

# Más allá del impulso

---

El papel de la razón en la búsqueda de la  
moralidad

**Rafael Aguilar Ortiz**  
**Trabajo de Fin de Máster**

# Índice

Resumen.....	3
<b>Introducción.....</b>	<b>4</b>
¿Puede la razón ser más que una esclava? .....	4
La visión del hombre como animal racional.....	6
<b>Parte primera: Economía y neurociencia nos muestran que somos menos racionales de lo que creemos .....</b>	<b>8</b>
El concepto clásico de racionalidad económica y sus limitaciones.....	8
Por qué la negación del concepto clásico de elección racional no es lo interesante .....	9
Más allá del egoísmo y el interés propio.....	10
En busca de principios.....	11
Principios, moral, y el sistema 2.....	12
<b>Parte segunda: La necesidad de salvar el concepto de razón .....</b>	<b>15</b>
Si no somos racionales, ¿por qué no aceptarnos así?.....	15
Debemos revalorizar las ideas de autocontrol y responsabilidad .....	17
En busca de una metamoralidad.....	19
Modos de pensamiento .....	20
Los peligros de la racionalización .....	21
<b>Parte tercera: El avance objetivo de moralidad .....</b>	<b>25</b>
Racionalidad práctica y racionalidad epistémica en Parfit .....	25
El concepto de Propio Interés (PI) en Parfit .....	26
Teorías contraproducentes .....	27
Tiempo, racionalidad, e identidad .....	29
<b>Conclusiones .....</b>	<b>32</b>
Bibliografía .....	34

## Resumen

En las últimas décadas, desde los ámbitos de la economía y la neurociencia, el concepto clásico de racionalidad, en particular en relación a la capacidad normativa de la razón, ha sido puesto en jaque. Desde estos nuevos enfoques, nos encontramos con un horizonte que plantea un ser humano cuya conducta vendría principalmente motivada a nivel emocional e instintivo, con un papel menor de la razón en la misma más allá de su utilidad meramente instrumental.

Nuestra intención es la de relativizar estos resultados, y reinterpretarlos de un modo que sea compatible con la posibilidad de retomar una perspectiva que devuelva a la razón esta cualidad normativa desde la que poder fundamentar una moralidad objetiva, ya que sin ella, difícilmente superaremos los complejos desafíos que nos plantea nuestra compleja situación socioeconómica a nivel global, así como las profundas diferencias morales existentes entre diferentes colectivos pertenecientes a una sociedad cada vez más multicultural y relativista.

La idea es la de encontrar una metamoralidad entre las distintas teorías existentes, que nos permita realizar avances objetivos y compartidos en la dimensión moral, especialmente a la luz del fracaso que supone el uso de nuestra moralidad instintiva para cuestiones para las que no está preparada fuera de su contexto evolutivo.

La mejor opción para una tarea de estas características sería la de una teoría analítica de la moralidad, del corte de las que autores como Derek Parfit han estado desarrollando. Desde esta postura, se propone un modelo de normatividad fuertemente relacionado con la racionalidad, y en el que defiende que ciertas creencias son verdades normativas irreducibles.

**Palabras Clave:** razón, normatividad, metamoralidad, ética, racionalización, filosofía analítica, Derek Parfit

# Introducción

## ¿Puede la razón ser más que una esclava?

Dice una famosa cita de Schopenhauer, que «*El hombre puede, acaso, hacer lo que quiere; pero lo que no puede es querer lo que quiere*». Es un pensamiento que en el fondo viene a ser también muy cercano a la idea arquetípica de Hume, de que al final, «*la razón es, y debe ser, sólo esclava de las pasiones*». En otras palabras, que nuestros impulsos y anhelos más profundos serían los que son, y que poco podemos hacer al respecto más que dejarnos arrastrar por la corriente que nos lleva hasta ellos. Intentar nadar, insensata y fútilmente, en alguna dirección diferente, sería una actitud condenada al fracaso.

Es una perspectiva que no niega la utilidad normativa de la razón, sino que más bien limita el tipo de uso de podemos darle. La reflexión sobre la naturaleza epistémica de la razón ha sido un tema de debate clásico en la filosofía occidental, y las opiniones anteriores no vienen sino a reflejar, de forma muy esquemática, la postura que va en contra de la imagen del hombre como ser racional por excelencia, en contraposición al ideal ilustrado. Por citar también a un autor contrario a lo anteriormente expuesto, dice el británico Derek Parfit en las primeras palabras de su famoso *Razones y Personas*, que: «*Como mi gato, a menudo simplemente hago lo que quiero hacer. Entonces no uso una habilidad que sólo tienen las personas. Sabemos que hay razones para actuar, y que algunas razones son mejores o más fuertes que otras*» (1984, p. 6).

Algunos nos sentimos más cómodos con este enfoque de Parfit. Y sin embargo, distintos resultados e investigaciones en los campos de la neurociencia y la economía aparecidos en las últimas décadas, y que describiremos más adelante, parecerían darle la razón en cierto grado a las ideas reflejadas por las citas de Hume o Schopenhauer: quizás habríamos sobreestimado el papel que razonar tiene en nuestra conducta, y estaríamos más cercanos a ser animales con cierto gusto por la narrativa, que se cuentan a ellos mismos historias a posteriori para justificar por qué hacen lo que hacen, que a seres verdaderamente racionales de ninguna clase. Parte del objetivo de este trabajo es precisamente analizar hasta qué punto estos resultados deben modificar nuestra imagen del hombre como animal racional por excelencia. Explorar si sigue existiendo la posibilidad de que podamos tener más o mejores razones -que no meros deseos-, para hacer ciertas cosas en vez de otras; que de algún modo podamos evaluar lo que

"queremos", y decidirnos a "querer" otra cosa, en base a unas razones que nos lleven a destinos que son objetivamente mejores. En definitiva, de defender la capacidad normativa de la razón, la idea de que sigue siendo la mejor herramienta que tenemos para aportar la necesaria dosis de solidez epistemológica que una teoría moral satisfactoria a la que pretendamos apelar debe tener.

Podemos decir que ha habido tres escuelas principales en el contexto de la filosofía moral occidental: el utilitarismo o consecuencialismo, con Bentham y Mill como principales padres ideológicos, la deontológica de Kant, y las relacionadas con las éticas de virtud aristotélicas. Todas estas escuelas, aún en sus diferencias, comparten un hecho fundamental a nivel epistémico: el uso de la razón como principal generador normativo a la hora de intentar determinar qué debemos hacer, de responder a la pregunta de cuál es la vida que debe ser vivida, y no sólo como mera herramienta para alcanzar unos objetivos previamente definidos.

Como veníamos adelantando, sería esta dimensión normativa de la razón la que se estaría viendo cuestionada desde diferentes frentes, que pretenden redefinir y de algún modo debilitar el concepto de lo que históricamente ésta ha venido a representar, ya sea acercando la racionalidad a mera utilidad instrumental, o en general negando que el pensamiento racional tenga realmente ventaja alguna sobre otros modos de pensamiento de carácter menos formal. Con dicha debilitación del concepto de razón, central como decíamos en las diferentes concepciones de moralidad en occidente, resulta evidente que la solidez epistémica de una teoría moral basada en la misma se vería seriamente perjudicada. Así, el objetivo del trabajo será también en parte el de intentar volver a revestir a la razón con esa pátina de legitimidad de la que disfrutaba en la modernidad y en la ilustración, y que parece haber perdido en gran medida, y por diferentes motivos, en la posmodernidad<sup>1</sup>.

