

TEXTOS Y DOCUMENTOS

Cátedra Javier Muguerza*

Dialogando con el individualismo ético

Disentir de Kant

Dissent from Kant

JAVIER ECHEVERRÍA

Ikerbasque, UPV/EHU¹

RESUMEN. Siendo Muguerza un gran conocedor de Kant, sus críticas a la moral kantiana han ido creciendo con el tiempo. Muguerza ha disentido del principio kantiano de universalización, ha primado el principio de autonomía y ha criticado el reino de los fines para, finalmente, ha elaborado una concepción propia del individualismo moral, basada en la alternativa del disenso. En este artículo se comentan algunas de las críticas de Muguerza a Kant, sobre todo las que atacan el carácter universalista e imperativo de la moral kantiana. Asimismo se comentan otras

ABSTRACT. Muguerza is a great connoisseur of Kant, but his criticisms of the Kantian moral have been growing over time. He has dissented from the Kantian principle of universalization, has prioritized the principle of autonomy and has also criticized the Kantian Kingdom of Ends, by proposing its own conception of moral individualism, based on the alternative of dissent. This article discusses some of Muguerza's criticisms of Kant, especially those concerning the universalist and imperative character of his moral philosophy. Other objections to Kantian moral individua-

* Ambos textos fueron presentados durante un acto celebrado el 14 de octubre del pasado año (que tuvo lugar en el campus de Serrano del CSIC) e inscrito dentro del marco de la Cátedra Javier Muguerza, creada en la Universidad de La Laguna por su equipo rectoral, gracias a los buenos oficios de Ángela Sierra, como Cátedra cultural dependiente del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEILAM), dirigido por la propia Ángela Sierra. Desde luego, no podía haber mejor marco para dicha Cátedra, teniendo en cuenta su vocación profundamente latinoamericana, la cual debería ir propiciando instancias homólogas en instituciones del ámbito latinoamericano, siendo éste un proyecto del que ya se habló en su día con Miguel Giusti y algunos otros. Para el actual editor de *Isegoría* (Roberto R. Aramayo) supone un auténtico privilegio oficiar –a propuesta de Ángela Sierra– como primer director externo de dicha Cátedra, cuyo secretario es Antonio Pérez Quintana. La Cátedra en cuestión se vio apoyada en su momento por Manuel Fraijó (a la sazón Decano de la Facultad de Filosofía en la UNED), Javier Gomá (Fundación March) y Concha Roldán (directora del Instituto de Filosofía del CSIC).

¹ Este artículo ha sido escrito en el marco del proyecto “INNOVACIÓN OCULTA: Cambio de paradigma en los estudios de innovación” (FFI2011-25475), financiado por el Ministerio español de Economía y Competitividad.

objecciones al universalismo kantiano, provenientes de las éticas feministas y de la neuroética. Se concluye que el individualismo ético de Muguerza sigue siendo válido, aunque ha de ser reformulado en algunos aspectos. Al final se propone una interpretación axiológica de la moral kantiana, según la cual los principios que afirman Kant y Muguerza son valores que se contraponen entre sí, dando lugar a diferentes concepciones del individualismo ético según se prioricen unos u otros valores.

Palabras clave: Individualismo ético, Kant, Muguerza, universalismo moral, alternativa del disenso, moral feminista, neuroética, axiología.

lism are also discussed, coming from feminist ethics and from neuroethics. Finally, an axiological interpretation of morality it's suggested, according to which Kant's and Muguerza's principles can be considered as conflicting values. By prioritizing one or the other set of values different conceptions of ethical individualism arise.

Key Words: Ethical individualism, Kant, Muguerza, moral universalism, alternative of dissent, feminist moral, neuroethics, axiology.

Las preguntas de Kant

Javier Muguerza publicó en 1991 un artículo titulado “Kant y el sueño de la razón” donde se prefiguraba la evolución ulterior de su pensamiento. Para repensar la Ilustración había que volver a Kant, pero sin caer en la ortodoxia ni en el escolasticismo kantiano. “Lo verdaderamente decisivo para nosotros del pensamiento de Kant –escribió allí– lo encontraremos en los problemas que Kant se planteó más que en las soluciones que propuso para ellos” (Muguerza 1991, p. 16)². Esta observación reaparece por doquier en su obra. Muguerza siempre ha estado en diálogo con Kant y cada vez en un diálogo más crítico, como pretendo mostrar en este artículo. Las grandes preguntas kantianas que le interesaron son cuatro: *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?*, *¿qué me es dado esperar?* y *¿qué es el hombre?* En esta reflexión sobre el individualismo ético con la que el Prof. Álvarez y yo tuvimos el honor de iniciar las actividades en Madrid de la Cátedra Javier Muguerza, me centro en la segunda cuestión, porque era crucial para Kant y porque el individualismo ético surgió para responderla.

Antes de empezar quiero subrayar que las cuatro preguntas recurren a un único modo de preguntar: *¿qué...?* Sin embargo, hay otras partículas interrogativas que habrían suscitado problemas filosóficos relevantes: *¿cómo?*, *¿quién?*, *¿cuándo?*, *¿dónde?*, *¿por qué?* o *¿para qué?*, por mencionar únicamente siete formas

² Años después Muguerza reescribió en parte ese artículo, introduciendo modificaciones de detalle. En lo que atañe a las cuatro preguntas kantianas no hizo cambio alguno, así que cabe afirmar que su interés por esas cuestiones kantianas ha sido un hilo conductor muy relevante en su obra filosófica. Ver Muguerza 2007a, p. 95.

de preguntar. Apoyo la idea muguerziana de interesarse ante todo por las preguntas filosóficas, pero entonces hay que meditar sobre cómo preguntar, puesto que hay varios modos de hacerlo. Dicho de otra manera: hay que preguntarse por las preguntas posibles y, en particular, por esta cuestión previa: ¿por qué preguntar *qué*?

Segundo comentario previo: ¿quién pregunta? Tres de las cuestiones fueron formuladas por Kant en primera persona, con lo cual introdujo un sesgo individualista nada desdeñable. Es más fácil afirmar el individualismo ético cuando la interrogación sobre el deber ser se hace en singular, no en plural³. Pongamos como ejemplo la tercera pregunta kantiana, *¿qué me es dado esperar?* Al estar formulada en primera persona del singular hay una respuesta obvia: me es dado esperar la muerte, sin perjuicio de que alguien pretenda esperar la resurrección y la vida eterna. En cambio, si la pregunta fuese en plural, *¿qué nos es dado esperar?*, las respuestas posibles serían varias: podríamos poner la esperanza en nuestros descendientes, por ejemplo, o bien en entidades colectivas que sobrevivirían a nuestra muerte individual. La tercera pregunta en plural conduce a esperanzas colectivas y quizá también a sujetos morales colectivos, supuesto que la esperanza sea una cuestión moral. La cuestión de quién pregunta no es trivial, filosóficamente hablando.

Valgan estas consideraciones erotéticas como preámbulo: hay cuestiones filosóficamente arduas que son previas a las preguntas kantianas. En este artículo voy a dejar de lado esos problemas. Consideraré a las preguntas kantianas como si fueran filosóficamente importantes, puesto que Muguerza así lo hizo. Aun así, no me resistiré a sugerir que la cuarta pregunta admite una variante de género que resulta relevante para el individualismo ético: ¿qué es la mujer? En el apartado 4 haré algunas alusiones breves al respecto.

Universalización e individualismo ético

Kant dio varias respuestas a la cuestión *¿qué debo hacer?*, siempre en forma de imperativo categórico. Muguerza ha comentado a fondo algunas de ellas. La primera se basa en el principio de universalización y aparece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “obra sólo según una máxima tal que puedas

³ Muguerza sí que ha tenido presente la posibilidad de hacer la pregunta en plural, por ejemplo en su libro *Desde la perplejidad* (Muguerza 1990, p. 303), donde comentó la afirmación habermasiana según la cual deber hacer algo significa tener razones para hacerlo. Haciendo suya esa idea de Habermas, Muguerza dijo que la pregunta en plural viene a significar lo mismo: si debemos hacer algo es porque tenemos razones para hacerlo. Otro tanto sucede con Victoria Camps, aunque ella sí distingue entre preguntas morales en plural o en singular, priorizando las primeras (Camps 1988, p. 224).

querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (Muguerza 2007a, p. 102, Kant 2012, A 52, A 81). En la segunda edición de la *Crítica de la razón práctica* propuso una segunda formulación del imperativo, a mi entender más general:

“obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal” (Muguerza 1989, p. 22; Muguerza 2007a, p. 102; Kant 2013, A54).

