ideas tan valiosas para la vida humana: libertad y responsabilidad.

#### DE LOS MAPAS CEREBRALES A LA ÉTICA CONDICIONADA (GREENE)

Discutamos uno de los experimentos más sonados en neurociencias aplicadas a la ética: la lectura de los mapas cerebrales por Greene (2012). Este investigador y sus colegas leyeron los mapas de actividad cerebral frente a diversas situaciones morales, por ejemplo, socorrer a una persona necesitada delante de nuestros ojos versus otra que también está necesitada, pero a mucha distancia. La conclusión era simple: tenemos más actividad neuronal cuando nos sentimos más afectados. Este dato tenemos que leerlo en claves de interpretación.

Primero, nos afecta la cercanía o proximidad de la persona que se encuentra en problemas. En este caso, la cercanía se puede interpretar afectivamente, comunitariamente e incluso geográficamente. Greene se ocupa del tercer caso, pero es obvio que las personas más cercanas geográfica o espacialmente a alguien han sido históricamente sus parientes y vecinos o miembros de su comunidad. Desde el punto de vista afectivo, es bastante obvio que nos preocupamos por aquellos con quienes nuestras vidas están entrelazadas por un afecto biológico o casi natural como nuestros parientes cercanos. Sucede en el reino animal. Una madre da la vida por un hijo ( ). Desde el punto de vista comunitario, creemos que la ética se ha desarrollado tradicionalmente en comunidades bastante reducidas y claramente delimitadas. Los deberes para con los miembros de nuestro grupo social inmediato son una extensión casi natural de la autoconservación, tan ligada a la conservación del grupo. Ciertamente, las comunidades pequeñas –una tribu o un clan– han sido históricamente ensanchadas hasta el experimento más bien moderno de la nación; no obstante, lo que interesa para el caso es

subrayar el hecho de que nuestras nociones éticas requerían circunscribir los límites de una comunidad estrecha para con la cual tenemos deberes. Por último, desde el punto de vista geográfico, interesan la proximidad o cercanía física. El sufrimiento de otro deviene un hecho moral cuando es inmediato ante nuestros sentidos. Ver un niño que se ahoga a unos metros delante de uno no provoca el mismo efecto que sí provocaría el ahogo del propio hijo. No obstante, la actividad neuronal y la propensión para la acción –salvar al niño, obviamente– son altísimas. Ellas disminuyen en gran parte cuando el sujeto interpelado solo oye el relato de esa situación que ocurre en un país muy lejano.

La lectura de los mapas cerebrales demuestra que nos afecta más la situación de los próximos. Y no seríamos tan culpables de ser menos empáticos con los no próximos, pues nuestros cerebros están programados para funcionar así. De hecho, Greene y sus colegas (2001) utilizaron sendos dilemas morales para monitorear la actividad neuronal de las personas que estudiaban, y concluyeron que hay mayor respuesta cuando más personal es la situación. No es lo mismo salvar a tu madre, tu vecino o un niño cualquiera que se ahoga delante de ti que a una persona de la que oyes que está sufriendo a miles de kilómetros de distancia y que puedes salvar con un donativo. Salvar una persona es un imperativo general, impersonal y abstracto, pues no se identifica a una persona concreta delante de uno.

Segundo, la emisión de juicios depende más de factores emotivos e intuitivos que de razonamientos éticos que requieren cierta elaboración más bien extraña a la mayoría de las personas en situaciones difíciles. Ante un dilema moral inmediato, se activa la zona de nuestro cerebro emotiva más que la reflexiva. Frente a un niño desconocido que se ahoga delante de uno, una persona común no se detiene a razonar si la acción de salvarlo sería aprobada por el imperativo categórico kantiano. Recordemos que el imperativo moral reza así: obra de tal modo que tu máxima se convierta en una ley universal (Kant, 2003). El razonamiento kantiano del agente delante del niño sería más o menos el siguiente: “salvar al niño es la máxima o principio de acción que tengo ante esta situación. ¿Debo salvarlo? Sí, pues desearía que todo el mundo obrara de la misma manera. Desearía que mi máxima,

salvar a un niño en peligro, se volviera una ley universal: todas las personas morales deben salvar a un niño en peligro”. El razonamiento funciona. Kant demostró que la razón, cuando se aplica a este tipo de cuestiones morales, solo puede indicar una vía de acción moral: salvar al niño. No salvar al niño no solo sería inmoral, sino también irracional.