Porque bien pudiera parecer que ante algunos de estos recientes descubrimientos acerca de la naturaleza humana, las discusiones se estén empezando a reducir a discutir el hecho de si somos egoístas "por naturaleza" o si no lo somos, o que si compartimos de forma altruista es meramente porque "nos daba algún tipo de ventaja evolutiva" en algún momento, etcétera. Estaríamos cayendo en la tentación de limitarnos a describir como *somos* en vez de evaluar y discutir como *deberíamos* ser, así como investigar cuáles son las herramientas cognitivas que

---

<sup>1</sup> Estos ataques al concepto de razón desde la neurociencia o la economía serían de una naturaleza epistemológica distinta a los ataques a la razón de carácter más filosófico hechos por parte de ciertos autores pertenecientes a la escuela de Frankfurt o el posmodernismo francés, de lo que hablaremos en la parte segunda.

nos permiten ver que efectivamente podemos llegar a tener razones que son objetivamente mejores a los impulsos y automatismos que meramente traemos por defecto debido a nuestro bagaje evolutivo.

## **La visión del hombre como animal racional**

¿Y cuáles son los argumentos que parecen debilitar la capacidad normativa de la razón? Es indiscutible que una de las definiciones, casi constituyente, del concepto de ser humano en el ámbito de la filosofía occidental ha sido el de "animal racional". ¿Cómo ha ido perdiendo fuerza esta perspectiva de lo que define al hombre? Los factores que han intervenido han sido diversos, y en los últimos tiempos, en parte justificados; no estamos aquí ante la vieja crítica posmoderna al "pensamiento fuerte" desde un enfoque cultural o filosófico, ni tampoco ante una crítica de naturaleza puramente formal cuyo objetivo sean los límites de hasta dónde puede llegar la razón, como era el objeto de Gödel en el contexto de la crítica al positivismo clásico<sup>2</sup>, sino que ahora los ataques se dirigen a la naturaleza misma de la capacidad de raciocinio humano desde una perspectiva empírica.

Por un lado, estos ataques han venido desde nuestro mejor conocimiento acerca de cómo funciona el cerebro. Desde esta perspectiva neurocientífica, los trabajos de autores como Daniel Kahneman (2011) o Antonio Damasio (1994), han ido poniendo en evidencia hasta qué punto los seres humanos nos comportamos de forma irracional la mayor parte del tiempo, y cómo nuestras hipotéticas razones para actuar se parecen mucho más a justificaciones a posteriori de un comportamiento inconsciente que a una verdadera deliberación a priori. Aún con anterioridad a estos estudios, también hemos visto como el concepto de racionalidad clásica, en el que se basa gran parte de la teoría económica moderna, se ha puesto también seriamente en duda por de autores como Herbert Simon (1987) o Amartya Sen (1977).

Así, vamos a estudiar este desgaste del concepto clásico de razón, y si podemos salvar algo del mismo que aún nos sirva para nuestra intención de legitimizar su uso en el contexto del discurso ético, y así poder contar con alguna alternativa de garantías ante el habitual relativismo posmoderno. Al fin y al cabo, quizás pudiera ser cierto que la razón como motor de avance no sólo técnico, sino también moral, no hubiera sido sino un sueño imposible de la Modernidad, y ante el fracaso de la ilustración a la hora de proporcionarnos una teoría moral definitiva, no nos quede sino bajar los brazos.

---

<sup>2</sup> La influencia del teorema de Gödel fuera del ámbito puramente formal es por cierto bastante menor de lo que a veces erróneamente se da a entender por parte de ciertos autores, que pretenden ver en él una especie de invalidación a la posibilidad de la existencia misma de verdades de carácter formal sea cual sea el marco de referencia, nada más lejos de la realidad.

Es interesante señalar antes de acabar la introducción que en el trabajo vamos a hablar de dos problemas relacionados pero diferentes. Uno sería la mencionada cuestión de si la definición de ser humano como animal racional sigue estando vigente, aunque sea en menor grado. Y la segunda es si la capacidad de razonar que pueda quedarnos posea una capacidad normativa objetivamente superior a la hora de construir nuestras teorías morales, en contraposición a otros modos de pensamiento. De las tres partes que tiene el trabajo, se habla de ambas cuestiones en todas, si bien la primera parte se centra un poco más en la primera cuestión, y la segunda y la tercera, en la segunda cuestión.

## **Parte primera: Economía y neurociencia nos muestran que somos menos racionales de lo que creemos**

### **El concepto clásico de racionalidad económica y sus limitaciones.**

Veamos exactamente qué concepto de razón es el que se ha visto atacado desde la perspectiva de la teoría económica. Consideraremos el concepto de elección racional clásico en el contexto económico como la idea, en palabras de Gary Becker, de que:

*«Toda conducta humana puede observarse como conjunto de participantes que maximizan su utilidad a partir de un conjunto estable de preferencias y acumulando una cantidad óptima de información y otros insumos en una variedad de mercados».*

La misma idea con ligeros matices es la expresada por diferentes autores como *racionalidad objetiva* (Simon), *elección como revelación de preferencias* (Samuelson) o *racionalidad en el contexto de economía neoclásica*, pero en general, todas estas definiciones vienen a englobar la misma idea central expresada por Becker.

Respecto al concepto de elección, opino que una de las conclusiones más claras que hemos obtenido a lo largo de diferentes asignaturas del Máster es el hecho de que esta concepción de elección racional no es un modelo fiable a la hora de predecir y explicar la conducta de las personas en el contexto económico (Simon, Álvarez y otros). La teoría sencillamente falla a nivel empírico. Como dice Mario Bunge, a día de hoy casi podríamos tachar a la microeconomía neoclásica de pseudociencia. La proposición sostenida por el modelo de racionalidad objetiva de que las personas se comportan en base a una función de utilidad consistente a lo largo del tiempo, y que buscan la maximización de la misma de manera objetiva, sólo puede sostenerse con la ayuda de asunciones auxiliares empíricas que poco o nada tienen que ver con la idea central neoclásica, y que suelen cargar con la mayor parte de la capacidad explicativa. El verdadero modo en que las personas harían estos hipotéticos cálculos a la hora de elegir se verían mejor reflejados en conceptos como el de la *racionalidad acotada*, en el que se tiene en cuenta como las limitaciones de tiempo, capacidad de cálculo, e información limitada, así como las propias particularidades específicas del modo en que el cerebro organiza y selecciona la información disponible, son todos factores de vital importancia a la hora de explicar la conducta humana tanto fuera como dentro del contexto económico. En general, podríamos decir que aquel estudio económico que no tenga en cuenta cuestiones psicológicas, sociológicas, o que no tenga en cuenta cuestiones como la



influencia en la atención de los agentes o cómo construyen éstos sus expectativas, está condenado a ser inevitablemente incompleto.

