

## RECENSIONES

González, Ángel Luis, *G.W. Leibniz: Obras filosóficas y científicas, Metafísica*, Vol. 2, Granada, Ed. Comares, 2010.

Es el tercer volumen de la serie: *Obras filosóficas y científicas de G.W. Leibniz*, que dirige el Profesor Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada). La serie está compuesta de 19 volúmenes y se enmarca dentro del Proyecto de Investigación del MICINN y Proyecto de Excelencia de la Junta de Andalucía: “Leibniz en español” ([www.leibniz.es](http://www.leibniz.es)).

Gottfried Wilhelm Leibniz tenía devoción a la ciencia metafísica. Por esto, ocupa la metafísica un lugar central y extensísimo en toda su obra. En el presente volumen que edita el Profesor Ángel Luis González (Universidad de Navarra) se recogen 51 trabajos metafísicos de toda su producción filosófica, desde *El principio de individuación* hasta *La última respuesta*. Están incluidos en este volumen algunos de los textos más conocidos del pensador alemán, tales como *La profesión de fe del filósofo*, el *Discurso de metafísica*, *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, la *Monadología* y *La originación radical de las cosas*. Otros textos menos conocidos que se incluyen son: *Sobre la libertad y la necesidad*, *La necesidad y la contingencia*, *La necesidad de elegir lo mejor*, *Resumen de metafísica*, entre otros. Ciertos escritos de índole metafísica pueden ser echados de menos en este volumen, pero aparecerán en sucesivos volúmenes de *Correspondencias*, al tener también implicaciones gnoseológicas, religiosas o de otra temática, aunque siempre estos escritos estén preñados de metafísica.

Las problemáticas de las que Leibniz se hace eco y que se manifiestan en este volumen de Metafísica, son los eternos problemas de esa ciencia, tanto de la ontología como de la teodicea, porque ésta, que el filósofo de Hannover bautizó y tantos éxitos ha traído en el decurso de la historia del pensamiento, está llena en Leibniz de ontología.

Conforme G.W. Leibniz, la metafísica no es sino una ciencia de lo real. Entendiendo por real la esencia, no lo actual o existencial; es la esencia lo verdaderamente real. Es la esencia la que proporciona razón a las entidades. Leibniz cultiva una metafísica esencialista, la que, entre otras cosas, se forja con el predominio de la esencia sobre la existencia. En el racionalismo de Leibniz la realidad actual depende de su realidad posible: para la *realitas* siempre se necesita de la posibilidad (aunque no únicamente la posibilidad, como refleja el

texto de las *Notas de metafísica en su mayor parte*). Como la esencia se ve definida por la posibilidad, en definitiva según el de Leipzig, la verdadera realidad es la posibilidad. Para Leibniz es posible todo lo que es perfectamente concebible, y que consecuentemente tiene una esencia, una idea: no considera si el resto de las cosas le posibilitan llegar a ser existente. Vemos en dos textos recapitulados en este volumen de metafísica cómo la esencia o posibilidad es la génesis de la existencia (*Discusión con G. Wagner y Esencia y existencia según Weigel*).

Otro rasgo básico de la metafísica leibniziana es la perfecta correspondencia entre posible y existente creado. Al establecer la primacía de la esencia, se subordina, se condiciona, se explica, se deriva... el resto de las cosas. Para el de Hannover, hay una correspondencia absoluta entre la realidad posible y la realidad actual; sólo existe una distinción y es que la realidad actual ha recibido la existencia; con todo, la existencia no es más que efectividad o facticidad. El pensador germano insiste en que su doctrina es una doctrina de la existencia donde ésta es una exigencia de la esencia: corresponde a la naturaleza de la esencia o posibilidad exigir la existencia. No existe definición de la existencia, se ha de entender solamente en función de esa inclinación o exigencia de la esencia. Vemos esta doctrina leibniziana manifiesta en varios textos aquí recogidos por el catedrático Ángel Luis González: *Sobre la existencia y existencia. Sobre si es una perfección, No todos los posibles llegan a la existencia* (a más de los escritos más conocidos que se incluyen en el *Discurso de Metafísica* o en la *Monadología*).