Los comentaristas suelen considerar como equivalentes estas dos presentaciones del imperativo. Sin embargo, hay dos matices importantes a resaltar: A) en la primera aparece el verbo “querer”, en la segunda se usa el verbo “valer”; B) en esta segunda no sólo se utiliza la expresión “al mismo tiempo”, sino que se añade el adverbio temporal “siempre”, que no aparece en la *Fundamentación*. A mi modo de ver, el imperativo así formulado no sólo apremiaría a todos los seres racionales, sino que lo haría en todo momento, siempre que actuaran moralmente. El imperativo se aplicaría a todos los tiempos, no sólo a todas las personas. Incluiría el presente, pero también el pasado y, en particular, el futuro. Pues bien, esa *omnitemporalidad* plantea no pocos problemas en relación a la libertad de los futuros sujetos morales. Por ejemplo: a alguno se le podría ocurrir otra formulación del imperativo⁴. ¿Cambiaría entonces la legislación “universal”? Siendo omnitemporal, no podría cambiar. Por otra parte, para formular imperativos categóricos de esa índole no sólo hay que ubicarse en la intemporalidad, sino que hay que ponerse en el lugar del legislador del mundo, lo cual es mucho pedir a seres finitos, por ambiciosos e imaginativos que sean.

No es de extrañar que Muguerza haya mostrado sus reticencias respecto a esta formulación del imperativo categórico. El presente artículo presenta la hipótesis de que ese criticismo ha ido a más con el tiempo y que su afirmación de la alternativa del disenso ha sido su principal forma de disentir de Kant. Por mi parte, aportaré alguna razón adicional para poner en cuestión el carácter imperativo de la ética, e incluso la universalidad efectiva de sus enunciados, mencionando aportaciones del feminismo y de la neuroética.

La segunda formulación kantiana está basada en el principio de autonomía (o autodeterminación⁵) y también tiene variantes. Me ocuparé únicamente de las que el propio Muguerza ha mencionado. En la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* Kant definió el imperativo categórico de la manera siguiente:

⁴ De hecho, es lo que ha ocurrido en el siglo XIX, y en particular en el siglo XX. Apel, Habermas y otros muchos han aportado nuevos imperativos universalizantes, que estarían a la base de legislaciones morales diferentes a las de Kant.

⁵ Muguerza utiliza ambas expresiones, aunque más la primera.

No llevar a cabo ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber, que dicha máxima pueda ser una ley universal y, por tanto, que la voluntad pueda a la vez considerarse a sí misma a tenor de ella como universalmente legisladora”, a lo que Kant añadió a continuación: “llamaré a este principio el de la autonomía, en oposición a cualquier otro que, por ello, calificaré de heteronomía (*Ibid.*, A72, A84, A87).

Tras afirmar taxativamente que “sólo los individuos son capaces de actuar moralmente” (Muguerza 1988, p. 124), comentó el principio kantiano de autonomía en los términos siguientes: “cualquier voluntad que se sobreimpusiese a la mía propia anularía su libertad, sin la que la moralidad es lisa y llanamente imposible” ... “la *autonomía moral* entraña que sólo yo puedo dictarme a mí mismo mi propia ley moral” (Muguerza, 1991, p. 22). O también: “la ética kantiana presupone la autonomía de la voluntad y no admite otra ley que la que ésta decida darse a sí misma” (Muguerza, 1990, p. 513). Sin embargo, en el libro *Desde la perplejidad* (1990) señaló que esa voluntad individual y autónoma sólo es moral si se encarna en una especie de voluntad común rousseauiana que cada cual percibe y promulga por voluntad propia (*Ibid.*, p. 604). El individualismo ético muguerciano no excluye la sociabilidad, sino que la incluye explícitamente.

Muguerza afirmó el primado de la autonomía, pero sin renunciar al principio de universalización. Así se lo reconoció a Garzón Valdés en un debate entre ambos, luego publicado en forma de libro (*Ética, Disenso y Derechos humanos*, 1998, p. 124). Él había detectado una tensión interna entre los dos principios kantianos, el de universalización y el de autonomía, y la resolvió a favor del segundo, pero manteniendo el primero. Más de una vez ha escrito que la perplejidad que caracteriza a su propia actitud filosófica proviene de esa tensión entre la voluntad libre que se autolegisla y la exigencia de que la legislación resultante tenga validez universal.

¿Cómo conciliar la pretendida universalidad de las leyes morales con la no menos irrenunciable exigencia de autonomía de los individuos? – le preguntó Ignatius M. Zalantzamendi en el diálogo literario que cierra el libro de 1990. La respuesta de Muguerza fue significativa:

Kant intentó a su modo una conciliación, estrechamente dependiente –en rigor, inseparable– de su filosofía trascendental. Pero quienes no acepten –no aceptemos– esta última, sospecho que tendrán –que tendremos– que reconocer sin ambages que la conciliación es peliaguda. En cualquier caso, nos hallamos aquí ante otra tensión de esas que afectan e involucran a la condición humana. La ética aspira a legislar para todo hombre –en eso consiste la pretensión de universalidad de las leyes morales– y cada hombre aspira a ser un legislador, que es en lo que consiste su exigencia de autonomía (*Ibid.*, p. 687).

Al no aceptar su filosofía trascendental, Muguerza se distancia de Kant. Atender a esa doble solicitación, la de universalidad y la de autonomía, “es una razón de peso para afincarnos en la perplejidad” (*Ibid.*, p. 688). Las dudas que suscitan las dos formulaciones del imperativo categórico kantiano justifican la perplejidad, y ello tras haber reflexionado a fondo sobre la ética de Kant. Muguerza disiente en este punto de la respuesta kantiana, aunque siga aceptando su segunda pregunta como punto de partida para la reflexión moral. La universalidad y la autonomía son dos exigencias de la ética y aunque prima la segunda también hay que atenerse a la primera, por difícil que parezca conciliarlas. Sin embargo, la tensión entre ambos principios no llega a conformar una antinomia, como ha señalado Aramayo (1995, pp. 156-157). Anticipo mi postura al respecto: tal y como plantea Muguerza el problema, tanto la universalidad como la autonomía son valores que hay que componer. Según se atribuya un peso mayor a uno o a otro surgirán distintas formulaciones del imperativo categórico y también distintas concepciones del individualismo ético. La perplejidad da nombre a uno de los principales problemas axiológicos: la composición de valores contrapuestos. Mostraré en el apartado 3 que la tensión entre ambos principios sigue existiendo en la alternativa de la disidencia, aunque en este caso el primado de la autonomía sobre la universalidad es todavía mayor⁶.

Diez años después de haber publicado su libro canónico, *Desde la perplejidad*, Muguerza retomaba el problema en los términos siguientes:

la conciliación kantiana entre autonomía y universalidad descansa en la tautológica identificación de voluntad (a saber, *voluntad racional*) y razón (a saber, razón práctica); en cuyo caso nada se opondría a que los sujetos morales coincidirían autónomamente en la propuesta y la aceptación de una legislación que por definición se extendería universalmente a todos ellos en cuanto seres dotados de razón y voluntad; pero lo que sería ahora difícil es conceder que dichos seres sigan siendo humanos, esto es, auténticos sujetos morales, y cabría incluso preguntarse si Kant no está apelando en este punto a esa especie de Hombre con mayúsculas que fue el así denominado “sujeto trascendental”, depositario de una Razón asimismo escrita con mayúscula; un Hombre éste descarnado y deshuesado, paradigma de hombre sin atributos, que en ningún caso podría ser un sujeto moral por la sencilla razón de que tampoco es un sujeto empírico (Muguerza 1998, p. 122).