## **Por qué la negación del concepto clásico de elección racional no es lo interesante**

Lo cierto es que, a día de hoy, estas ideas de racionalidad acotada o procedimental, en su momento no exentas de polémica, parecen acertadas hasta el punto de la trivialidad. Como adelantábamos, desde la perspectiva neurocientífica, trabajos como los de Kanheman, Gazzaniga o Damasio han mostrado con claridad y rigor que para la correcta comprensión de la conducta y modos de pensamiento humano es completamente imprescindible el enfoque de la racionalidad procedimental.

Sin embargo, las críticas del apartado anterior van dirigidas a la deficiencia del modelo clásico de racionalidad como herramienta a la hora de satisfacer unos determinados deseos, pero en realidad, no dice nada sobre la capacidad o no que ésta tiene respecto a la elección de los deseos en sí mismos. En otras palabras, se sigue dando por hecho, al menos en el contexto económico, que lo que mueve al agente es el deseo de maximización de aquellas que sean sus preferencias, de forma que lo único que se viene a decir es lo malos que somos persiguiendo esta maximización de nuestras preferencias, pero no que el establecimiento de unas preferencias sobre otras sea imposible.

Si volviéramos a la cita inicial de Schopenhauer, de *«El hombre puede, acaso, hacer lo que quiere; pero lo que no puede es querer lo que quiere»*, la caída del modelo de racionalidad clásica viene a decir simplemente que somos torpes e ineficientes "persiguiendo lo que queremos", pero seguimos sin decir nada acerca de si podemos modificar qué es lo que queremos: la crítica al concepto de elección racional neoclásico no le daría la razón a Schopenhauer porque sencillamente no estaríamos criticando la dimensión normativa de la racionalidad.

Así, nos denominan ahora como "irracionales" desde el contexto económico por nuestra ineficiencia y/o inconsistencia a la hora de perseguir lo que queremos, pero rara vez se dice nada acerca de la naturaleza de lo que queremos, o de cuál debería ser el papel de la razón a la hora de determinar lo que queremos en vez de sólo ser una herramienta para conseguirlo: nos limitamos a estudiar la racionalidad como herramienta para alcanzar esos deseos, desde una perspectiva exclusivamente instrumental. El objetivo mismo a maximizar

queda fuera del marco, con lo que ante la ausencia de razones, es la maximización del deseo subjetivo, un interés propio, egoísta, la única disposición que tendríamos en cuenta.

Entonces, ¿implicaría el abandono del concepto de racionalidad clásica que la razón hubiera perdido la posibilidad de guiarnos a la hora de decidir qué objetivos son mejores que otros? Como ya advertíamos, no parece que sea así, ya que lo único que afirma esta cuestión es la de nuestra ineficiencia a la hora de perseguir los objetivos, pero no dice nada en contra de la capacidad normativa de la razón. Pero por supuesto, tampoco podemos sacar de aquí absolutamente nada de si la razón es en efecto útil para este menester normativo. Podemos conformarnos en este punto con simplemente concluir que el abandono del concepto de racionalidad clásico no nos obliga a abandonar la esperanza de poder utilizar la razón para elegir mejores objetivos, o podemos ir más allá para ver cómo podríamos hacerlo. Hay autores que han llegado a plantear estas cuestiones de forma explícita en el contexto económico, como el nobel de economía hindú Amartya Sen.

## **Más allá del egoísmo y el interés propio**

Sen, apoyándose en determinadas ideas del británico Francis Edgeworth, hace un intento por salvar algún tipo de conducta humana de ser categorizada como mera maximización egoísta, ya que tampoco comparte esa visión del hombre como agente principalmente guiado por el egoísmo que sobrevive hasta nuestros días, hasta el punto de haber sido una idea que ha influido fuertemente en prácticamente todos los modelos económicos que se han ido concibiendo.

El problema que encuentra Sen en esta visión del egoísmo como motor explicativo de la conducta es que, tal como es planteado, cualquier cosa que acabe haciendo el agente, sin importar su naturaleza, puede enmarcarse como la persecución de sus intereses personales de forma egoísta, de manera que la interpretación del egoísmo como móvil sería prácticamente infalsable a efectos prácticos.

Para ilustrar esto, Sen saca a relucir la versión de elección racional elaborada por Samuelson, centrada en la teoría de la preferencia revelada, criticando que la naturaleza de la preferencia a "revelar", y posteriormente a maximizar, es tan abierta, que puedes incluir prácticamente cualquier cosa en ella, desde la compra de bienes a la persecución de ideales abstractos. De esta forma, el agente siempre puede considerarse dentro del marco del comportamiento egoísta, y la teoría acaba en el terreno de la infalsabilidad. Como mucho, el agente puede

acabar siendo tildado de "inconsistente", pero difícilmente podrá ser considerado racional de un modo no egoísta aunque se comporte de hecho de forma altruista, ya que dicho altruismo quedará igualmente englobado como la "preferencia" de ese agente. Al final, esta supuesta elección racional sólo mediría la consistencia del agente en sus elecciones, en cuanto en tanto estas coincidan con sus preferencias reveladas, pero no diría nada de la naturaleza de éstas a nivel moral ni cualquier otro. Parecería por tanto que la única manera de conocer la preferencia y motivaciones de alguien es observar sus elecciones, ya que cualquier cosa fuera de la elección efectiva final quedaría fuera de consideración – y evidentemente limitando también la capacidad predictiva de la teoría. Para Sen, esta visión es sencillamente inconsistente con los datos empíricos, así como con la complejidad psicológica de las elecciones humanas.

## **En busca de principios**

Es aquí donde Sen se apoya de manera más específica en Edgeworth para buscar alternativas. Éste remarca la necesidad de distinguir entre dos conceptos bien diferenciados a la hora de considerar nuestras decisiones en el contexto económico desde una perspectiva no egoísta: por un lado el concepto de *empatía*, que de manera intuitiva representa el hecho de sentirse "directamente" mal a partir del sufrimiento ajeno, y por otro lado unos *principios*, concepto que va más en pos de unos principios morales que uno pueda tener, y que tendrían un carácter bastante más abstracto que el concepto anterior, independiente de meras sensaciones.

A partir de esta definición, Edgeworth considera que el comportamiento guiado por esta *empatía* puede considerarse en realidad como egoísta, ya que lo que hacemos es intentar evitar ese dolor que nos causa de manera directa el dolor ajeno, estaríamos maximizando nuestro bienestar como en el caso clásico de elección racional.

Así, el único comportamiento que podría considerarse por tanto como genuinamente altruista sería el basado en *principios*. Esta idea de principios es interesante debido a que suponemos que la persona elige una opción determinada a pesar de que pueda creer que exista otra que le ofrezca un bienestar mayor, o en otras palabras, en contra de propio interés.