Encontramos además en este vol. 2 el texto: *Mi principio es que cualquier cosa que puede existir, y es compatible con otras, existe*. Perteneció al tema de la posibilidad y composibilidad leibniziana. *Si todos los posibles existieran, no habría ninguna razón para existir, y sería suficiente la sola posibilidad*. Todo posible es existidero, como con expresión gráfica apunta en el *Resumen de metafísica*. En otro trabajo breve, contenido en el presente volumen, *La razón por la que existen estas cosas más bien que otras*, el filósofo de Hannover refleja que esa razón es la misma que explica que exista algo mejor que nada, pues si se da la razón de por qué existen estas cosas, también se da la razón de por qué existe algo; y esa razón se basa en la prevalencia de las razones para existir por encima de las razones para no hacerlo, es decir, en la exigencia de existir interior a las esencias, de tal modo que existen éstas que no hallan impedimento. Esto también aparece en otros trabajos enjundiosos de esta edición, tales como por ejemplo, *No todos los posibles llegan a la existencia; Mi principio es que cualquier cosa que puede existir, y es compatible con otras, existe*; asimismo, esta doctrina se ve en los textos más emblemáticos de Leibniz: *Discurso de metafísica, Monadología y Resumen de metafísica*.

En todos estos escritos citados arriba está igualmente contenida la 1ª. de la imposibilidad de los posibles, con la noción nuclear mediadora entre la

voluntad del Absoluto creador y las cosas actuales contingentes; y así la composibilidad se implica en la noción de contingencia. En efecto, en el opúsculo llamado *Sobre la contingencia*, apunta el de Leipzig que el principio de las cosas es el siguiente: *existe lo que puede existir y es compatible con otros, ya que la razón de existir de todos los posibles no debe ser limitada por otra razón que ésta: no todos son compatibles*.

El posible composable que arriba a la existencia actual es contingente. Esta doctrina de la composibilidad es la pieza fundamental en Leibniz entre posibilidad y necesidad. Con tal doctrina el pensador alemán quiere evitar el necessitarismo spinozista; en Leibniz la composibilidad se suma al Dios que existentifica trasladando posibilidades, en particular trasladando el composable más apropiado, el mejor o el más óptimo. De esta manera, se salva, conforme Leibniz, la contingencia de las cosas actuales. Así, la posibilidad, al devenir existente, asume la modalidad de la contingencia.

Según Leibniz, el mecanismo metafísico de la creación arrastra consigo, en primer término, la existencia de un Absoluto, una *Monas monadum* (refiriéndose a Dios). Existe creación y criaturas, cosas y no nada, puesto que existe un infinito creador. Si se suprime el Absoluto, ya no habría mundo: si se suprime Dios, queda abolida la serie íntegra de las cosas, y una vez establecido Dios, queda establecida la serie de las cosas, como se apunta en *La profesión de fe del filósofo* y en el texto de *La originación radical de las cosas*, dos de los trabajos más fundamentales de Leibniz, traducidos y presentados en este volumen.

Leibniz propone el argumento ontológico que sigue: el Ser Necesario existe con tal que sea posible; esa aseguración conlleva la coincidencia o la conversión, en el Absoluto, de posibilidad y necesidad. Su prueba ontológica se ejecuta sobre la base de la noción de posibilidad total u omniposibilidad: Dios es una existencia necesaria, o dicho de otro modo, es el único Necesario. A esta temática corresponden algunos de los escritos exployados en este volumen de la serie “Obras filosóficas y científicas de G.W. Leibniz”; entre ellos destacan: *El ente perfectísimo es posible*, *El ente perfectísimo existe*, *Que el ente perfectísimo existe*, *Cómo debe probarse la existencia de Dios*, *Si el ser necesario es posible, existe*, *Definición de Dios*, *es decir, del Ente por sí*.