⁶ Dicho en mis términos: la autonomía y la universalidad son dos valores contrapuestos y el primero va adquiriendo un peso relativo cada vez mayor en la obra de Muguerza. La universalidad no desaparece como valor, pero va siendo cada vez menos importante.

No se trata de una simple objeción, sino de un profundo desacuerdo. Muguerza niega contundentemente el sujeto trascendental kantiano y también la fusión entre razón y voluntad, típica de la *Crítica de la razón práctica*. Recurriendo a su estilo más incisivo llegó a escribir lo siguiente:

lo que verdaderamente se contrapondría al sujeto moral (*nouménico*, según Kant) no es el sujeto empírico (*fenoménico* para Kant) sino ese sujeto ectoplasmático que viene a ser el *sujeto trascendental*; en cuanto a la distinción kantiana entre aquellos dos sujetos, el moral y el empírico, podríamos buenamente olvidarnos de ella (*Ibid.*).

Concluiré este apartado diciendo que el individualismo ético de Muguerza es muy diferente al de Kant, y ello por varias razones: la principal es su negación de la existencia de un sujeto moral trascendental.

El “imperativo” de la disidencia

Las primeras formulaciones de ese nuevo “imperativo” las hizo Muguerza al hilo de los textos de Kant⁷. Sin embargo, su pensamiento se ha ido distanciando cada vez más del filósofo prusiano. La formulación del imperativo categórico que más le interesó fue la siguiente:

La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con la legislación por la cual es posible el reino de los fines. Mas esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse al mismo tiempo como universalmente legisladora”; texto que Muguerza comentó de la manera siguiente: “pero en esto tenemos ya una tercera formulación del imperativo categórico, que “sintetiza” de algún modo las dos anteriores y según Caffarena encierra “la verdadera clave de la categorización kantiana del deber (*Ibid.*, p. 604).

De esta tercera formulación Muguerza criticó la noción kantiana de *reino de los fines*. Sin embargo, aceptó plenamente que los seres racionales “están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y a todos los demás nunca como

⁷ El propio Muguerza dice que utilizó por primera vez la expresión *imperativo de disidencia* en un artículo publicado en la revista *Sistema* en 1986, con el título “La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia” (Muguerza 1998, p. 59, nota 70).

simple medio sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo” (*Grundlegung* 1957, p. 57, A72, A84, A87). De hecho, su alternativa de la disidencia surgió a partir de esta formulación del imperativo kantiano.

En su debate con Muguerza, Ernesto Garzón Valdés argumentó que al apelar al reino de los fines Kant limitó la autonomía del sujeto moral. En ese reino de los fines impera una ley a la que la voluntad de los sujetos ha de atenerse: tratarse a sí mismo y a los demás como un fin en sí mismo. Cada voluntad individual ha de aceptar libremente que todo sujeto moral es un fin en sí mismo, y como tal ha de ser tomado. Hay una razón importante para ello: “la voluntad de un ser racional debe considerarse al mismo tiempo como legisladora, pues si no no podría pensarse como fin en sí mismo” (*Ibid.*, p. 58, A...). Por su parte, Muguerza se mostró escéptico con respecto a la existencia en el tiempo de ese presunto reino de los fines que Kant postuló⁸. Según él, cabe incluso negar que todo ser humano sea un fin en sí mismo. Los defensores de la racionalidad instrumental, por ejemplo, no estarían de acuerdo con un aserto así (*Ibid.*, pp. 65-66). De hecho Ernst Tugendhat llegó a calificar a esa noción kantiana de *superstición humanitaria* (*Probleme der Ethik*, 1984, p. 150). Pues bien, Muguerza propuso el imperativo de disidencia partiendo de esas ideas y contrapuso la disidencia a la universalización:

A mi modo de ver, la argumentación de Tugendhat se desenvuelve de manera que el imperativo de la disidencia *tendría que presuponer* el principio de universalización, ya que éste se halla a la raíz de su concepción de la moral del respeto recíproco, válida al mismo tiempo para *uno* que para *todos*. Pero quizá tal presuposición sea prescindible, pues el imperativo de la disidencia podría valer en principio *para un solo individuo*, a saber, *el que disiente* y hace suya la moral del respeto recíproco entendida como *la resolución de no tolerar nunca ser tratado, ni tratar consecuentemente a nadie, únicamente como un medio* (Muguerza 1998, p. 68),

a lo cual añadió poco después:

naturalmente, de lo antedicho se desprende que el *individualismo ético* no equivale a un imposible *solipsismo ético* y ha de admitir de buena gana la pregunta acerca de qué pasa con los restantes individuos (*Ibid.*).

Estas frases suponen una ruptura radical con el pensamiento kantiano. Contrariamente a los imperativos kantianos, la alternativa de la disidencia no se expresa me-

⁸ En algún momento ha llegado a denominarlo “Comunión de los Santos” (Muguerza 1990, p. 190).

diente una máxima universalizadora, puesto que puede valer para un solo individuo, sin perjuicio de que éste tenga en cuenta lo que piensan y hacen las demás personas. De hecho, incluso la palabra “imperativo” desaparece en este enunciado, puesto que Muguerza alude a la resolución de no tolerar ser tratado únicamente como un medio, ni tratar así a los demás. Una cosa es estar resuelto a hacer algo y otra muy distinta afirmar una máxima imperativa para uno mismo y para los demás, conforme a la cual todos deberían actuar. Conclusión: el individualismo ético del Muguerza disidente de Kant no se basa en un imperativo universal.

Este es el núcleo de mi propuesta en este artículo. Una cosa es la filosofía moral de Kant y otra la de Muguerza, por mucho que éste cite y comente al filósofo alemán. La ética de Muguerza está basada en el “imperativo” del disenso, aunque esa condición “imperativa” del disenso sea más que dudosa, puesto que uno es libre de disentir o no. Lo decisivo es negarse a que alguien sea tratado exclusivamente como un medio y rebelarse contra ello cuando sucede. También en este punto el distanciamiento de Muguerza respecto a Kant es nítido:

Naturalmente, no se trata de resucitar aquí la doctrina de los dos reinos, el empírico o fenoménico y el moral o nouménico. Pero lo que acaso sí pueda sostenerse es que el “sujeto moral” y el “sujeto empírico” no coinciden exhaustivamente el uno con el otro. Al decir tal no se está diciendo, claro está, que el *sujeto moral* y el *sujeto empírico* sean sujetos realmente distintos, sino que el primero es, sin más, el sujeto en su integridad, la cual empero se halla lejos de reducirse a las manifestaciones empíricas del sujeto (*Ibid.*, p. 70).

Un sujeto empírico tiene características y condicionantes propios, que le hacen ser distinto de las demás personas. Por ejemplo: tiene sus propias costumbres y hábitos. Añadiría yo: tiene sus propios valores, algunos de los cuales son compartidos con otros sujetos morales, lo cual no implica afirmar que dichos valores sean universales. Esos condicionamientos y circunstancias no le impiden ser libre y disentir, sea en su fuero íntimo o conciencia, sea mediante acciones exteriorizadas. Muguerza precisa que no se está refiriendo a ninguna sustancia en el sentido aristotélico del término, sino a un sujeto moral, que está constituido como tal por su libertad y su dignidad de ser humano, es decir: un fin en sí mismo que no debe ser instrumento de nadie ni de nada. Por otra parte, subraya que tampoco hay que confundir al sujeto moral con el sujeto de derechos. Este último es una especificación del sujeto moral (*Ibid.*, p. 72). Hay sujetos colectivos de derechos, como las comunidades y los Estados, pero éstos no son sujetos morales. “Un sujeto moral es siempre un individuo” (*Ibid.*, p. 72). Los sujetos morales son sujetos de derechos y aspiran a ser reconocidos como tales por instituciones y Estados, pero la recíproca no es cierta. No todos los sujetos jurídicos son sujetos morales.