Los *principios* de Edgeworth serían en definitiva principios morales, que van más allá de un mero cálculo en un sentido trascendente, siendo su característica fundamental el hecho de que establecen una clara brecha entre lo que es el bienestar personal y lo que nuestra elección personal base a unos ideales, característica que cobra una gran relevancia ante el hecho de

que una de las más importantes ideas de la teoría económica tradicional es la de asumir como iguales estos dos conceptos. En palabras más personales, que el concepto de elección racional clásico supone que no es posible de desear una cosa, a un nivel más instintivo y fundamental, pero acabar eligiendo otra en función de lo que pensamos a un nivel más abstracto. Los argumentos de Sen y Edgeworth tienen la intención de negar definitivamente este enfoque.

En este punto, encuentro interesante enlazar las ideas de Sen y Edgeworth relativos a este tipo de conducta más deliberada, con las ideas de Daniel Kahneman, para comprobar si son coherentes entre ellas, ya que creo que las segundas aportan un enfoque interesante sobre las primeras<sup>3</sup>, además de ser una referencia inevitable en el panorama actual.

## **Principios, moral, y el sistema 2**

Habla Daniel Kahneman en sus trabajos (2011), en relación a los modos de razonar de las personas, de los sistemas 1 y 2, donde el primero estaría dedicado al pensamiento rápido, instintivo y emocional, y el segundo al pensamiento lento, deliberado y lógico. En general, entiendo que independientemente de cómo los llamemos, esta separación conceptual entre los modos de pensamiento humano impregnan buena parte de los estudios y comentarios contemporáneos al respecto en el contexto neurocientífico<sup>4</sup>, por lo que tomaré aquí estos términos como referencia para hablar de manera informal de la cuestión.

Cuando hablábamos de los ataques al concepto de ser humano como animal racional desde la perspectiva neurocientífica, me refería a que diferentes estudios neurológicos no sólo han puesto de manifiesto la existencia de estos dos sistemas, sino que además han puesto en evidencia cómo es el sistema 1 el que tiene un impacto desproporcionado en relación al 2 en relación a su capacidad de establecer nuestra conducta. Como más adelante también veremos en los trabajos del norteamericano Joshua Greene, el sistema 2 tiene tendencia a construir una narrativa a posteriori de lo que nos manda el sistema 1, más que de construir objetivos por sí mismo. Como también pone de manifiesto Antonio Damasio en otros

---

<sup>3</sup> No en vano, aunque Kahneman es psicólogo, su trabajo le ha valido un Nobel en la misma disciplina que Sen: economía

<sup>4</sup> También existe cierto consenso en relación a la asociación de ciertas tareas de dichos sistemas con determinadas partes del cerebro. Comentándolo de manera muy general y superficial, se asocian distintas zonas de la corteza prefrontal y la corteza orbitofrontal con la regulación de impulsos y el pensamiento deliberado (sistema 2), y el resto del cerebro, más antiguo evolutivamente hablando, sistema límbico con tálamo, amígdalas, hipocampos, etcétera, con el modo de pensamiento del sistema 1.

trabajos(1994, p.239), no es sólo que nuestros juicios se vean mucho más influidos por las emociones de lo que pensábamos, sino que su peso es tal, que sin las mismas nos encontramos a veces incapaces de tomar decisión alguna.

Volviendo a la cuestión de los *principios* de Edgeworth, parece que es difícil enmarcar el concepto de moral o ética que tanto Sen como nosotros estamos buscando en el sistema 1 por los mismos motivos por los que anteriormente descartábamos que un supuesto altruismo por *empatía* (en el sentido de Edgeworth) fuera genuinamente altruista. Los objetivos del sistema 1 serán esencialmente el resultado de nuestro bagaje evolutivo: automáticos, irreflexivos, fieles a la idea de la cita Schopenhauer. Pero respecto al sistema 2, lento, deliberado y formal, ¿podemos quizás acercarnos en base a este sistema 2, a la moral y a la ética? ¿No encajan precisamente estos principios de Edgeworth, incluso las ideas iniciales de Parfit, con este sistema 2?

Jonathan Haidt (2006) utiliza la ilustrativa metáfora de llamar a estos sistemas de Kahneman jinete (sistema 2) y elefante (sistema 1), denominación especialmente interesante dado que como comentábamos con anterioridad, es esa parte instintiva, rápida y emocional la que parece conformar la mayor parte de nuestra conducta, siendo el pensamiento deliberado un porcentaje mucho menor de la misma, en contra de esa imagen del hombre como ser racional por excelencia. Aún así, la metáfora mantiene la idea que el jinete, aún inmensamente más pequeño, puede ejercer control sobre la dirección en la que va el elefante por medio de su habilidad, a pesar de su menor tamaño y fuerza.

Continuando con esta idea, lo que nos interesa es explorar si el jinete es realmente capaz de, no ya solucionar simplemente problemas más eficientemente donde la intuición falla, comportándose así como una mera racionalidad instrumental, sino de llevarnos por caminos, a objetivos, que son mejores a un nivel ontológico. En la victoria descrita al principio de esta sección, de la racionalidad procedimental sobre la clásica en el contexto económico, lo que habríamos dicho es «¡Cuidado! El hombre no es 100% o 90% jinete, no es principalmente deliberación, sino que es en realidad intuición e instinto en un gran porcentaje, y de ahí las limitaciones predictivas de la racionalidad clásica». En contraposición a esto, lo que me interesa en este trabajo, y a lo que Sen hacía referencia en su artículo, sería algo bastante diferente, llegar a una conclusión más cercana a algo como: «El jinete es capaz de algo más que ayudar al elefante a conseguir sus deseos: puede guiarlo con un criterio, con una capacidad de llegar a razones objetivas que el elefante sencillamente no tiene. Su capacidad normativa trasciende a la del elefante». O intentando rebatir a Hume, que podemos ser algo

más que esclavos de nuestras pasiones, ya que aún si los últimos avances científicos apoyan nuestra dependencia de las pasiones, lo cierto es que también dejan un pequeño espacio para el pensamiento, la razón y la libertad. Ser capaces de tener principios que vayan más allá del propio interés, de perseguir razones que vayan más allá del servicio instrumental al egoísmo personal, investigar hasta qué punto podemos perseguir y evaluar estas razones, tan parecidas a estos principios de Edgeworth en realidad, para que sí que podamos considerarlos un modo de comportamiento netamente superior al que utilizamos habitualmente en nuestra racionalidad procedural, que ha venido a sustituir a la económica como modelo explicativo imperante. Lo que me interesa en definitiva es la búsqueda de un sistema que explique ya no sólo cómo nos comportamos, sino que ponga de relevancia cómo somos capaces de sustituir el principio del propio interés por algo que es mejor que este egoísmo, no sencillamente algo diferente. Darle a la razón un estatus normativo superior al del impulso. Ni el fin de la racionalidad clásica en el contexto económico ni ninguno de los recientes trabajos en el contexto neurocientífico va realmente en contra de esto.

Sin embargo, el propio Sen reconoce implícitamente que el propósito anterior es más de lo que él se atreve a afirmar en su ataque al propio interés como único motor de conducta. La equivalencia, o relación íntima, entre razón y moralidad, sería sencillamente un tema diferente para él.