El asunto de la creación es esencial en la metafísica de Leibniz. Está presente en varios de los textos aquí expuestos, por ejemplo, en el *Discurso de Metafísica*, *Resumen de metafísica*, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, pero especialmente en el escrito sobre *El origen radical de las cosas*. La creación o como Leibniz la llama, el origen radical de las cosas, estriba en un traslado de las esencias o posibilidades desde la mente divina a la realidad mundanal actual.

En cuanto al Principio de razón suficiente (PRS) y la creación, diremos que Dios produce la existencia de las cosas, mas no su posibilidad; las posibilidades o

ideas de las cosas, aunque no son Dios, coinciden con Él, y tienen su ubicación metafísica en el entendimiento divino. Es Dios el que traslada las esencias desde su mente divina hasta la realidad actual. Para esto el de Hannover introduce un principio metafísico: el principio de razón suficiente, motor de la metafísica leibniziana, ya que supone la búsqueda del fundamento. En el presente volumen se recogen las formulaciones del “gran principio” leibniziano desde un punto de vista ontológico, aunque también existen otras formulaciones de contenido epistemológico-lógico, que aparecerán recogidas en otros volúmenes de la edición. La formulación lógica-epistemológica-ontológica más concentrada es tal vez la que aparece en el par. 32 de la *Monadología*. El principio de razón suficiente comprende tanto a seres posibles como a seres actuales, y además el propio Dios está sujeto a este principio. Cuando Dios establece el decreto de la creación ha tenido una razón para decidir.

Leibniz siempre apuntará que ya que no todos los posibles existen, el principio de las existencias contingentes consiste en que el Absoluto desea escoger lo más perfecto. Son muchos los escritos de esta edición que señalan esa doctrina. Uno de los que mejor la recogen es *Sobre el origen radical de las cosas*, un texto preámbulo de los temas que recogerá la *Teodicea*. La sabiduría divina aplicada a la creación implica la necesidad —que, para Leibniz, es libertad de escoger lo mejor. Podemos ver esto en el escrito de este volumen: *Acerca de la necesidad de elegir lo mejor*. Ahora bien, los componentes necesarios para, bien combinados, explicar la doctrina acerca de la creación libre de las cosas por parte del Absoluto creador, los expresa Leibniz en diferentes párrafos de la *Monadología* (48, 53, 54 y 55). El Absoluto ha de seguir la ley mejor. Parecería, entonces, que habría de señalarse que el mejor de los mundos posibles deviene necesario, dejando de ser posible, o mejor no era posible verdaderamente. Se produce, según Leibniz, una genuina elección: es la elección justamente que hace que el mundo no sea necesario, sino contingente. La elección implica contingencia y desorganiza la necesidad.

Únicamente tiene existencia lo que Dios desea que exista, asevera Leibniz, y eso no implica determinismo o necesitarismo. La inteligencia, como la libertad, no excluye un cierto determinismo; el filósofo alemán considera que una substancia libre, Dios el primero, se determina a sí misma guiada por el bien que le ofrece el entendimiento. Éste se inclina, sin forzar, al bien presentado. En eso consiste justamente la libertad, para el de Hannover, y de ese modo se salvaría la contingencia.

En el texto, *Sobre la contingencia*, Leibniz establece la 1ª. del primer decreto libre. Si lo primero es un primer decreto libre queda la sabiduría comprometida, pasando a un segundo nivel, ya que toda voluntad supone una *ratio* de querer

y esa *ratio* es lógicamente previa a la voluntad. En el escrito, *Acerca de la libertad exenta de necesidad en la elección* (texto ontológico recogido en este volumen 2), destaca Leibniz que el primero de los decretos es escoger lo más perfecto. Pero en *Acerca de la libertad y la necesidad*, no obstante, expone Leibniz que no se puede conducir al infinito el querer voluntario del Absoluto; por eso, si quiere, y quiere lo mejor, ha de quererlo por su naturaleza propia, y si eso es querer necesariamente, esa necesidad para Leibniz debe ser declarada, al modo agustiniano, como una feliz necesidad; con todo, insiste el pensador germano, de ahí no se infiere que los posibles sean necesarios, o que no haya posibles, o que lo que Dios no escoge no sea posible.