Esta es una de las claves del individualismo ético muguerciano, el cual, como ha mostrado el profesor Francisco J. Alvarez en su ponencia en esta Cátedra, sustenta la igualdad entre seres humanos: “los seres humanos diferimos en talento, fuerza, belleza, etc., mas nada de ello obsta a que podamos tenernos mutuamente por iguales en tanto sujetos morales” (*Ibid.*, p. 71). Bueno es que haya una cierta igualdad jurídica entre los ciudadanos, pero la igualdad moral es constitutiva. La dignidad humana es intrínseca a los seres humanos e igual para todos, independientemente del marco jurídico en el que cada cual viva y sea ciudadano. Estas son las razones por las que Muguerza prefirió la tercera formulación kantiana del imperativo categórico, basada en la noción de *fin en sí mismo*.

El individualismo de Muguerza no es solipsista sino que tiene en cuenta a los demás individuos, aun cuando se disienta de ellos. Citando a Sartre (1946, p. 17), Muguerza afirma que “l’act individuel engage toute l’humanité” y añade que “cuando disiento lo puedo hacer por toda la humanidad, incluidos aquellos que no pueden disentir, bien por estar biológica o psíquicamente incapacitados para ello (el caso de los niños o de los enfermos mentales, por ejemplo), bien por estarlo sociopolíticamente (esto es, por hallarse sometidos a un estado por el momento insuperable de sujeción)” (Muguerza 1998, p. 74). Estos últimos comentarios merecen atención: no todos los seres humanos pueden ejercer el imperativo del disenso. En particular, si se hace depender el imperativo del disenso de las condiciones mentales de los sujetos empíricos, entonces hay condicionantes internos al sujeto moral que no son triviales. En el apartado 5 me ocuparé de este punto, que aporta otro debate al individualismo ético. Anticipo que, a mi modo de ver, el empeño por seguir manteniendo el principio de universalización es lo que genera tensiones en la filosofía moral de Muguerza.

Garzón Valdés atinó al argumentar que el imperativo muguerciano de disidencia no basta para fundamentar la moralidad de los seres humanos, y menos universalmente. Adujo incluso el caso de Hitler, quien fue un disidente en relación a la república de Weimar, lo cual no implica que esa disidencia hubiera de ser universalizable. En su réplica, Muguerza distinguió entre el “buen” y el “mal” disenso (*Ibid.*, p. 133), lo cual supone un paso más en contra del principio de universalización: “el buen disenso sólo autoriza al disidente a rehusar hacer suya la voluntad de los demás cuando ésta contradice los dictados de su conciencia... pero no le autoriza en cambio a imponer por la fuerza a los demás su propia voluntad como trató de hacer Hitler” (*Ibid.*, p. 135). El disidente muguerciano actúa siguiendo los dictados de su conciencia moral y puede oponerse a la mayoría si así se lo dice su conciencia, pero de ninguna manera genera imperativos que trata de imponer a los demás. El individualismo ético de Muguerza se remite explícitamente a la conciencia individual de cada cual (*Ibid.*, p. 136). Hay ocasiones en las que hay una obligación moral de desobedecer, e incluso de disentir, pero esa obligación la dicta la con-

ciencia a uno mismo, no a los demás (*Ibid.*, p. 137). Muguerza concluye su discusión con Garzón Valdés diciendo que “fiar el fundamento de los derechos humanos al albedrío del individuo... convierte al individualismo, al individualismo ético, en el opuesto de cualquier “fundamentalismo ético”” (*Ibid.*, p. 140). Dicho esto, que sigue alejando a Muguerza de Kant, afirmó a continuación que “el disidente tendría que disentir en nombre de toda la humanidad” (*Ibid.*, p. 142).

Pues bien, manifiesto mis dudas con respecto a este último aserto. Ponerse en el lugar de la humanidad no es factible, por la sencilla razón de que la humanidad no es un sujeto moral, conforme a las tesis del individualismo ético. En este punto difiero de la interpretación que Aramayo hace de esos mismos párrafos de Muguerza. Según él, “el auténtico problema de fondo es llegar a definir con alguna claridad los rasgos característicos del buen disidente” (Aramayo, 1995, p. 157). Estoy de acuerdo en esto, pero no en lo que viene a continuación: “y en este orden de cosas el criterio de universalidad constituye un criterio insustituible” (*Ibid.*, p. 158). Si así fuera, no habría que disentir de Kant, puesto que éste dejó clara la primacía del principio de universalidad, punto éste en el que Muguerza está en desacuerdo con el filósofo de Königsberg. Por lo que a mí respecta, uno puede disentir moralmente de una norma o una máxima sin tener que oponer por ello otra máxima universalizante. La moral de cada cual puede ser particular, e incluso singular. Al menos así es como entiendo el individualismo ético.

Dejo aquí esta discusión y retomo el hilo del artículo. Hasta el momento creo haber mostrado que el distanciamiento de Muguerza con respecto a Kant se ha ido acentuando a lo largo de su obra. Muguerza ha disentido de Kant en varios puntos fundamentales: el sujeto trascendental, la fusión entre razón y voluntad, el principio de universalización, el reino de los fines, etc. Sus objeciones a la filosofía moral kantiana son varias, y de calado. Pues bien, ese distanciamiento progresivo queda sintetizado en el “imperativo” del disenso, el cual no es una ley universal, sino una opción libre que se toma en conciencia. Muguerza reconoció en 1998 que “nadie debería “ser forzado a disentir” más de lo que debiera ser forzado a consentir” (*Ibid.*, p. 74).

Bien entendido: el interés de Muguerza por Kant sigue siendo enorme y no decaerá. En este punto, Aramayo tiene razón. Disiente de Kant en diálogo con él, porque le siguen interesando las preguntas kantianas, no las respuestas.

A título de simple sugerencia, propongo a Muguerza que renuncie a la expresión “imperativo del disenso”, que a veces utiliza, y afirme el *valor del disenso*. No todos los seres humanos guían sus acciones en función de la voluntad de disentir. Por lo general son pocos, una minoría. El consenso suele ser mayoritario. Ello no impide que uno y otro sean valores, aunque contrapuestos entre sí. En el apartado anterior sugerí que la tensión entre universalización y autonomía puede ser entendida bien si ambos son considerados como valores. Otro tanto sucede con

la contraposición consenso/disenso. Analizar la ética y la moral desde la perspectiva de la axiología es la propuesta que haré al final de este artículo. Las tensiones de las que habla Muguerza se producen entre valores, y no sólo entre valores morales. Enunciar un imperativo categórico es una acción moral, pero también epistémica: hay que ser coherente con lo que uno afirma y analizar sus consecuencias lógicas, por ejemplo si se añade el cuantificador “siempre”. Un sujeto moral no disiente siempre, lo hace a veces, en determinadas circunstancias. La alternativa del disenso ni es categórica ni es universal.

¿Qué es la mujer?

El universalismo kantiano ha sido criticado desde otras perspectivas, en particular desde el feminismo⁹. Celia Amorós, María Herrera, Seyla Benhabib, Concha Roldán y otras pensadoras han mostrado que en los textos kantianos no queda nada claro que la mujer sea un sujeto moral, y ni siquiera un individuo, en el sentido del individualismo ético. Hace más de veinte años, María Herrera afirmó en esta misma revista que una de las tareas de la reflexión feminista consistía en criticar las formulaciones clásicas del universalismo ético (*Isegoría* 6, 1992, p. 153). Ese mismo año Amorós habló de la *falacia de la universalidad* (Amorós 1992, p. 115). Benhabib ya había dicho anteriormente que la universalidad ética había sido acaparada por el género masculino, siendo una especie de “universalidad sustitutoria” (Benhabib, 1987, p. 81). Por su parte, Roldán subrayó que la noción kantiana de individualidad estaba sesgada (Roldán 1992, pp. 193-196), criticó al universalismo kantiano por estar limitado al colectivo masculino (Roldán, 1995, p. 172) y posteriormente lanzó el provocativo concepto de *individuas* (Roldán 2003, p. 50).