A pesar de todas las opciones que expone en su artículo, Sen lo acaba de una manera un tanto neutra, dudando de que esta racionalidad basada en *principios* sea realmente más deseable o mejor, sino que se limita a exponer que es una racionalidad que está ahí, que existe, y que es diferente a la teoría de propio interés imperante. Sea como sea, Sen nos abre una puerta para concebir al menos este tipo de razones, nos queda continuar en la búsqueda del modo de legitimar la razón en relación a la moralidad, de demostrar que los resultados de la misma pueden llevarnos a objetivos que sean ontológicamente superiores a los del impulso. Que vaya más allá de asumir el bien con lo que nos satisface.

¿Dónde acudir entonces a la búsqueda de una teoría que permita lo anterior? Es aquí donde encuentro de enorme interés el trabajo de Derek Parfit. En su *Razones y Personas*, uno de sus principales objetivos es precisamente el de desacreditar de manera objetiva la teoría del propio interés, declararla netamente inferior a otras alternativas, de un modo formal. En la última parte del trabajo describiremos estos argumentos de Parfit, pero antes, exploraremos otros caminos de cara a entender si realmente la tarea de Parfit es verdaderamente necesaria, o si podríamos dejar sin problema a la razón en el secundario papel que parece tener en nuestra mente si no le prestamos atención.

## Parte segunda: La necesidad de salvar el concepto de razón

### Si no somos racionales, ¿por qué no aceptarnos así?

Antes de buscar esta legitimación de la razón en el contexto de la ética, podríamos plantearnos la cuestión de si es realmente necesario. Al fin y al cabo, ante la conclusión de que la mayor parte de la naturaleza humana es irracional, si el sistema 1 es el que realmente nos define, ¿por qué no dejarnos guiar por él? Podríamos interpretar que ejercer la razón, el sistema 2 sobre el 1, es una suerte de represión del segundo sobre el primero. De hecho, la naturaleza neurológica del proceso parece ir muy en consonancia con esta idea, simplificando muchísimo, los impulsos que vienen desde el límbico pueden ser "detectados" en el cortex cingulado anterior, y enviados a la corteza prefrontal dorsolateral para ser gestionados de una forma más o menos "manual" en la misma, de algún modo, estamos "reprimiendo" y redirigiendo nuestros instintos y pasiones cuando nos comportamos en función de la razón, del sistema 2<sup>5</sup>.

En realidad, aunque desde una perspectiva sociológica y en el contexto de ciertas críticas al capitalismo y a ciertas consecuencias de la economía de mercado más que a la razón en sí misma, una tesis similar ha sido defendida históricamente por algunos integrantes de la llamada escuela de Frankfurt, posiciones que se vieron reflejadas de forma paradigmática en trabajos como el famoso *Civilización y Eros* de Herbert Marcuse:

"*Since all the questions of material existence have been solved, moral commands and prohibitions are no longer relevant*" (1966), llega a afirmar el autor Alemán.

La influencia de estas ideas - no sólo de Marcuse, también tesis similares, críticas con el papel de la razón en la sociedad como en *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Hockheimer antes que él, o Deleuze y Guattari más adelante, en obras como *Capitalismo y esquizofrenia*, han ido cuestionando la otrora noble virtud del autocontrol y el dominio sobre uno mismo, convertida ahora en una siniestra coacción por parte del sistema que nos impediría desarrollarnos verdaderamente. Podría también en parte considerarse que estas opiniones son a su vez deudoras de las de Freud en su clásico *El malestar de la cultura* - en la que el autor explica como uno de los principales problemas de las sociedades modernas sería el de que el hombre no puede "dejar vía libre a su eros", lo cual le estaría generando una gran infelicidad.

---

<sup>5</sup> Es precisamente a raíz de este carácter "negativo" de la libertad, que sería razonable definirlo como un "Free won't" más que un "Free will" como explicaba Benjamin Libet a raíz de sus también famosos experimentos.

En definitiva, que aquella idea de «*Limitarse es extenderse*», que decía Goethe, parecería estar en abrumadora inferioridad en el contexto de la posmodernidad.

Así, tras la muerte de Dios Nietzscheana de finales del XIX y la consecuente desaparición de la legitimidad de los discursos teológicos a la hora de fundamentar epistemológicamente la moralidad, y así como ante el fracaso del Marxismo a la hora de establecer un nuevo orden social<sup>6</sup>, desde la perspectiva de algunos de los integrantes de la escuela de Frankfurt y otros autores de corte posmoderno dejar vía libre al *eros* sería una alternativa perfectamente aceptable a la razón, que sería sospechosa de exigirnos a una serie de represiones que en realidad no nos llevarían a ninguna parte, y nos harían más mal que bien.

Aunque a parte de las ideas anteriores se les ha puesto en justa duda<sup>7</sup>, lo cierto es que a pesar de todo, puede entenderse de donde viene el intento de estos autores por reconstruir (o destruir definitivamente) el sentido de la sociedad en el mundo posmoderno, y es que parece innegable que la promesa de la razón y la ilustración por proporcionarnos alguna clase de moral universal y definitiva, sustitutiva de los discursos onto-teológicos, resultó ser fallida. El avance en ciencia y tecnología, que nos ha permitido un espectacular aumento en recursos y comodidades, no se ha visto acompañado por un discurso que dote de sentido y reglas morales la vida actual, y sin ella, esa "represión" instintiva de la que tanto se quejan Marcuse y otros, y que probablemente es por otro lado imprescindible para la civilización, queda deslegitimizada. Hay un autor nacional, Javier Gomá, que expresa en mi opinión con bastante precisión la anterior tesis:

*“¿Qué puede ofrecer esta civilización para retener, refinar o sublimar las inclinaciones estético-instintivas del yo cuando se ha renunciado a la religión, el patriotismo y a las antiguas creencias colectivas? ¿Qué lo civiliza, lo hace virtuoso en una sociedad secularizada, si tras la muerte de Dios solo queda vulgaridad? En definitiva, ¿por qué la civilización y no la barbarie?” (2009).*

---

<sup>6</sup> Al fin y al cabo, gran parte de la intención de los autores de la escuela de Frankfurt y más adelante algunos de los posmodernos franceses, no ha sido sino intentos de reinterpretar a Marx o a Freud, esforzándose en reintroducirlos en el contexto de esa sempiterna síntesis Hegeliana en la que alguna clase de comunismo es en verdad el siguiente escalón. Parte de este espíritu sigue vivo en la actualidad (quizás sorprendentemente) en autores como el eslovaco Slavo Zizek, cuyo alguno de sus autoproclamados objetivos es, nada más y nada menos, ¡el de integrar a Lacan con el marxismo!

<sup>7</sup> Más que a las ideas, a sus autores y el modo que tienen de desarrollarlas, con trabajos por ejemplo tan imprescindibles como el famoso "Imposturas intelectuales" de Sokal y Bricmont.