Sin embargo, el razonamiento de Kant está lejos de nuestra cotidianidad. No es que no salvemos al niño que se ahoga ante nuestros ojos, sino que no lo hacemos por las razones que Kant considera morales. Más bien, cierta experiencia en práctica solidaria –recibida y/u ofrecida–, consejos internalizados durante la infancia, la emoción inmediata que produce el evento, entre otros factores, llevan a las personas casi inmediatamente a la conclusión moral: “Debo salvar al niño”. Este modelo de elaboración de juicio y acción moral es más cercano a Aristóteles que a Kant. Nuestros cerebros actúan moralmente más del lado de la Ética a Nicómaco (Aristóteles, 1985) que de la Fundamentación metafísica de las costumbres (Kant, 2003). Por contraste a Aristóteles, el universalismo formalista de Kant está lejos de nuestra experiencia real cotidiana. Para salvar al niño interesa poco al posible héroe cuya acción pudiera convertirse en modelo para la humanidad o que reconozca al niño como un fin en sí mismo. La lectura de los mapas cerebrales demuestra que somos más intuitivos que reflexivos para la emisión de juicios morales. Somos más aristotélicos que kantianos.

Aceptemos temporalmente estas dos conclusiones como verdaderas: 1) nuestros cerebros reconocen como objeto moral a la persona cercana; y 2) lo hacen porque somos más emotivo-intuitivos que racionales. ¿Qué podemos derivar de aquellas dos conclusiones en conjunto? En principio, es natural –es decir, ha sido confirmado por la neurociencia– que reconozcamos deberes inmediatos para nuestros próximos ( ), aquellos que fácilmente identificamos como pertenecientes a nuestra comunidad moral. Por eso uno podría estar más dispuesto naturalmente a ayudar a una persona en apuros cuando es familiar o amigo íntimo, menos cuando es miembro de una comunidad más amplia –por ejemplo, un conciudadano– y menos aún cuando la identificación es abstracta –por ejemplo, una persona en cualquier parte del mundo–. Pero el hecho de que sentirse

orientado a procurar el bien especialmente de nuestros próximos sea natural no significa que necesariamente sea lo correcto. No podemos reducir el deber ser al ser. El propio Greene (2012) advierte la importancia de no inferir automáticamente qué debemos hacer del cómo efectivamente somos o actuamos. Dice:

Los filósofos han reconocido, desde hace tiempo, que los hechos referentes a cómo la gente piensa o actúa realmente no implican hechos acerca de cómo deberían pensar o actuar, al menos no de una forma directa. Este principio se resume en la sentencia humeana de que uno no puede derivar el “debe” del “es”. En una línea similar, desde Moore los filósofos se han esforzado por evitar “la falacia naturalista”: el error de identificar lo que es natural con lo que es correcto o bueno. (2012, p.149) ( ).

Si bien el conjugar ser y deber ser es un desafío para la ética, ninguno de los dos registros es traducible o derivable inmediatamente del otro. Cómo pensamos no implica que solo debamos pensar así. La expansión de la cultura de los derechos humanos, aun con todos sus límites, retrocesos, trabas e hipocresías, es una de las mejores pruebas de que el ser humano o los pueblos concretos no estamos encerrados en nuestras concepciones primarias tradicionales. Lo que pensamos del bien y el mal, y el cómo nos comportamos al respecto pueden evolucionar. Hoy sería inválido que un criminal genocida dijese que no ve obligaciones morales para con sus víctimas, pues su preocupación exclusiva por los miembros de su grupo ha sido confirmada por la neurociencia. Por tanto, no comete acto inmoral a su juicio, pues actúa de la forma en que su cerebro está éticamente programado. Si la neurociencia confirma que nuestra moral está orientada al grupo inmediato, ¿cómo podemos imponernos deberes y leyes que nos obligan a respetar a los otros? ¿No es cierto que solo estemos obligados a aquello que nos es posible? Es de sentido común que las obligaciones y deberes solo rigen cuando hay posibilidad real de cumplimiento. Un asesino que no considera prójimo a su víctima por razones confirmadas por la neurociencia no tiene por qué sentir culpa ni mucho menos ser juzgado como culpable. Esta última conclusión sería una falacia que lleva el argumento demasiado lejos. No, no se puede asesinar al otro por más que no lo

reconozcamos como fin en sí o miembro de nuestro círculo moral.