A mi modo de ver, para repensar el individualismo ético en el siglo XXI es preciso reflexionar sobre la pregunta “¿qué es la mujer?”, la cual, *pace* Kant, aporta no pocos problemas a la filosofía moral de cuño universalista. Como todas esas autoras han señalado, hablar de universalidad y, paralelamente, excluir a las mujeres de la condición de sujeto moral autónomo es un dislate intelectual. Sus argumentos son claros y contundentes y han supuesto un avance importante a la hora de precisar el concepto de sujeto moral, y por ende del individualismo ético.

Concha Roldán, por ejemplo, ha desarrollado ideas de Isaiah Berlin y Hannah Arendt (la individualidad requiere ser alguien) partiendo de un comentario de François Collins a Arendt. Según Collins, la pregunta *¿quién es un quién, quién es alguien?* tiene una “respuesta aparentemente simple: aquel que se manifiesta por la *palabra* y la *acción*, apareciendo en el espacio plural de lo público”¹⁰. De ser así,

⁹ Por ejemplo Susan Mollen Okin (1989) y Seyla Benhabib (1987).

¹⁰ “F. Collins 1992, p. 25.

el sujeto moderno estaría caracterizado por tres elementos: acción, palabra y presencia en el espacio plural de lo público. Pero Roldán señala que “no todos los seres humanos eran alguien (los siervos) y que la mitad de la humanidad (las mujeres) ni siquiera podrían optar a serlo, pues por el azar de su nacimiento habían sido destinadas únicamente al ámbito de lo privado” (C. Roldán, 1999, p. 214). Por tanto, la pregunta por el *quién*, en cuanto se hace, pone en cuestión el universalismo kantiano. Si la condición de sujeto moral implica el ejercicio de la libertad en la esfera pública, es claro que las mujeres han estado excluidas de dicha condición durante siglos, y por ende también del individualismo ético. En el caso de Kant:

el individuo kantiano que alcanza su mayoría de edad bajo las divisas de la universalidad y autonomía éticas, no es un “alguien” distinto del yo liberal lockiano, que es libre en relación directamente proporcional a su condición de propietario. ... Arduo fue el camino hacia la ciudadanía para la mayoría de los varones en una sociedad en la que libertad rimaba con propiedad, pero más lo fue para la mitad femenina del género humano sobre la que los varones hicieron confluír todo tipo de determinismos naturales que las impedían ser sujetos políticos y de derecho¹¹.

Reafirmando asimismo las tesis de Celia Amorós, Roldán subrayó que el contrato social de la Modernidad distingue “dos partes bien diferenciadas: el espacio político (público, convencional) y la familia (espacio privado, natural), primando la esfera pública y considerando irrelevante la esfera privada” (*Ibid.*, p. 215). Ese individualismo abstracto ha sido criticado por muchos autores¹², pero es típico de Kant, como la propia Roldán ha argumentado de manera convincente, tras hacer una exégesis minuciosa de numerosos textos de Kant en los que las mujeres quedan excluidas de la condición de sujeto moral autónomo (Roldán 1995). Por supuesto, no es el caso de Muguerza, cuyo apoyo al movimiento feminista ha sido público; pero excluir a una mitad de la humanidad de la condición moral autónoma, y ello en muchas culturas y durante siglos, pone en serias dudas el principio kantiano de universalización. Según Roldán, “no es necesario renunciar a las características de la idea moderna de individuo, basta con que se le someta a un proceso de universalización real, que pase por la toma en consideración de las desigualdades o diferencias concretas que se dan entre los distintos individuos” (*Ibid.*, p. 216). Tanto Amelia Valcárcel como Celia Amorós han hecho afirmaciones similares (Valcárcel 1991, p. 175; Amorós 1985, p. 124). Siguiendo esa línea de pen-

¹¹ C. Roldán 1999, p. 215.

¹² Roldán menciona a Olympia de Gouges, Mary Wollstonecraft, Poullain de la Barre, Condorcet, Theodor von Hippel y John Stuart Mill, entre otros y otras.

samiento, Roldán dice que “no se trata de hacer que la ética renuncie a sus pretensiones de universalidad de corte kantiano”, sino de “aportar una mayor universalidad, una verdadera universalidad a la ética”, y remacha a continuación: “la verdadera moralidad no es pensable sin la idea de universalidad, o lo que viene a ser lo mismo en este contexto, de igualdad, porque sólo desde ella es pensable la individualidad y la autonomía, tanto tiempo consideradas como categorías masculinas” (Roldán 1995, pp. 172-173). En suma: el individualismo ético ha de mantenerse, pero introduciendo correcciones importantes al concepto, en particular al individualismo ético de inspiración kantiana.

Por mi parte, estoy de acuerdo con las críticas al universalismo kantiano, hechas en base a la afirmación de la autonomía de las mujeres, pero no veo la necesidad de mantener la exigencia de una moralidad universal, cuya ausencia sí que es general. Puesto a elegir, prefiero priorizar la autonomía frente a la universalidad, al igual que Muguerza. Incluso diría que la universalidad no es un requisito necesario de la moralidad, mientras que la autonomía del sujeto moral sí lo es. De hecho, critico el concepto mismo de universalidad por sus fuertes connotaciones idealistas y platónicas, que están muy presentes en Kant, aunque este debate me llevaría muy lejos y no voy a traerlo a colación aquí¹³.

A lo dicho por Roldán y las autoras mencionadas añadiré únicamente un ejemplo: el del aborto provocado. Es un tema controvertido, que suscita debates y polémicas. Esa cuestión, indudablemente moral, se ha dirimido tradicionalmente en los espacios privados, lo cual, dicho sea de paso, no mengua su condición de problema moral. Restringir la ética a la esfera pública es un craso error, a mi modo de ver. Pero en este caso el debate se ha convertido en político y jurídico, de modo que también puede ser abordado desde una perspectiva kantiana, la del uso de la razón práctica en la esfera pública.

Pues bien, es muy distinto tratar el problema del aborto voluntario en base al principio de universalización que tomando como referente el valor de la autonomía. Dicho más claramente: afirmar la autonomía corporal de la mujer implica aceptar que cada una de ellas ha de tomar la decisión de abortar o no de forma libre y autónoma, no heterónomamente. Una vez tomada la decisión que sea, sí o no, de ella no se infiere ningún imperativo universal de abortar, obviamente, ni tampoco de no hacerlo. Por tanto, lo que está en juego es la libertad de cada sujeto moral, sin que de ello se derive ley universal ni imperativo categórico alguno. Habrá mujeres que aborten, otras que no. Lo importante es que tomen la decisión voluntariamente y, eso sí, sopesando los valores en juego en un trance moral así.

¹³ Ver Echeverría 2012.

Por mi parte, diré que ante problemas morales de esta envergadura no sólo cae el principio kantiano de universalización, sino también la filosofía moral basada en imperativos categóricos. De hecho, no se reivindica la despenalización del aborto en todos los casos, sino en determinados supuestos y condiciones. Lo que sí se afirma, en cambio, es la libertad de la mujer para decidir sobre su propio cuerpo, y para decidir en conciencia, es decir: autónomamente. Estoy por una libertad sin imperativos.

Valga este ejemplo para mostrar que la pregunta *¿qué es la mujer?* plantea cuestiones morales singularmente importantes. No voy a profundizar en la cuestión, porque no es el tema de este artículo. En cualquier caso, concluiré que dicha pregunta y las que de ella se derivan, como *¿hay derecho a abortar libremente?*, muestran claramente que los planteamientos kantianos, lejos de ser universales, tienen un claro sesgo de género.

Individualismo ético y neurociencias

Para ir terminando, me centraré en un segundo ámbito donde las concepciones morales kantianas han sido puestas en cuestión, y con ellas el individualismo ético. Hay autores y autoras que afirman hoy en día, en base a los avances de las neurociencias, que el cerebro humano es otro de los condicionantes relevantes de la moralidad. Me centraré en concreto en el tema de las capacidades mentales que debe tener el sujeto (individuo) para ser un sujeto moral (individual). Es un tema de actualidad, suscitado por la emergencia de la neuroética y resulta oportuno abordarlo en este foro, puesto que Muguerza ha afirmado, como vimos anteriormente, que una persona con determinadas enfermedades mentales no puede ejercer su capacidad de disentir. En otro lugar ha escrito que “una alteración cromosómica o una lesión cerebral no sólo pueden restringir sino anular la libertad humana” (Muguerza 1994, p. 543). De ser así, surgen varias preguntas:

- a) Las personas a las que les sobrevienen determinadas enfermedades mentales, ¿dejan de ser sujetos morales, aun habiéndolo sido antes?
- b) ¿Supuesto que los recién nacidos todavía no son sujetos morales, cuándo una persona empieza a serlo?
- c) ¿Se puede ser un sujeto moral en mayor o menor grado, dado que algún tipo de lesión cerebral puede restringir nuestra libertad, pero sin anularla del todo? Si así fuese, la moralidad misma sería cuestión de grados, hipótesis ésta particularmente interesante, como luego sugeriré.