## Debemos revalorizar las ideas de autocontrol y responsabilidad

El hombre es, desde hace ya bastante en un sentido histórico, el encargado de encontrar el nuevo sentido de las cosas, de forjar unos fundamentos morales nuevos, pero, ¿debe ser entonces la razón la herramienta para encontrar dicho sentido, para responder a la pregunta de cuál es la vida que debe ser vivida? ¿Y cómo integrar estas hipotéticas respuestas en el seno de una sociedad posmoderna en la que el respeto a la subjetividad es el mayor de sus valores? ¿Qué puede asegurar de forma absoluta y tajante que, por ejemplo, nuestros principios occidentales sean objetivamente mejores que los del islamismo radical? ¿No es acaso la razón nuestra mejor herramienta para determinar que esto es así y por qué? Para Gomá, el nihilismo de Hegel o Nietzsche eran más puntos de partida para la construcción de un nuevo sentido, que una defensa de la ausencia de valores. El problema en occidente es que han pasado demasiados años y seguimos sin construir absolutamente nada sobre el solar que estos autores dejaron.

Parecería que en nuestras sociedades, el único avance moral innegable que verdaderamente se ha producido es el de la ausencia de coacción, el aumento de la libertad individual. Pero en relación al avance del uso mismo de esa libertad, es muy discutible que podamos decir que estamos avanzando, y muchos afirmarían que en ciertos casos estamos retrocediendo.

Nuestras sociedades habrían perdido así esa función educativa, ética y civilizadora de la misma, pues dicha educación habría sido vista como mera "ideología" que nos impide ser felices, ya que en la por otro lado razonable lucha contra el autoritarismo y el verdadero fascismo, hemos considerado toda instrucción en contra de nuestra naturaleza instintiva, como negativa y opresora.

En definitiva, habríamos gozado de un progreso objetivo en relación a la libertad de la que disfrutamos, una *libertad consumada* en la que tenemos la capacidad de sobra de emanciparnos y constituirnos como sujetos morales libres. Pero otra cosa es el *uso* virtuoso o no que se haga de esa libertad, y en eso, parece imposible que podamos afirmar que somos mejores, más virtuosos, que los hombres del pasado. En una línea muy similar, decía Ortega y Gasset del hombre democrático en cuanto hombre-masa, que era como «*un niño consentido saturado de derechos pero ignorante del precio de los mismos, autoeximido de deberes y, al menos en parte, bárbaro y amoral*».

Personalmente, comparto al menos parcialmente con Gomá la opinión de que la sociedad moderna sólo sobrevivirá a largo plazo si está principalmente formada por individuos que sean capaces de sacrificar su gratificación estético-instintiva por su compromiso ético, sin coerción, por convencimiento cívico. Expresándolo en palabras relativas a los descubrimientos de Kahneman, y las metáforas de Haidt descritas con anterioridad, así como conectando la discusión filosófica con estos descubrimientos neurocientíficos: que necesitamos una sociedad en la que los jinetes estén dispuestos a ejercer cierto control sobre los elefantes, y los dirijan hacia alguna dirección que tenga sentido y sea constructiva, ya que la dirección "por defecto" de los mismos no es sino mera costumbre evolutiva, en contra de la idea de que la sociedad perfecta es aquella en la el elefante carece de supervisión; Rousseau estaba claramente equivocado en esto.

Para Gomá, el objetivo debería ser desdemonizar el concepto de autoacción, *«enfocar lo de un modo positivo que nos ayude a renunciar al barbarismo instintivo y limitar las pulsiones destructivas y antisociales de una subjetividad consentida y acostumbrada a no reprimirse»*; pues por paradójico que resulte, sólo así vamos a ser capaces de mantener en pie una sociedad multicultural y de elevada complejidad económica, y todo ello por propio convencimiento de los mismos ciudadanos. Enlazando con las ideas iniciales de Parfit, podríamos hablar de encontrar una suerte de ciencia de la moral que enseñe al ciudadano de un modo ontológicamente positivo, siendo siempre conscientes de que tenemos que diferenciar lo que tenemos derecho a hacer, por ser ciudadanos libres, y la opción moral por lo bueno: por la vida buena, por el bien común. El entender que no todas las opciones morales son de idéntico valor.

Sin embargo, aunque la necesidad de esta moral que se sobreponga a estos impulsos más primarios me parece clara, no es realmente la cuestión que plantea el trabajo, que es más bien la pregunta de cómo podemos demostrar que efectivamente el jinete es capaz de llevarnos por caminos que son objetivamente mejores, y no meramente diferentes. Porque autores como Gomá son muy hábiles a la hora de señalar la necesidad de que haya un jinete, de superar este impulso "estético-instintivo", pero habla bien poco de cómo debe saber el jinete hacia donde debe de tirar o de en qué se basa su legitimidad normativa. Se limita, resumiéndolo mucho, a decir algo así como que lo correcto es lo que hacen "los hombres de buen gusto", en concreto: *«Las reglas de esa ejemplaridad, fuera de la ontoteología, no serán valores escritos por dioses, sino consenso de comunidad historia finita que en una sociedad*

*dada forman los hombres dotados de buen gusto*»<sup>8</sup>, lo cual encuentro de una rigurosidad bastante discutible, por no decir otra cosa.

## **En busca de una metamoralidad**

En el apartado anterior nos convencimos de que dejar al sistema 1 a sus anchas no parece la mejor estrategia, sin embargo, seguimos buscando el modo de legitimizar verdaderamente al sistema 2 para la construcción de una moralidad objetiva, que nos lleve a objetivos ontológicamente superiores que otros. Me parece en este punto muy interesante el trabajo del psicólogo norteamericano Joshua Greene (2013), que ha estudiado la cuestión del comportamiento moral desde una combinación entre la perspectiva científica y la psicología evolutiva. Para Green, la moralidad no es más que es un conjunto de capacidades psicológicas diseñadas por la evolución biológica y cultural para promover la cooperación. A nivel psicológico, esta moralidad se implementaría sobre todo a base de intuiciones emocionales e instintivas. Dado que cada "tribu" o cultura tendría un conjunto de intuiciones morales diferentes en función de sus particularidades, es de aquí de donde vendrían los graves conflictos morales entre las mismas.

Green también está muy interesado en la cuestión de si podemos sacar alguna clase de metamoralidad a partir de la cual poder extraer algunas reglas morales específicas, comunes a todas las demás. ¿Será este enfoque el que finalmente nos permita llegar a un modo de fundamentar la moral a partir de la razón?

Green reconoce la necesidad de esta metamoralidad que nos ayude a discernir entre el conjunto de las diferentes moralidades de cada cultura o ideología, y que debemos hacerlo en base a unas razones, lo cual resulta a priori un comienzo prometedor. La solución concreta que acaba proponiendo es un concepto al que denomina *Pragmatismo profundo*<sup>9</sup> según el cual, y sin entrar de momento en demasiados detalles, consiste en palabras del autor en dejar de lado nuestras diferentes ideologías y simplemente hacer aquello «que funcione mejor» desde una perspectiva utilitarista.

El autor nos explica que para llegar a esta metamoralidad, resolviendo los conflictos entre las distintas intuiciones morales de cada cultura, podríamos intentar apelar a alguna autoridad

---

<sup>8</sup> Gomá dice esto porque es lo que, como veremos más adelante, Joshua Greene llama un filósofo de tipo "Me vs Us", de corte aristotélico, que viene más bien a recordarnos las "normas que en el fondo ya sabemos pero que se nos olvidan", en vez de hacernos cambiar verdaderamente de opinión sobre algo.