En el texto, *Sobre la naturaleza de la verdad, la contingencia y la indiferencia y sobre la libertad y la predeterminación* (recogido también en el presente volumen) se trata la doble consideración o deliberación divina en la elección; habría una duplicidad decretal, o reflexión de un decreto sobre otro. La predeterminación posible implicaría sólo un decreto de predeterminar solamente posible; por lo que apunta que *uno es el decreto que Dios considera al decretar, y otro es el decreto mediante el cual Dios decreta convertir en actual a aquél mediante el cual elige para la existencia esta serie de cosas*.

En cuanto a la doctrina de la armonía, queda expuesta en el *Discurso de metafísica*. Son muy interesantes sobre esta doctrina las expresiones que Leibniz formula en un escrito anterior al Discurso: el texto de *Sobre el secreto de lo sublime o acerca de lo más elevado de todas las cosas*, presentado también en este volumen, dentro del trabajo más amplio denominado *De summa rerum*. Ahí Leibniz expone la armonía como un principio entendido así: cuanto más esencia pueda, exista. La armonía tiene una especial importancia en el pensamiento metafísico leibniziano; consideraba a la existencia como ser armónico; por esto para el pensador de Hannover existe una fusión de armonía y existencia. La armonía es en Leibniz unidad en la pluralidad, variedad y unidad en la variedad; es universal y además preestablecida (previa al proceso creador, pues el PRS ordena previamente todo proceso); es efecto o consecuencia del principio de la incomunicabilidad de las mónadas.

Por lo que concierne a la 1.<sup>a</sup> de la “notio completa” y los tipos de necesidad, para Leibniz no hay determinismo en lo existente escogido, ni la elección está, pues, determinada. Esta teoría leibniziana se recoge muy bien en el n.º XIII del *Discurso de metafísica*, donde aparece la noción de una substancia individual que encierra de una vez para siempre todo lo que le puede suceder, y ciñéndonos a su noción puede verse en ella todo lo que es posible enunciar verdaderamente de ésa.

En el escrito, *Sobre la contingencia*, se tratan los distintos tipos de necesidad y contingencia; diferente es que el Absoluto escoja el mejor de los mundos posibles, y que necesariamente deba elegir el óptimo, y otra cosa es que lo quiera

elegir necesariamente. Al querer salvar la libertad del Absoluto cuando crea le llevará a Leibniz a profundizar en el concepto de necesidad, y en los dos grandes tipos o clases: la necesidad metafísica y la moral. Aparece esto en *De rerum originatione radicali*. Habla Leibniz de la necesidad moral para rendir cuenta de la libertad del Absoluto. La elección del mejor de los mundos posibles no implica una necesidad metafísica, sino moral.

Ángel Luis González recoge en este volumen varios textos nucleares del pensamiento de Leibniz, sobre la noción de substancia y la problematización que ella conlleva y se ve implicada. Es esencial el descubrimiento de la mónada; con ésta se inicia la ontología. Escritos destacados son a este respecto: la *Monadología*, obviamente, *Los principios de la naturaleza y de la gracia*, *Sobre el mundo presente* y *Sobre la noción perfecta de las sustancias*, y además de especial relevancia es el texto *Sobre la reforma de la filosofía primera y sobre la noción de substancia*. Es precisamente en este escrito donde el filósofo de Hannover considera que el verdadero y primer fundamento de la metafísica es entender la substancia como ser capaz de acción, o un centro de actividad.