Debemos matizar tales conclusiones apresuradas. Los mapas cerebrales nos dicen cómo funcionamos y, más generalmente, cómo somos. Pero no nos dicen cómo deberíamos funcionar o cómo deberíamos ser; o, al menos, no nos dicen todo al respecto. Los estudios de Greene nos arrojan luces sobre la constitución cerebral de nuestra especie para asuntos morales. Incluso ofrecen pistas sobre cómo habríamos logrado dicha constitución. Parece que nuestros cerebros morales se desarrollaron en contextos marcados por la necesidad de la urgencia: la ayuda ante un peligro inmediato –por ejemplo, un animal peligroso– era un asunto de vida o muerte aun si no teníamos desarrollado un lenguaje ni mucho menos categorías morales como ayuda o solidaridad. En la época de las cavernas teníamos que sobrevivir sin cultura, sin lenguaje, sin moral. De allí que nuestros cerebros aprendieran como el resto de especies a comportarse casi intuitivamente en temas que hoy denominamos morales. Leer la urgencia de la situación y apelar a nuestra acción directa e inmediata hizo posible que sobreviviéramos, es decir, que nos adaptáramos al medio. Hoy un relato de algo que sucede a mucha distancia no nos activa tan compulsivamente a la acción como lo hacía el peligro inminente antes.

Pero no podemos deducir el deber ser del ser. ¿Por qué no podemos desafiarlos como conjuntos humanos –cada sociedad en su diversidad y particularidad– o como especie –en cuanto una sola humanidad– a ser algo más? ¿Por qué no invitarnos a ser mejores? ¿No es cierto que la moral de cada pueblo ha vivido procesos de cuestionamiento y en algunos o varios casos ampliación de los horizontes morales? Es cierto que las visiones cosmopolitas, que reconocen derechos o valor moral a cada ser humano –incluyendo a los enemigos–, han sido excepciones en la mayor parte de la historia de la moral. Solo en el último siglo hay un considerable avance de la cultura de los derechos humanos. La capacidad de rediseño de la especie humana es un hecho. Es la única especie que puede automejorarse –o estropearse– conscientemente. Retomaremos este punto en las conclusiones finales.

## DE LAS ACCIONES NO ELEGIDAS Y LA RESPONSABILIDAD FRENTE A ELLAS (LIBET)

Hace unos años, los experimentos y conclusiones desarrollados por el neurólogo Benjamin Libet (2012) generaron también inquietud y polémica sobre la libertad y la responsabilidad. Este científico desarrolló un tipo de experimentos que permitía medir el inicio de la preparación de una acción hasta su ejecución ( ). Libet pedía a las personas de su estudio que tomaran nota en un reloj del momento en que se dieran cuenta de que desean realizar un acto libre, por ejemplo, flexionar la muñeca. El momento en que las personas se estaban preparando para comenzar el movimiento era anterior al momento en que eran conscientes de la preparación del movimiento. El cuerpo empezaba a prepararse para tal flexión antes de que el sujeto se diera cuenta de ello. La diferencia de tiempo era entre 400 y 350 milisegundos. ¿Cuál era el problema con este descubrimiento? La conclusión que aterraba a muchos era que el cuerpo ya había decidido una acción antes de que la conciencia se lo mandase. Las teorías clásicas de la libertad aceptan la existencia de movimientos instintivos y reflejos que no dependen de mandatos expresos de la conciencia. Pero las mismas teorías también tenían bien identificados movimientos que obedecen desde su inicio a la voluntad o la conciencia. Es que coger un vaso cuando uno desee no es igual a respirar o flexionar la pierna ante el golpe de un martillo de la rodilla. En principio, es uno el que desea beber, así sea que el cuerpo se lo pida. De hecho, la diferencia tradicional entre una acción y un reflejo es que la primera obedece a una intención o plan expreso en la conciencia. Algunos autores llegaban a decir que solo el ser humano actúa, pues las demás criaturas solo viven presas de sus instintos y reflejos. El experimento nos llevaba a la extraña conclusión de que nuestro cuerpo decidía antes de que nuestro yo se lo ordenara. ¿Podía, de este modo, calificarse alguna acción como realmente libre y a su autor como responsable?