<sup>9</sup> Deep Pragmatism en el original, no me convence completamente la traducción directa del término

moral independiente de alguna clase - Dios, la Razón, o la Ciencia -, pero según Greene ninguno de estos conceptos da el tipo de moralidad "*no-question-begging*" que nos hace falta.

Me sorprende mucho en este punto como a Greene no le sirve la razón como herramienta principal de legitimación de esta moralidad, que es lo que estábamos buscando. Al contrario que a Parfit, a Greene no le convence la concepción racionalista de la moralidad (2013, p 186).

Y me sorprende aún más porque la solución que el mismo acaba adaptando, el *pragmatismo profundo* del que hablábamos antes, es esencialmente resultado de la razón. Hablaremos más adelante de este aparente contrasentido.

## Modos de pensamiento

Green nos habla de dos modos de pensamiento, a los que equipara a modo de metáfora con la forma de enfocar una cámara fotográfica<sup>10</sup>, un modo "automático" para afrontar los juicios morales, que vendrían a ser las intuiciones morales de cada grupo, y un modo "manual", en el cual podríamos sustituir estas intuiciones por un pensamiento más controlado.

En el contexto de la metamoralidad que Greene anda buscando, un deseo indiscriminado de compromiso entre distintas posiciones morales no es virtud alguna, algunos compromisos podrían ser malos en el sentido de aceptar principios de ciertas culturas que fueran objetivamente negativos. La cuestión para Greene en este punto es, si dejamos de lado nuestro modo automático, nuestros sentimientos e intuiciones morales, ¿qué brújula nos queda? No es suficiente para los integrantes de cada cultura decir "seamos razonables y estemos abiertos al compromiso", sino que es fundamental una filosofía moral explícita y coherente, una segunda brújula moral que nos proporcione una dirección cuando nuestros instintos morales no sirvan.

Así, podríamos según Green usar el modo manual de pensamiento para alcanzar acuerdos en nuestras "cabezas" a pesar de las diferencias irreconciliables en nuestros "corazones", lo cual sería la esencia de este pragmatismo profundo: «*to seek common ground not where we think it ought be, but where it actually is*». Lo cierto es que estoy cien por cien de acuerdo con esta última afirmación de Green, pero no puedo sino extrañarme de que pretenda perseguir dicho objetivo habiendo previamente rechazado a la Razón para ello. ¿Cómo pretende legitimizar entonces esta supuesta conclusión de lo que "realmente" es en vez lo que creemos que debería ser?

---

<sup>10</sup> Y que como podemos ver encajan a su vez bastante bien con los conceptos de Kahneman de sistemas 1 y 2.

Independientemente de si es la razón o no la fundamentación de esta segunda brújula de Greene, ¿cómo y cuándo haríamos uso de esta segunda brújula que nos proporciona el modo manual? La idea es que para los problemas que Greene denomina como «*Me vs Us*», la tragedia de los comunes, la moral automática o emocional funcionaría razonablemente bien, y que son los más complejos problemas morales de tipo «*Us vs Them*» (la tragedia del “Common Sense Morality”) donde tendremos que recurrir al modo manual: en las *controversias* entre las intuiciones morales de las diferentes culturas.

La cuestión es que, aun manteniendo la metáfora de la cámara, ¿quién decide qué modo usar, cómo funciona esto realmente? Greene habla de la detección por parte del cortex cingulado anterior de respuestas incompatibles, y el "envío" al cortex prefrontal dorso lateral, «*the seat of the manual mode*» para ser reevaluadas, lo cuán coincidiría con lo encontrado por otros autores como Damasio, comentado anteriormente en la primera parte. Green explica como precisamente uno de los modos de hacer cambiar de opinión a las personas es obligándolos a cambiar su modo de pensamiento de automático a manual, concretamente, haciendo que las personas no se limiten a exponer sus *razones* para algo, sino que expliquen *cómo* exactamente ese algo va a facilitar sus objetivos, ya que si te limitas a preguntar por sus *razones* en vez de *cómo* sus razones funcionarán, apelará a conceptos como *derechos*, *deberes* y otros intangibles que en realidad vendrían a enmascarar su pensamiento automático e injustificado acerca de la cuestión. Hacer en definitiva que la gente confronte su ignorancia respecto de hechos esenciales, en vez de explicar sus hipotéticas razones, ya que en general las personas creemos sistemáticamente que comprendemos las cosas mejor de lo que realmente lo hacemos.

## **Los peligros de la racionalización**

Y esto es así porque hemos descubierto que la mayoría no hacemos uso de la razón para justificar nuestras acciones a priori, sino que tendemos a buscar a posteriori razones para lo que sentimos, y no al revés. En otras palabras, Greene corrobora lo que ya advertía Kahneman, que en realidad no solemos utilizar el sistema 2 o modo manual para pensar y luego actuar en función de lo que este nos diga, sino que actuamos con el 1 o modo automático, que es más fuerte y primario, y luego construimos una excusa con el 2 acerca de por qué actuamos de ese modo. Haidt, mantenido su interesante metáfora, lo expresa diciendo que el jinete suele ejercer de abogado del elefante, más que como piloto de la dirección, y de ahí que pedir la explicación de cómo va a funcionar una determinada solución

que alguien opina que es correcta puede dejar en evidencia que en realidad no ha pensado verdaderamente acerca de la solución, sino que meramente se ha dejado llevar por su sistema 1 irracional, por su modo automático de pensamiento, y es después que ha *racionalizado* ese sentimiento: no sabemos por qué sentimos como nos sentimos acerca de un determinado tema, así que simplemente construimos una historia ad-hoc que explique por qué nos sentimos así.

De esta manera, la racionalización acabaría siendo el principal enemigo del progreso moral, ya que nos haría creer que estamos utilizando el modo manual de pensamiento cuando en realidad no es así. Es curioso como Greene da por sentado la superioridad del modo manual de pensamiento sobre el automático, del sistema 2 sobre el 1 a la hora de nada más y nada menos que el avance del progreso moral, ya que insistimos que antes ha renegado de la razón como modo inherentemente superior para justificar nuestros principios morales. Yo comparto la intuición de que efectivamente es el sistema 2, el modo manual, el que debe guiarnos a la hora de elegir estos principios morales, de hecho, es el objetivo del trabajo la justificación de esta idea, pero Greene pretende darle la batuta al sistema 2 después de haber renegado de la razón, lo que a priori sería su principal elemento definitorio, lo cual parece un tanto inconsistente.

Greene nos advierte que estas racionalizaciones son un problema que sufrimos todos, y pone de manera interesante como ejemplo a un filósofo tan en principio riguroso como es Kant. Nietzsche se burlaba en parte del intento de Kant de poco menos que demostrar formalmente a los intelectuales de la época de cómo el hombre de a pie, la "moralidad del sentido común", era también la correcta en un sentido formal. Así, siendo Kant un hombre de fuertes opiniones y también de un portentoso intelecto, se habría dedicado a hacer una enorme racionalización a posteriori de lo que no eran sino sus sentimientos hacia dichas cuestiones morales. De algún modo, Kant sería un ejemplo del "abogado" del elefante en su máximo esplendor, en su intento de justificar formalmente por qué la moralidad del sentido común, el modo automático de su época, era además el "objetivamente correcto".