Hay otros muchos temas metafísicos presentes y evidentes en los textos que el editor recoge aquí. Pese a las consideraciones que hace Leibniz sobre el mal en *La profesión de fe del filósofo* o en la minúscula *misiva a Magnus Wedderkopff*; otro tema relevante es el de la teodicea, tanto formulaciones de argumentos para probar la existencia divina como algunos de los atributos del Absoluto. Lo vemos en los escritos recopilados aquí: *Acercas de las formas y atributos de Dios*, *El ente perfectísimo existe*, *Definición de Dios, es decir, del Ente por sí*. Los primeros principios y transcendentales se exponen en *Comentarios a la metafísica de los unitarios de Cristóbal Stegmann*; la unidad y el principio de individuación, sobre el que trata, entre otros, el primer texto traducido aquí: *Disertación metafísica sobre el principio de individuación*.

Los trabajos que aquí se presentan, 51, de índole metafísica, se acompañan de una breve ficha técnica, donde aparece el contexto y relevancia del texto traducido. Ese contexto y relevancia indicados en la ficha técnica son una pequeña presentación del texto, no se trata de una introducción al trabajo traducido. Esto facilita mucho la lectura y análisis de los diferentes escritos metafísicos. Para terminar, el lector se va a encontrar con un entramado metafísico apasionante y con muy diversos problemas de filosofía primera en Leibniz.

Sergio Rodero Cilleros  
Universidad de Granada  
src@ugr.es

Cortina, Adela. *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Tecnos, Madrid 2011, 262 pp.

Con un estilo claro y sintético, Adela Cortina analiza el alcance de los aportes neurocientíficos dentro del campo de la ética y la política. En la obra se presentan viejos y nuevos debates de filosofía moral, pero esta vez implicados en su relación con las neurociencias: ¿Del “es” cerebral y evolutivo se puede pasar al “debe” moral? Dentro de un proceso de fundamentación ¿Es suficiente partir de una estructura moral basada en el cerebro? ¿Una teoría moral puede ser sólo descriptiva? ¿Podemos esperar que las investigaciones científicas tengan alguna relevancia para la vida cotidiana? ¿Cuál es el alcance de los *experimentos* dentro de la neuroética? En la respuesta a estas interrogantes se van desarrollando juicios razonados que ponen en evidencia los presupuestos de la autora. Una vez más, Cortina deja claros sus puntos de partida y, de este modo, delimita el debate.

La neuroética, que nace 10 años después de la llamada “Década del cerebro” (años 90), en la primera década del siglo XXI, surge inicialmente como *Ética de la neurociencia*, a través de la pregunta por las condiciones éticas de las investigaciones neurocientíficas; sin embargo, se ha abierto un segundo frente, donde las preguntas miran también al interior del campo ético, constituyéndose una *Neurociencia de la ética*. En esta dirección se orienta la obra.

¿Es posible respaldar la aspiración de una ética universal desde los aportes que han generado las investigaciones neurocientíficas? ¿Estos resultados apoyan la construcción de sociedades democráticas abiertas o cerradas? ¿Muestran que es posible la libertad humana? De acuerdo a ello, ¿cómo hay que educar a las nuevas generaciones? Estos son los interrogantes que animan el desarrollo de los diversos capítulos del texto. No se trata tanto de un nuevo campo, como de la consolidación del carácter interdisciplinario de la investigación centrada en la relación entre las ciencias del cerebro y la ética o Filosofía moral; sin duda, se abren nuevas posibilidades para beneficiar al hombre y a la humanidad, pero el debate es complicado.