El individualismo ético de Kant está estrechamente vinculado a conceptos tales como la conciencia moral y el juez interior, que se manifiestan mediante la “voz

de la conciencia”. Muguerza tiene claro que tras las investigaciones de Freud hay muchos estratos y funciones en la *psiché* humana, siendo la conciencia uno de ellos. Por tanto, no es tan fácil decir que la individualidad reside en la conciencia propia. Sin embargo, acaba admitiendo “con todas las cautelas que se quieran, que existe algo así como la conciencia moral” (Muguerza 2007a, p. 106), aunque de inmediato añade que “su portador habrá de ser un auténtico ser humano –un sujeto individual, según se dijo, de carne y hueso, así como, pues no faltaba más, de ciencia y de conciencia, que en esto consiste un “sujeto moral”” (*Ibid.*, p. 106). Pues bien, las neurociencias están investigando a fondo cómo funciona el cerebro, y ello en relación con la ciencia, la conciencia y otras muchas funciones cognitivas, incluida las capacidades de discernir, sentir, recordar y juzgar. El *yo* de cada cual se va construyendo a lo largo de la vida, en particular en los primeros años, de ahí la importancia de la educación moral. Es presumible que otro tanto suceda con el sujeto moral y por ende con el individuo. En cualquier caso, la conciencia moral de los sujetos de carne, hueso y neuronas pasa por varias fases en la vida, incluida una en la que todavía no existe y en la que imperan el instinto de sobrevivir y el principio del placer, según mostró Antonio Damasio en su libro *El error de Descartes*, al igual que otros neurocientíficos. Si ello es así, la filosofía moral ha de estar atenta a esas aportaciones, en la medida en que puedan aportar criterios para dilucidar cuando se empieza a tener conciencia de uno mismo y cuándo se pierde esa capacidad, por ejemplo cuando menguan las capacidades mentales de las personas o cuando se tiene un accidente que afecta a las zonas del cerebro donde se desarrollan los procesos mentales relacionados con la moralidad. Sin conciencia no hay conciencia moral. Por tanto, la génesis y la desaparición de la conciencia son asuntos relevantes a la hora de dilucidar quién es un sujeto moral, quién no, cuándo sí y cuándo no (por ejemplo, en sueños) y, en particular, quién lo es en un cierto grado, pero no al 100%. Retomo así la hipótesis de que puede haber grados de la conciencia moral, en cuyo caso también la moralidad admitiría grados. Obvio es decir que esta hipótesis cae fuera del marco del pensamiento kantiano.

Queda claro, en cualquier caso, que para Muguerza la conciencia moral está “irremisiblemente referida a un individuo concreto o sujeto de carne y hueso, que poco o nada tendría que ver con el sujeto trascendental” (Muguerza 2007a, p. 104). Él acepta la noción de conciencia moral, pero destrascendentalizada: “la voz de la conciencia (*die Stimme des Gewissens*) no parece ser emitida, ni escuchada, por ningún fantasmagórico sujeto trascendental sino proceder de, y dirigirse a, esos sujetos individuales que venimos llamando *sujetos morales*” (*Ibid.*, pp. 104-105).

Hechas estas consideraciones, aludiré brevemente a las posibles aportaciones que las neurociencias actuales pudieran hacer a la ética. Para ello comentaré brevemente algunas reflexiones de Patricia Churchland y Adela Cortina sobre neuroética. En particular, Cortina publicó hace un par de años en esta misma revista

un artículo en el que afirmó que las actuales neurociencias suponen una refutación del individualismo ético (Cortina 2013, p.). Intentaré mostrar a continuación que se trata de una afirmación apresurada.

En todos sus escritos sobre neurociencias, Cortina ha sido muy prudente a la hora de extraer consecuencias filosóficas de los avances de la investigación científica, por eso llama la atención un veredicto tan tajante. Una afirmación así podría haberla hecho Patricia Churchland, la filósofa pionera en cuestiones de neuroética, puesto que ha llegado a considerar a la conciencia como una entidad metafísica que, caso de existir, sería un epifenómeno de la neurobiología de la sociabilidad y del aprendizaje social (P. Churchland 2012, p. 210). De ser así, el individualismo ético difícilmente sería sostenible, porque tampoco habría conciencia moral individual. Sin embargo, hay neurocientíficos como Damasio que siguen afirmando la existencia de la conciencia, aunque distinguiéndola de la mente y del cuerpo, y diciendo, eso sí, que es una función cerebral. En conjunto, P. Churchland ha promovido una concepción naturalizada de la moralidad, totalmente alejada de planteamientos como los de Kant. Ella se ha opuesto al carácter imperativo y normativo de la ética kantiana y también se ha mostrado escéptica respecto al principio de universalización. Según Churchland, todas las reglas morales tienen sus limitaciones, ninguna puede ser afirmada con carácter universal (*Ibid.*, p. 184). También dice que “los valores son más fundamentales que las normas” (*Ibid.*, p. 19) y que “los valores morales no tienen por qué implicar normas, aunque a veces sea así” (*Ibid.*, p. 20), afirmaciones ambas en las que coincido con la filósofa californiana.

Otros investigadores también piensan que las neurociencias van a suponer un vuelco radical en la filosofía moral. El debate sobre la neuroética va a ser uno de los temas de la filosofía moral del siglo XXI. No pretendo abordarlo en este artículo, simplemente indicar su existencia y ver hasta qué punto afecta a las concepciones muguercianas del individualismo ético.

Adela Cortina se ha mostrado precavida ante las corrientes reduccionistas, pero admite el desafío y reconoce que “la pretensión de extraer una ética universal con contenidos morales desde esos códigos cerebrales nos deja en una situación bien embarazosa” (Cortina, 2011, p. 88). Reconoce que las investigaciones neurocientíficas parecen dejar claro que los juicios morales en el cerebro están muy vinculados a las emociones y acepta que “resulta indispensable aclarar el proceso de formación de los juicios morales” (*Ibid.*, p. 86), estando muy atentos a lo que las neurociencias digan al respecto. También hace suya una de las tesis básicas de los neurocientíficos: “el hombre desarrolla el 70% de su cerebro en interacción constante con el medio y con los demás, de modo que los códigos inscritos en el cerebro pueden ser modificados ampliamente; no son, pues, las bases cerebrales las que determinan nuestra conducta, sino que hay un fuerte componente nacido de la relación social” (*Ibid.*, p. 91). A pesar de ello, en su libro *Neuroética y Neuropolítica* Cortina sigue afirmando el pro-

grama kantiano de una ética universal, a veces de manera muy tajante: “afirmar que en el siglo XXI la ética debe ser universal es una obviedad” (*Ibid.*, p. 54). Por mi parte, disiento de esa “presunta obviedad”, como ya he indicado anteriormente.