Eso no era todo. Libet defendía que, de todos modos, había espacio para la conciencia en nuestro actuar y, por consiguiente, la libertad que experimentamos podría ser real. ¿Cómo? Una vez que el sujeto descubría que su cuerpo se preparaba para realizar una acción, de todos

modos, podía detenerla o dejarla avanzar. Al ser consciente de la proximidad de la acción, el sujeto contaba con un lapso de tiempo –100 milisegundos aproximadamente– para interrumpirla. Allí podía residir la voluntad del sujeto. No seríamos tan libres para elegir nuestras acciones, o al menos nuestra conciencia deliberante no sería su fuente; sin embargo, sí quedaba suficiente libertad para autorizarlas o impedir las. “La voluntad consciente puede, por tanto, influir en el desenlace del proceso volitivo, aun si este último fue iniciado por un proceso cerebral inconsciente” (Libet, 2012, p. 221). El veto es una decisión real. Para Libet, en suma, aun si la decisión de actuar comenzó por fuera de nuestra mente, lo importante es que la libertad real quedaría a salvo –al menos mientras la ciencia no descubra algo más radicalmente contrario y definitivo–. Pese a que Libet deja bastante apertura en sus conclusiones finales, podemos cuestionar si la libertad que salva es aquella que queremos y necesitamos para entendernos como responsables.

¿Bastaría la libertad tipo autorización de nuestras acciones en vez de aquella del tipo origen de nuestras acciones? Él creía que nuestros sistemas morales bien podían mantener vigencia con el primer tipo de libertad. Después de todo, dice él, nuestras constricciones éticas “propugnan frecuentemente ‘contróláte a ti mismo’”. Muchos de los Diez Mandamientos son órdenes del tipo ‘no hagas’” (Libet, 2012, p. 225). Además, para fines de aplicación de la justicia, sea el reproche público o el peso de la ley, no habría necesidad de mayor libertad, pues sí somos responsables de proseguir o detener acciones.

La mera apariencia de una intención de actuar no puede ser controlada conscientemente; solo su consumación final en un acto motor podría serlo. Por lo tanto, un sistema religioso [o ético] que castigue a una persona simplemente por tener el impulso o la intención mental de hacer algo inaceptable, incluso cuando ello no se traduzca en una acción externa, crearía una dificultad psicológica y moral fisiológicamente insuperable (...) Los sistemas éticos lidian con códigos morales o convenciones que gobiernan cómo uno se comporta hacia otros individuos o cómo interactúa con ellos (...) Solo un acto motor realizado por una persona puede repercutir directamente en el bienestar de otro. Puesto que es la realización de un acto

lo que puede ser conscientemente controlado, debería ser legítimo considerar a los individuos culpables por y responsables de sus actos. (Libet, 2012, p. 226).

Si la conciencia personal mantiene el poder de control de nuestros actos –al menos por 100 milisegundos–, hay responsabilidad moral. Entonces, acepto que Libet no reduce al ser humano al autómeta sujeto a mecanicismos físicos estrictos ni al animal preso de sus instintos. Es verdad que las malas acciones o deseos que alguien no controla a tiempo son de hecho juzgadas en nuestros fueros sociales normalmente. Al parecer, importa más el acto que la intención. Sin embargo, hay algunos elementos de su razonamiento que no puedo aceptar. Para Libet es demasiado o incluso “insuperable” el “que se castigue a una persona simplemente por tener el impulso o la intención mental de hacer algo inaceptable, incluso cuando ello no se traduzca en una acción externa”. Hay sutiles matices del texto citado que pasamos a analizar.