Yendo más allá de los que pretenden haber dado con los fundamentos cerebrales de la conducta humana, Cortina se inclina por la idea que considera más ajustada a la realidad, donde la neuroética, “debería ser una tarea conjunta de éticos y neurocientíficos que estudian las *bases cerebrales* de la conducta moral, pero se preguntaría a la vez si esas bases proporcionan un *fundamento* para extraer de él obligaciones morales, es decir, para decir qué debemos hacer; o si, por el contrario, de la misma forma que hay bases psi-

cológicas y sociales de la moral, hay también *bases cerebrales, lo cual no significa que constituyan el fundamento de la vida moral*" (46)

Adela Cortina no desarrolla su postura sin antes analizar las que considera más representativas dentro de la neuroética, dividiéndolas en dos grandes grupos: unas que podríamos identificar como *excluyentes*, sosteniendo que se puede fundamentar una ética universal en el cerebro, y de esta manera sustituir tanto las teorías éticas anteriores, como las morales religiosas; y otras más abiertas e *incluyentes* que, aunque también se proponen diseñar una ética universal desde las neurociencias, no pretenden descubrir los *contenidos* de esa ética universal, sino más bien una estructura moral universal de base cerebral que adquiere diversos modos de acuerdo a la cultura, y se encuentra dispuesta al diálogo con la filosofía y sus métodos.

Algunos representantes de las más *excluyentes* parten del supuesto de unas especies de universales éticos antropológicos o *instintos* morales universales, mientras que otros sostienen que lo universal está en nuestro modo de formular los juicios morales. Ante el primer caso, Cortina contrasta la supuesta universalidad con el hecho de que hay evidencia de culturas que han llevado a cabo prácticas contrarias a tales instintos. Igualmente critica al segundo grupo. Lo reconoce como aquellos neurocientíficos animados por encontrar respuesta a la disonancia cognitiva entre intuiciones y razonamientos: ¿Por qué una persona puede saber que algo está mal sin saber por qué? La formulación de juicios morales carentes de razones ¿no constituyen una evidencia de que son previos a la razón? En este sentido las investigaciones de Jonathan Haidt que son referidas en el texto, resultan muy interesantes.

Sin embargo, y apoyándose en diversos estudios que la autora va presentando en el capítulo 2 de su libro, algunas de estas investigaciones terminan por llevar a conclusiones donde la moral se concibe como una capacidad de supervivencia y adaptación adquirida en los procesos de selección evolutiva. "Habría pues, una capacidad, universalmente extendida, de distinguir entre el bien y el mal, que tendría función adaptativa" (71) De allí se suceden consecuencias políticas que no todos los neurocientíficos terminan por asumir, como por ejemplo que el contractualismo resulta ser la mejor fórmula política. Se abre la puerta desde la neuroética hacia la neuropolítica, de una capacidad de base cerebral, a un tipo de sociedad.

Con la intención de proyectar de un modo más preciso los resultados de las neurociencias en el ámbito ético y político, Cortina se anima a postular normas y conclusiones que se podrían derivar de las interpretaciones adaptacionistas que se van presentando, si pretenden ser fundamento de una ética universal: "amarás al cercano y rechazarás al extraño" (74) "Nos afectan más

los dilemas personales que los impersonales, porque llevamos impresos por la evolución en el cerebro unos códigos morales, que prescriben la defensa del grupo, de los cercanos, desde la época de los cazadores-recolectores” (80), “la evolución salva al grupo porque es la forma de salvar a la persona” (81) o “las neurociencias nos permiten tranquilizar a las gentes, asegurándoles que existe un orden natural en el que pueden confiar” (81) Realmente no se trata de conclusiones que los neurocientíficos extraen expresamente pues, entre otras cosas, caen en cuenta de que algunas de ellas, por ejemplo, se oponen a códigos como los de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948, y no dan ese paso.

Hay “luces y sombras” que reconocer en esta aproximación a la neuroética. Una de las claves que la autora identifica como aporte de la neurociencia al ámbito de la ética consiste en que no ofrecerá tanto contenidos universales como una estructura o patrones abstractos derivados de las bases cerebrales (84,87). En segundo lugar, podríamos referirnos al debatido tema de la relación entre los sentimientos, las emociones y las razones morales; si bien se trataría de una tradición de vieja data (tema desarrollado en Cortina 2007), hoy las investigaciones neurocientíficas ponen de relieve que “reconocer el papel de las emociones y los sentimientos en la formulación de los juicios morales y en la vida moral en su conjunto es de primera necesidad” (85) De ahí que las preguntas que buscan aclarar la formación de los juicios morales se hagan, en consecuencia, fundamentales dentro de la investigación en neuroética. Tales interrogantes van desencadenando debates necesarios que nos llevan a consideraciones sobre la naturaleza humana o sobre los procesos de socialización y su influencia en la moralidad, que van abriendo y haciendo cada vez más enriquecedora la relación entre las neurociencias y la ética.