A mi entender, la universalidad opera como un valor, y en particular como un imperativo metodológico para algunos filósofos. Ello es particularmente cierto en el caso de Cortina: ser universalista parece ser un deber. El principal argumento que presenta para apoyar este “imperativo de universalización” es la existencia de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), donde Cortina parece ver una expresión de esa “moralidad universal”. Ocurre, sin embargo, que los firmantes de esa Declaración fueron los Estados, que difícilmente pueden ser considerados como sujetos morales, al menos a día de hoy. La declaración de 1948 no fue hecha por las diversas sociedades civiles del planeta, sino por un conjunto de Estados a través de sus *representantes legales*. Requirió no pocos pactos políticos, en particular entre los EEUU y la URSS. No todos los Estados tienen el mismo peso en la ONU, ni lo tuvieron al elaborar la Declaración. Además, esa declaración no instituyó una ley moral, sino que formuló derechos, no imperativos morales universales. Sus artículos tienen un contenido claramente jurídico, que luego algunos Estados han desarrollado en sus ámbitos de jurisdicción y otros no. Numerosos artículos han quedado como puros *desiderata* socio-políticos, o si se quiere como ideales regulativos. Por supuesto, ni la violencia ni las guerras han desaparecido desde 1948, antes al contrario. En suma: los propios Estados firmantes han contradicho lo firmado en muchos puntos, de modo que la pretendida “moralidad universal” sigue siendo un ideal regulativo, como en tiempos de Kant.

Ocurre que no todos los seres humanos aceptan esta concepción idealista de la moral. Dicho de otra manera: es posible declararse objetor de esa presunta moralidad universal, e incluso disentir de ella, si es que dicha moralidad va a consistir en que todo el mundo actúe en base a imperativos categóricos. Un modo de hacerlo es formular derechos declaraciones de derechos humanos se siguiente generación, como de hecho ha ocurrido.

Mas volvamos a la neuroética. Adela Cortina se distancia claramente de las posturas reduccionistas de algunos neurocientíficos, quienes piensan que “las neurociencias deberían desvelarnos el fundamento cerebral para saber qué debemos hacer moralmente” (*Ibid.*, p. 45). Cortina alude a Patricia Churchland como representante destacada de esta tendencia. Posteriormente, menciona una serie de *tópoi* comunes a las neurociencias, en base a los cuales formula sus críticas al individualismo ético:

- a) “Existe una vinculación entre ciertas áreas cerebrales y nuestro razonamiento moral, como han podido mostrar sobre todo las técnicas de neuro-imagen, tanto la resonancia magnética estructural como la funcional (fMRI) o la tomografía por emisión de positrones (PET)” (Cortina 2013, p. 134).

- b) La investigación neurocientífica ha demostrado que “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” (*Ibid.*, 135).
- c) “La moral es un mecanismo adaptativo, un conjunto de valores, virtudes y normas que nos sirven para adaptarnos y sobrevivir” (*Ibid.*).
- d) “Los juicios morales son instintivos y en su formulación intervienen en muy buena medida las emociones” (*Ibid.*).
- e) “Los estudios neuroendocrinológicos y de biología matemática y evolutiva muestran que es común a todos los seres humanos una estructura que nos prepara para reciprocidad y cooperar” (*Ibid.*, p. 136).
- f) “El ser humano es claramente dependiente de su entorno social, y menos de sus genes. El cerebro humano es social” (*Ibid.*, p. 137).

Adela Cortina sintetiza bien el estado de la cuestión, por la que a las actuales investigaciones en neurociencias respecta. Lo notable es que, de todas estas hipótesis de trabajo, extrae a continuación la siguiente conclusión filosófica:

El individualismo, como marco para interpretar la vida humana, es falso. Somos en relación (*Ibid.*, p. 138).

Por mi parte, estoy de acuerdo con esa tesis relacionalista sobre los seres humanos (que no relativista), pero no con el modo en que ha sido inferida. Una conclusión similar podría aplicarse a la debatida cuestión de la moral universal, que habría de ser relacional. A mi modo de ver, una cosa es que el ser humano sólo pueda vivir en relación y otra muy distinta que no haya individuos. La incompatibilidad entre el relacionalismo y el individualismo no la veo por ninguna parte, y menos en el caso de la investigación neurocientífica, donde siempre se investigan cerebros singulares, de personas concretas, individuales. Con respecto a la sociabilidad de los seres humanos, estoy plenamente de acuerdo con Adela Cortina: somos seres relacionales (no substanciales, añadiría), por eso somos seres sociales. Ahora bien, un ser humano también puede socializarse en una manada de lobos o en una tribu de monos. Por mi parte ampliaría esa hipótesis de la relacionalidad a otras muchas especies animales que, teniendo cerebro, son especies relacionales y sociales, y sus cerebros también, empezando por las hormigas. ¡Esas sí que tienen un sentido estricto del deber y se comportan conforme a imperativos categóricos, de base genética, neuronal y social! Entre las hormigas no parece haber individuo alguno, en efecto, sólo estricta pertenencia a una comunidad, el hormiguero, que es el que da sentido “moral” y “comunitario” a sus vidas. Son muchos los seres vivos que, teniendo cerebro, dependen estrictamente de su entorno, y más concretamente de su entorno social. A saber: colaboran estrictamente con sus congéne-

res próximos y se comportan de manera aviesa con otros seres vivos, incluidos los hormigueros ajenos. ¿Será así la base neurocientífica de la “moralidad animal”?. Patricia Churchland diría que sí. Queda por dilucidar si hay que fundamentar esa moralidad animal, o basta con fundamentar la moralidad humana.

Por otra parte, y pensando sólo en los seres humanos, ¿por qué la sociabilidad y la individualidad habrían de ser incompatibles? Tiendo a pensar que algunas sociedades humanas han generado más individuos y más sujetos morales que otras. Visto de esta manera, el valor del disenso y el individualismo ético serían una especie de culminación de la sociabilidad humana.

Desde luego, no creo que las neurociencias vayan a refutar la existencia de esos individuos morales, sin perjuicio de que detecten componentes emocionales en el acto de disentir, lo cual me parece muy probable. Los disidentes a los que se refiere Muguerza son relacionalidad pura, por eso disienten de los demás, e incluso objetan a la sociedad en su conjunto. Dicho en mis propios términos: los disidentes individuales pueden llegar a estar en desacuerdo con la tesis de que la moralidad está basada en el deber y también con la existencia de una moralidad universal que tuvieran que abrazar todos los seres humanos, sin excepción, por el hecho de ser humanos. El imperativo del disenso de Muguerza tiene la virtud de admitir que pueda (¡e incluso deba!) haber personas que disientan del resto, por muy sociales que dichos individuos sean. Disentir es un modo muy humano de relacionarse con los demás.

Vayamos a la última cuestión a comentar en este artículo, y muy brevemente. Si, efectivamente, el cerebro humano y el propio ser humano son sociales, entonces hay muchos modos de conformar socialmente un cerebro humano. El término universal tiene el inconveniente de significar (etimológicamente) *versus unum*, con todos los sesgos monistas que ello implica. Hasta el momento, las neurociencias han mostrado que existe una gran variabilidad, es decir, que siempre hay diferencias entre unos sujetos y otros. Esta es la base del individualismo. Difícilmente ha podido quedar refutado por las neurociencias actuales.

De hecho, neurólogos como Antonio Damasio distinguen cerebro, mente y conciencia (Damasio 2010, p. 23). El cerebro funciona como dice Cortina, en base a la reciprocidad con los próximos, y ello en base al “imperativo de sobrevivir”, que no es un imperativo moral. En cuanto a las mentes de algunos animales y las conciencias de los seres humanos, habrá que investigar si son únicamente relacionales o si también tiene sentido hablar de una mente individual, o de una conciencia individual¹⁴.

¹⁴ Damasio se muestra taxativo a la hora de afirmar la individualidad, por ejemplo cuando dice que “gran parte de la circuitería de cada cerebro, en cualquier momento determinado de la vida adulta, es individual y única, pues constituye un reflejo fiel de la historia y las circunstancias de dicho organismo” (Damasio, 2010, p. 297).

Por otra parte, Damasio señala que, aparte de ese “imperativo” de sobrevivir, que afecta a las especies, también opera en los cerebros un segundo principio, el del olor y el placer, y no sólo en los cerebros humanos, también en los cerebros de otras muchas especies animales (Damasio 2010, p. 300). Muchos cerebros practican ese “imperativo del gozo” fabricando ellos mismos drogas que les proporcionen placer.