Es cierto que las éticas comúnmente llamadas consecuencialistas priorizan las acciones o consecuencias reales por encima de los fines buscados o las intenciones. Sin embargo, no queda claro que ellas descarten la intención para la evaluación moral. Tomemos el caso del utilitarismo en la célebre versión de John Stuart Mill, pues es uno de los mayores exponentes del consecuencialismo con su principio de utilitarista de la mayor felicidad como criterio para distinguir acciones buenas o malas. Si bien el propio Mill ponía el acento en las consecuencias, ya en su época denunciaba un común malentendido sobre su teoría. Decía Mill (2014): “[L]os moralistas utilitaristas han ido más allá que casi todos los demás al afirmar que el motivo no tiene nada que ver con la moralidad de la acción, aunque sí con el mérito del agente” (p. 82). Como indica el pasaje, el motivo sirve para juzgar el mérito o valor del agente, aunque no la acción. ¿Pero es que es irrelevante el motivo de una acción? Mill creía que la mala interpretación sobre su teoría se debe a confundir motivo e intención. Él pretendía aclararlo en el siguiente texto:

La moralidad de una acción depende enteramente de la intención –es decir, de lo que el agente quiere hacer–. Pero el motivo, es decir, la razón que hace actuar así, si no afecta a lo que el acto sea, no afecta a su moralidad,

si bien importa mucho a la hora de nuestra estimación moral del agente, especialmente si indica una disposición habitual buena o mala, una acción de la que es de esperar que se deriven acciones beneficiosas o dañinas. (Mill, 2014, p. 83).

La primera línea del párrafo citado es contundente: “La moralidad de una acción depende enteramente de la intención”. Y es fácil de apreciar su valor cuando pensamos en el homicidio u otro ejemplo semejante. Imaginemos que el homicida tenía la intención de matar a alguien solo por alguno de los siguientes motivos: la víctima le robó o estafó

–en este caso no se trata de defensa propia, sino de venganza–, lo miró con desprecio o no lo saludó, o porque quería robarle. La identificación del crimen como homicidio puede ser correcta pero insuficiente para fines legales. Por eso también la intención y el motivo ayudan a su tipificación. No basta sentenciar a alguien porque no controló a tiempo lo que hizo –es decir, porque no vetó su deseo de asesinato–, sino también porque tenía la intención de hacerlo. Además, el motivo cuenta. La tipificación ayudará a discriminar entre las posibles sentencias. No creo que Libet creyese que un asesino es simplemente un asesino y que todos los asesinos merecen la misma pena al margen de las consideraciones que acabo de expresar. En la historia del Derecho Penal se debe tomar como un logro el haber obtenido las distinciones ahora comunes entre las diversas formas homicidio: calificado, simple, doloso, culposo y preterintencional.

Podemos coincidir o no con el modo en que Mill distingue intención y motivo, pero para los fines de nuestro debate, espero que dicha distinción sirva para subrayar dos ideas importantes. Primero, las éticas consecuencialistas, al menos en el caso de Mill, no destierran el recurso a las intenciones, aunque las pongan por delante de los motivos y detrás de las acciones. Segundo, la incorporación de la intención y el motivo en el razonamiento moral tiene efectos positivos, pues sirven para clasificar tipos y grados de culpa, lo cual es muy útil cuando se traducen a un código penal, por ejemplo.

El experimento de Libet ha sido muy debatido además por cuestiones técnicas –los métodos utilizados– y por el marco teórico –en particular, por el modelo de mente o conciencia que estaría de fondo–. Es difícil

arribar a conclusiones categóricas al respecto. En todo caso, siguiendo a algunos autores como Daniel Dennett, me interesa distinguir entre la espontaneidad de la voluntad que genera un acto y la autopercepción o autoconciencia de aquello que la voluntad planea o desea realizar. Podemos pensar espontaneidad y autoconciencia como dos funciones distintas que a veces van muy independientes en nuestra mente, incluso a veces superponiéndose temporalmente. Digamos que la voluntad decidió mover la muñeca mientras la autoconciencia estaba concentrada tratando de recordar el último pensamiento. Para representarnos la mente así, el reto está en cambiar nuestras creencias comunes sobre la conciencia, lo cual significa, entre otros puntos, superar de una vez el modelo cartesiano de autopercepción. Podríamos pasar de una conciencia transparente a sí misma en un instante concreto a una conciencia en la cual la función de autopercepción es una más entre otras. Nuestra conciencia, a semejanza con los computadores, tal vez sea más multitasking de lo que a veces sus dueños suponemos. El vacío temporal que Libet encontró puede significar muchas cosas. Pero aún no es determinante para demostrar que el origen de la acción haya sido o no tomado por otra función de nuestro procesador interno –mente–, tal vez en segundo plano –sin necesidad de la función de autoconciencia–. Tal vez instalamos de niños, con ayuda de nuestros padres y maestros, ciertos programas de los que ahora no somos conscientes, y ellos están allí. Solo en cierta edad adulta somos capaces de revisar aquello que tenemos programado y decidir qué hacer con ello. Pero la mayor parte del tiempo dejamos que los programas fluyan sin una vigilancia consciente, pues ya funciona bastante bien. Solo sería necesario vigilarlos – activar la conciencia al 100 %– cuando algo sale mal, hay demasiados estímulos o planes de acción complejos ( ).