Pero viendo las posibles normas y conclusiones que se pueden proyectar a partir de los logros alcanzados, quizás uno de los planteamientos más importantes que hace Cortina es el de alertarnos ante la posición - ya señalada en otras épocas, pero hoy renovada en el ámbito de la neuroética- que pretende fijar el “debe” moral a partir del “es” cerebral. Si bien desde nuestros códigos cerebrales nos sentimos más afectados por los problemas de los cercanos que por los problemas de los lejanos, podemos también preguntarnos si es eso lo que queremos fomentar o si, en su lugar, yendo más allá de tales códigos, queremos promover el aprecio tanto a cercanos como a lejanos, incluso fuera de la “enfermiza costumbre” de no señalar más alternativas que las que se circunscriben a lo natural-sobrenatural. Y en este punto la posición de Adela Cortina es bastante clara: la pregunta moral es la pregunta por lo que debo hacer y la obligatoriedad que de allí deriva; se trata del “carácter exigitivo de

normas, valores, sentimientos y virtudes a los que llamamos morales”(96) y no de sentimientos o valores sin más. Para hablar de moral, se parte de una obligatoriedad que no depende de conveniencias individuales que ninguna de las teorías éticas más relevantes ha estado dispuesta a reconocer como lo moralmente bueno (95), sino de razones que van más allá de lo personal o grupal. Al final, no todos los neurocientíficos pasan del “es” cerebral” al “debe” moral. Sin embargo, en algunos casos “...se comete la falacia ampliamente al asegurar que por fin vamos a diseñar una filosofía de la vida basada en el cerebro, una ética universal que sustituya a las anteriores”(73). Para Cortina la neurociencia aporta nuevas bases para una ética universal y no necesariamente su fundamento.

Pero así como la ética se lee vinculada a la política, así la neuroética se implica con la neuropolítica. Cuando aquellas posibles normas o conclusiones de la neuroética se abren a las preguntas por la vida compartida, conectan con el ámbito de la neuropolítica. No se va a tratar de neuropolítica entendida sólo como neuromarketing electoral, centrado en la intención de conocer y a veces manipular las emociones de los electores, sino de “...intentar averiguar si las bases neuronales de nuestra conducta nos preparan para asumir unas formas de organización política como superiores a otras y, en segundo lugar, si la democracia es la forma exigida por esas bases cerebrales, o si es preciso ir más allá de ellas” (102)

Finalmente, la referencia al *equilibrio reflexivo* también resulta problemática para Cortina; tampoco explicaría la obligatoriedad del deber moral, la presencia de una conciencia moral. Si se sostiene, siguiendo a Rawls, que el punto de partida para la síntesis son las intuiciones morales que ya tiene la sociedad, corremos el riesgo de que la teoría moral dependa, en primer lugar, de cómo se interpreten qué intuiciones, de acuerdo a qué sociedad ¿Cuáles se considerarían como “morales”? ¿Podrían variar de acuerdo a cada sociedad? La misma exigencia legal y política de respeto a todos los seres humanos que hoy en día atribuimos a las sociedades democráticas, también pone de relieve que la capacidad de reciprocidad no resulta fundamentación suficiente. ¿Qué sucedería con los que quedan fuera del pacto social? ¿Tienen que ser protegidos sólo los que cooperan? De hecho no esperamos que sea así. El “debe” moral, una vez más, se escapa de la extensión que puede alcanzar la capacidad de reciprocidad.