Partiendo de esos hechos, que están comprobados científicamente, un neurocientífico muy reduccionista podría acaso decir que el hedonismo es una de las bases de la “moralidad universal”, puesto que todos los cerebros estarían determinados por el principio del placer, aunque no sólo por él. A mi entender, también sería una conclusión demasiado apresurada, por la sencilla razón de que tanto la mente como la conciencia son construcciones (cerebrales, genéticas y sociales) más complejas que el “simple” cerebro, en tanto funciones emergentes del mismo. Pues bien, a lo largo del proceso de construcción de la conciencia bien pudiera ocurrir que surgiesen individuos, sin perder por ello la componente relacional propia del cerebro humano. Relacionalidad e individualidad no son incompatibles, todo lo contrario. Las propensiones relacionales que tiene el cerebro humano no impiden la construcción de funciones más complejas en el propio cerebro, alguna de las cuales puede ser denominada conciencia individual, y otra conciencia moral. Se trata de investigar esos procesos, y de hacerlo con los instrumentos y métodos de las neurociencias, pero también con una metodología filosófica, como la propia Cortina afirma, con razón. En suma: el individualismo ético puede estar en cuestión por muchas razones, por ejemplo filosóficas; pero afirmar que las neurociencias lo han refutado implica asumir un reduccionismo radical, contra el que la propia Adela Cortina nos ha prevenido con razón.

Breve conclusión: hacia una fundamentación axiológica de la ética

Hay éticas universalistas y otras que no lo son, bueno será que unas y otras convivan entre sí, sin mandamientos ni imperativos categóricos de unas sobre las otras. Para afirmar la moralidad plural hay que poner en cuestión el principio de universalización, así como el reino kantiano de los fines. Sobre todo, hay que poner en cuestión las morales principialistas, imperativistas y basadas en la buena conciencia del sujeto moral. Veamos brevemente algunas razones filosóficas para dar ese paso.

La clave de este *criticismo axiológico* estriba en constatar que la universalidad es un valor entre otros y que hay valores contrapuestos a él, por ejemplo la *pluriversalidad*. En lugar de creer con Platón que el Bien es uno y que lo Uno es Bueno, mejor es afirmar la pluralidad de bienes y males, así como las bondades del

pluralismo frente a los monismos reduccionistas. Al disentir de Kant, Mugerza ha dado varios pasos en esa dirección. Su disenso respecto del imperativismo y del universalismo moral kantiano es muy notable, máxime por venir de un gran conocedor (y admirador) de Kant.

Desde la perspectiva axiológica que propongo, la cuestión del individualismo moral se plantearía de modo muy diferente. En lugar de pensar que la individualidad moral nos es dada por naturaleza, se aceptaría la hipótesis de que el sujeto moral se va constituyendo a lo largo de la vida, y que otro tanto sucede con los valores que guían sus acciones. Habría “valores innatos”, o “naturales”, como la supervivencia, el placer y la reciprocidad, pero también valores morales y sociales que van siendo adquiridos con el tiempo, gracias a las relaciones con otras personas y con el entorno. Incluido el valor de la universalidad, que es sin duda un valor, pero no el único, ni el que debe dominar la filosofía moral. Los “valores naturales” orientarían las acciones de las neuronas y órganos corporales, y ello tanto en el caso de los animales como de los seres humanos. Al fin y al cabo, los cerebros que están siendo investigados empíricamente son ante todo de animales, no sólo de seres humanos. Si ello es así, de ese tipo de investigaciones neurocientíficas se llegarán a extraer hipótesis para una posible “moralidad animal”, que habría de ser elaborada interdisciplinariamente y con colaboración con filósofos, como Cortina propone. Ahora bien, no hay que confundir la moralidad animal con la humana. Para investigar esta última no basta con los cerebros, hay que pasar a las mentes y a las conciencias. Bien pudiera ocurrir que, supuesto que haya conciencia en los seres humanos, también exista una conciencia moral que no sería reducible a puros procesos cerebrales, precisamente por irse constituyendo a lo largo de un complejo proceso de interrelación social con otras personas y con el entorno.

En un marco conceptual así, habría que investigar cómo funcionan las mentes humanas (y algunas animales) a la hora de valorar tales y cuales cosas. En particular, habría que precisar qué criterios de valoración aplican las conciencias, y cómo ponderan los respectivos valores. Bien pudiera ocurrir que hubiera sistemas de valores individuales y no sólo sociales o colectivos. De ser así, el individualismo ético no sólo no quedaría refutado, sino que podría ser explicado desde una perspectiva axiológica. Cada persona tendría su propio sistema de valores, sin perjuicio de que muchos de esos valores los compartiese con otras personas, e incluso con algunos animales. Previsiblemente, el deber sería un valor, pero no el único, ni mucho menos el principio fundamentador de la moralidad.

Tiempo es de disentir de Kant, como Javier Mugerza nos ha enseñado a hacer.

BIBLIOGRAFÍA

- C. Amorós (1997), *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra.
- R. R. Aramayo (1995), “La pseudoantinomía entre autonomía y universalidad”, en R.R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 155-170.
- R. R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.) (1996), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, Tecnos.
- S. Benhabib y D. Cornell (1990), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim. Traducción de *Feminism as Critique* (1987).
- V. Camps, (1988), “Ética y política: ¿qué podemos esperar?”, en E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 214-226.
- P. Churchland (2012), *El cerebro moral: lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*, Barcelona, Paidós.
- A. Cortina (2011), *Neuroética y neuropolítica; sugerencias para la educación moral*, Madrid, Tecnos.
- A. Cortina (ed.) (2012), *Guía Comares de neurofilosofía práctica*, Granada, Comares.
- A. Cortina (2013), “Ética del discurso: ¿un marco filosófico para la neuroética?”, *Isegoría* 48, pp. 127-148.
- A. Damasio (2009), *El error de Descartes*, Barcelona, Drakontos.
- A. Damasio (2010), *Y el cerebro creó al hombre*, Barcelona, Destino.
- J. Echeverría: “Pluralidad de la filosofía: pluriversidad versus universidad”, *Ontology Studies / Cuadernos de Ontología*, n° 12 (2012), pp. 373-388.
- C. Gómez y J. Muguerza (eds.) (2007), *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid, Alianza.
- J. Gómez Caffarena (1984), *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- I. Kant (1957), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg, Felix Meinert.
- I. Kant (2012), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, ed. de R.R. Aramayo, Madrid, Alianza.
- I. Kant (2013), *Crítica de la razón práctica*, ed. de R.R. Aramayo, Madrid, Alianza.
- J. Muguerza (1988), “Habermas en el “reino de los fines” (variaciones sobre un tema kantiano)”, en E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 97-139.
- J. Muguerza (1990), *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE.
- J. Muguerza (1991), “Kant y el sueño de la razón”, en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la ilustración*, Barcelona, Crítica, pp. 9-36.
- J. Muguerza (1994), “El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal”, *Doxa*, 15-16, pp. 535-559.
- J. Muguerza (1998), *Ética, disenso y derechos humanos, en conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Madrid, Argés.
- J. Muguerza (2007a), “Del Renacimiento a la Ilustración”, en C. Gómez y J. Muguerza

- (eds.) (2007), Madrid, Alianza, pp. 80-128.
- J. Muguerza (2007b), “Racionalidad, fundamentación y aplicación de la ética”, en C. Gómez y J. Muguerza (eds.) (2007), Madrid, Alianza, pp. 333-381.
- J. Muguerza (2007c), “Ética pública, derechos humanos y cosmopolitismo”, en C. Gómez y J. Muguerza (eds.) (2007), Madrid, Alianza, pp. 510-547.
- Roldán, C. (1995): “El reino de los fines y su gineceo”, en R.R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (eds.), *El individuo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 171-185.
- Roldán, C. (2003), “¿Quién le cuelga la responsabilidad a la justicia?”, *Lectora*, Núm. 9 (2003), p. 45-55
- J.-P. Sartre (1946), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Ed. Nagel.
- E. Tugendhat (1984), *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Suhrkamp.
- A. Valcárcel (1997), *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra.

FE DE ERRATAS

En la página 201 del número 50 está mal consignado el doi del trabajo correspondiente, aunque sí es correcto en los pies del texto (pp. 202 y ss.): 10.3989/isegoria.2014.050.11