#### A MODO DE CONCLUSIÓN: INTERPRETAR LA RESPONSABILIDAD

Nietzsche creía que el ser humano había escapado de la naturaleza de algún modo. En su *Genealogía de la moral* (2014), él despliega todo su arsenal contra la creencia de que el universo moral fuera algo ya dado, como una especie de supranaturaleza fija e inmutable sobre el ser humano. Por el

contrario, la naturaleza de la moral es más bien dinámica, evolutiva, susceptible de ser maleable o impuesta por el grupo dominante. Más allá de cuánta razón tuviera, algunos de sus razonamientos pueden ser útiles para orientar nuestras conclusiones.

En primer lugar, los descubrimientos que las neurociencias vienen realizando sobre la naturaleza de nuestros cerebros no son ajenos al problema de la interpretación. Con Nietzsche, debemos advertir que el universo social o humano es difícil de aprehender al modo de datos naturales, positivos y rígidos. “No hay hechos solo interpretaciones” (Nietzsche, 2008, p. 222). Los datos de las neurociencias deben ser interpretados y, como hemos intentado mostrar, la interpretación es abierta y discutible. En el caso de la relación neurociencia, por un lado, y libertad y responsabilidad, por el otro, la creencia sobre la relación pareciera afectar directamente al fenómeno que se estudia. Daniel Dennett (2004) llegó a decir que, si creemos que la libertad y la responsabilidad no son para nada lo que históricamente hemos asumido que son, las conductas de los sujetos podrían cambiar radicalmente. Sería como descubrir que la libertad no era más que “la pluma mágica” que permitía volar a Dumbo –quien ya no pudo volar más desde que se enteró que su pluma no era mágica. Pero Dennett admite que el naturalismo, en una versión que él mismo sostiene, no debe interpretarse unilateralmente para echar por la borda las ideas de libertad y responsabilidad.

Las personas reales, los jueces, los legisladores, la opinión pública, etc., no pueden abdicar de su rol de intérpretes de los descubrimientos de las neurociencias. Aun si el experimento de Libet fuera inobjetable tanto en su método como en su marco teórico, las conclusiones morales seguirán siendo discutibles. El científico puede ofrecer su contribución a la opinión pública, ni más ni menos. Pero los científicos no tendrán la última palabra sobre las interpretaciones y consecuencias sociales de sus descubrimientos. Para Nietzsche (2007), interpretar es valorar: una actividad eminentemente humana. Dice:

El hombre es el que puso valoraciones en las cosas a fin de conservarse, él fue el que dio sentido a las cosas, un sentido humano. Por eso se llama “hombre”, es decir, el que valúa. Valorar es crear. ¡Oíd, creadores! Valorar es hacer tesoros, y joyas todas las cosas valuadas.

Por la valuación se da el valor; sin la valuación, la nuez de la existencia sería vana. (p. 65).

Entonces, ¿qué valor damos a los descubrimientos? ¿Y qué valor le damos a nuestro rol como intérpretes que requieren pautas morales y leyes positivas que organizan la convivencia? La responsabilidad es una idea interpretada. Así se ha entendido en buena parte de la historia de la ética y, por ello, el Derecho Penal, por ejemplo, ha elaborado una detallada casuística.

En segundo lugar, la interpretación que hemos ofrecido de aquellos dos célebres experimentos deja mucho espacio para seguir hablando de la libertad y responsabilidad con un sentido que el determinismo no puede cancelar fácilmente. En el caso de Greene, como él mismo reconoce, sabemos más sobre cómo funcionan nuestros cerebros al elaborar juicios morales. Pero de dicho conocimiento no se sigue que debemos ratificar tal funcionamiento cerebral o que no lo reprogramemos mínimamente. ¿Podemos o debemos influir en cómo quisiéramos que nuestras mentes actúen moralmente? Sí. El universalismo de los derechos humanos se expande precisamente ensanchando al menos nuestra imaginación, aun si nuestra capacidad de empatía con respecto al valor moral de cada ser humano es todavía estrecha. Asumiendo que en verdad actualmente seguimos más cerca de Aristóteles que de Kant, no tenemos que inferir que lo mejor sea quedarnos con Aristóteles. Los derechos humanos, las Naciones Unidas y otros instrumentos políticos que contienen fuerza de una ética universal no hubieran sido posibles si nos resignáramos al hecho de que el ser humano solo se preocupa por sus cercanos.