La postura de Adela Cortina es a favor de la necesidad de una teoría normativa con pretensiones de universalidad (143). Strawson aparece como referencia importante cuando plantea que vivimos unidos por expectativas recíprocas que extendemos más allá de las personas con las que hemos sellado un pacto social y que expresamos a través de sentimientos; la identidad moral

de los mismos se atribuye a su carácter impersonal, pues los aplicamos a muchas personas, sean grupos o, en general, todos los sujetos responsables. De esta manera, el no ser reconocido dentro de estas relaciones de expectativa mutua viene a ser el mayor daño, y el acuerdo a través del diálogo el método para procurar la justicia.

No basta la reciprocidad como fundamento de la moral. “Es el reconocimiento recíproco de la igual dignidad el fundamento de una teoría de la justicia que interpreta en forma dialógica el derecho de cada ser humano a ser apreciado por sí mismo y su obligación de apreciar a aquellos, cercanos o lejanos, que forman parte del mundo humano. Y no sólo por afán de supervivencia, sino por vivir bien atendiendo a exigencias de justicia”(148)

Si existe o no la libertad, o cuál es su relación con la responsabilidad, parecen asuntos centrales no sólo para la neuroética, sino también dentro de otro ámbito normativo, como lo es el derecho. Aquí los problemas parecen menos acotados y debatidos. En principio podría suponerse, por sentido común, que a la demostración de ausencia de libertad le podría seguir ausencia de responsabilidad y, por lo tanto, necesidad de reforma legal para tratar los casos jurídicamente. Sin embargo, no todos están de acuerdo en que una cosa se siga de la otra. La discusión la presenta Cortina, pero no la desarrolla con la misma amplitud que los temas propiamente neuroéticos. Sólo indica, en la misma línea de lo que va diciendo en el resto de la obra, que le “...resulta difícil, por no decir imposible, cortar el vínculo entre libertad y responsabilidad, contentarse con seres racionales y responsables, de los que no nos importa saber si son libres” (210), aunque insiste en el valor de la libertad, no tanto para establecer culpables o inocentes, elemento fundamental dentro del ámbito jurídico, sino para sabernos capaces de un mundo mejor, en cuanto nos sabemos responsables en ello. Este es, considero, una de las premisas que subyacen a su tratamiento del tema de la libertad.

Con relación a la educación hay algunas conclusiones a las que se va llegando en el texto y que se recogen en el último capítulo. A través de las neurociencias se sabe de las bases cerebrales de una estructura moral, pero quizás lo más importante es que esa estructura y sus funciones se pueden modificar; es la plasticidad cerebral. “...Tras el nacimiento, el hombre desarrolla casi el 70% de su cerebro en interacción constante con el medio y con los demás seres humanos” (220) y es esto lo que más sentido da a la educación. Que naturalmente exista la tendencia a defender a los más cercanos y rechazar a los lejanos no quiere decir que eso sea lo que queremos promover para el tipo de sociedades que queremos construir. Es, sin duda, una referencia fundamental y un punto de partida que no podemos pasar

por alto, pero la pregunta central parece ser la siguiente: ¿Hacia dónde queremos cultivar la razón y los sentimientos?

Razones y emociones están siempre presentes, y este es quizás otro de los aspectos a destacar. Así como es necesario dar y pedir argumentos que ayuden a cultivar la razón, también se requiere educar las emociones en diálogo con estas razones. Las neurociencias han ido aportando datos interesantes en este sentido.

El texto de Cortina limpia el tablero del juego de la interdisciplinariedad propia de la neuroética. Establece límites, no en el sentido en el que se cierran vasos comunicantes sino en cuanto se suma a la transparencia sobre las premisas que subyacen al ejercicio de cada una de las disciplinas y perspectivas que entran en juego. Esta puede ser, entre otras, una de las razones que nos acerquen a su texto.

Victoria Tenreiro  
Universidad Central de Venezuela  
victoriatenreiro@gmail.com