En el caso de Libet, de modo semejante, él mismo mantiene la vigencia del poder y derecho al veto frente a una acción indecorosa cuando es detectada por nuestra conciencia. Si podemos vetar dichas acciones, todavía somos responsables de su realización. Las interpretaciones que manejamos sobre libertad y responsabilidad son más amplias que las de Libet. No somos solo responsables del veto, sino también de la génesis y procesos de nuestros deseos e intenciones. Puede ser que ya actuamos tan automáticamente frente a muchos estímulos que la función de la autoconciencia ha pasado a un segundo plano y solo se hace evidente en circunstancias en que la acción se orienta a planes de mayor plazo

–y no solo a mover la muñeca–. Todavía hay mucha imprecisión en nuestro conocimiento sobre la conciencia. Pero incluso quedándonos con la versión de Libet, podemos suscribir su propia y prudente conclusión: “La suposición de que la naturaleza determinista del mundo físico observable (en la medida en que esto pueda ser cierto) es capaz de dar cuenta de las funciones y eventos conscientes subjetivos es una creencia especulativa, no una proposición probada científicamente” (Libet, 2012, p. 228).

Incluso si aceptásemos que los animales también tienen cultura (Mosterín, 1998), somos la única especie que ha diseñado complejas instituciones capaces de direccionar la propia evolución. La responsabilidad individual y colectiva es grande. Personas, pueblos y especie entera tienen una gran tarea por delante: continuar la historia de su progreso o pérdida moral. Hoy no basta quedarse con la moral del grupo. La filosofía de Kant, por ejemplo, es un hito en esa historia. Aportó enormemente a creer en la utopía de la universalidad moral. Nada de esto sería posible si efectivamente fuésemos ya determinados estrictamente por nuestra configuración neuronal. Quisiera terminar haciendo mía la conclusión de Daniel Dennett (2004):

Reconocer nuestro carácter único como animales reflexivos y capaces de comunicarse no requiere ningún “excepcionalismo” humano que levante un puño desafiante frente a Darwin (...) Estamos en una posición privilegiada para decidir lo que haremos a continuación, porque disponemos del más amplio conocimiento posible y, por lo tanto, de la mejor perspectiva sobre el futuro. Lo que el futuro depara a nuestro planeta depende de todos nosotros, de nuestra reflexión conjunta. (p. 343).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea*. *Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Bauman, Z. (2009). *Ética posmoderna*. Madrid: Siglo XXI.
- Dennett, D. (2004). *La evolución de la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Greene, J., Sommerville, R., Nystrom, L., Darley, J. & Cohen, J. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293, 2105-2108.

- Greene, J. (2012). Del “es” neuronal al “debe” moral (Traductor López, F.). En A. Cortina. (Ed.), *Guía Comares de neurofilosofía práctica* (pp. 149-158). Granada: Comares ().
- Hume, D. (2008). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos: Madrid.
- Kant, I. (1977). *La paz perpetua*. Buenos Aires: Porrúa.
- Kant, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro.
- Libet, B. (2012). ¿Tenemos voluntad libre? (Traductor Gil, M.) En A. Cortina (Ed), *Guía Comares de neurofilosofía práctica* (pp. 217-234). Granada: Comares.
- Mill, J. (2014). *El utilitarismo* (3ª ed.). Madrid: Alianza.
- Mosterín, J. (1998). *¡Vivan los animales!* Madrid: Debate.
- Nietzsche, F. (2007). *Así hablaba Zaratustra*. Valladolid: Maxtor.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos IV* (2a ed.). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Genealogía de la moral* (5a ed.). México D.F.: Grupo Editorial Tomo.
- Sartre, J. (2006). *El existencialismo es un humanismo*. Madrid: Edhasa.