Aunque opino que hay mucho de verdad en lo que Greene cuenta, también es cierto que parece que él mismo es de algún modo ciego a sus propias conclusiones. Bien podríamos escucharle decir algo como "*Kant está racionalizando, pero mi pragmatismo profundo si es bueno, limpio de racionalización de cualquier clase*".

Greene nos advierte más adelante del peligro de apelar a los conceptos de «derechos» o «deberes» en nuestras justificaciones, ya que los mismos suelen utilizarse casi siempre como "comodines" del elefante para justificar ciertas intuiciones sin necesidad de una elaboración

intelectual adicional. Así, tenemos el "deber" de salvar al niño que se está ahogando delante de nosotros, pero curiosamente no tenemos el mismo "deber" para con el resto de niños que no vemos. Pero sorprende ver como después de esta sensata advertencia de Greene, de cómo a veces la demagogia y la irracionalidad se esconde tras la innegociabilidad de conceptos como derechos y deberes, él mismo acaba aceptando de que hay casos en los que sí es válido utilizarlos, casos que no sorprendentemente, son aquellos en los que el autor considera que «*ya no hay espacio para la discusión intelectual*» y que por supuesto, opina que son indiscutiblemente ciertos.

Así que la conclusión vendría a ser que aunque las ideas de Greene son un paso en la dirección de que la razón debe ser la fundamentación del progreso moral, lo cierto es que no nos proporcionan un marco satisfactorio a la hora de justificar que así sea. Nos advierte acertadamente de los peligros de la racionalización y de cómo nos engañamos constantemente a nosotros mismos, pero no nos da un argumento de suficiente solidez epistémica que nos sirva para librarnos de dichos peligros a la hora de construir nuestra teoría moral.

En el fondo, él mismo utiliza la razón como herramienta para salir del atolladero de la moralidad automática, y acceder a esa metamoralidad que él mismo reconoce como superior, pero no sólo no justifica por qué la razón es un modo superior de razonamiento para la fundamentación moral, sino que en diferentes secciones llega a renegar de ella en un discurso que acaba resultando inconsistente. ¿Por qué las conclusiones de Greene sobre por ejemplo el aborto al final del libro, y que a su vez están basadas en su *pragmatismo profundo*, no son un ejemplo equivalente a lo que ya le pasaba a Kant y él mismo denuncia? El problema no es tanto su supuesta ceguera a sus propias conclusiones, sino que es el hecho de que evite a la razón como fuente legitimadora, que proporciona la posibilidad misma de una moralidad incremental y objetiva, la que lo mete en su callejón sin salida.

Y aún así querría acabar esta sección defendiendo a Greene como alguien que a pesar de todo opino que sí cree en el poder objetivo de la razón a nivel normativo, aunque su defensa de la misma sea insatisfactoria, pues en un momento dado, cuando está desarrollando la argumentación acerca de su *pragmatismo profundo* que como habíamos dicho no es sino una versión de utilitarismo, se plantea si tenemos motivos para preferir unos placeres en favor de otros, la famosa reflexión de Mill de si “*es mejor ser un humano disgustado que un cerdo satisfecho*”. Greene acaba defendiendo ciertos placeres, como por ejemplo el proceso de

estudio y aprendizaje de determinados temas, por encima de otros placeres “menores”, argumentado que:

*«We have perfectly good utilitarian reasons for valuing at least some "higher" pleasures over some "lower" pleasures, the higher pleasures are better (at least sometimes) not because they are better pleasures, but because they are pleasures that serve us better in the long run» (2011, p 163).*

Me quedo con esta reflexión de Greene, aún si *«serve us better in the long run»* es lo más cercano que sacamos de él a la hora de justificar a la razón.



## Parte tercera: El avance objetivo de moralidad

### Racionalidad práctica y racionalidad epistémica en Parfit

Veamos si el propio Parfit tiene la solución para legitimizar la razón como elemento fundamental del avance moral. Parfit niega activamente la idea de que nuestras razones para actuar vengan meramente de nuestros deseos, así como la perspectiva de la razón como mero instrumento de maximización de deseos subjetivos. En su lugar, propone un **modelo de normatividad fuertemente relacionado con la racionalidad, y en el que defiende que ciertas creencias son verdades normativas irreducibles** (2010). En palabras literales, **estas verdades normativas las entendemos del mismo modo en que entendemos las verdades lógicas y matemáticas**, así, Parfit argumenta **en favor de aceptar una teoría de racionalidad basada en valores de naturaleza formal**, en contraposición de una teoría basada en deseos.

Desde la perspectiva del subjetivismo, se diría que sólo podríamos hacer deliberaciones de naturaleza procedural. Sin embargo **Parfit opta por un objetivismo en el que podemos ser sustancialmente racionales, en el que lo que debemos racionalmente elegir depende de nuestras razones y los hechos que las sostienen**. Todo lo anterior vendría a englobar los conceptos opuestos que Parfit denomina como *racionalidad práctica* y *racionalidad epistémica*. La segunda es la que Parfit considera correcta, ya que lo que considera **distintivo de la misma es el objetivo de alcanzar creencias objetivamente verdaderas a la hora de evaluar y modificar qué es lo que deseamos**. Así, **nuestros deseos serán racionales cuando estos dependan de creencias cuya veracidad implique que el objeto de dichos deseos es objetivamente positivo o bueno**.

Todo lo anterior podría verse en parte reflejado en las palabras de Sócrates cuando se preguntaba qué clase de vida era intrínsecamente mejor, en el sentido de que fuera aquella para la que tenemos más razones para querer vivir. Ejercer en definitiva la razón para guiar el deseo, y no al contrario.

Por poner un ejemplo muy simplificado de la aplicación de las ideas de Parfit, imaginemos que por tener determinadas creencias religiosas, deseamos torturar a una determinada persona, porque sentimos y creemos honestamente que merece dicho trato en respuesta a determinado comportamiento que consideramos herético o inapropiado<sup>11</sup>. Lo que Parfit viene a decir es que es fundamental hacer un análisis objetivo de los hechos y razones que nos

---

<sup>11</sup> Desgraciadamente, no hay que imaginar demasiado para entender que hay seres humanos a los que aplica a este ejemplo.

llevan a tener dichos deseos. Si esos hechos, por ejemplo en un caso como este, que existe un Dios que ha escrito unas determinadas leyes que debemos cumplir, resulta no ser cierto, ese deseo se consideraría irracional desde la perspectiva de una *racionalidad epistémica*.

Como decíamos antes, Parfit también considera ciertas creencias como **verdades normativas irreducibles**, como por ejemplo, que la agonía que experimenta un ser humano ante una tortura extrema es un hecho objetivamente negativo para esa persona, y que por tanto la aplicación de dicha tortura sin motivo alguno es una acción objetivamente inmoral.

Volviendo al ejemplo anterior, en el que deseábamos torturar a alguien que blasfemaba, Parfit consideraría como objetivamente inmoral este deseo nuestro: los deseos del radical religioso serían objetivamente irracionales de un modo que implicaría también que son inmorales, así como sería inmoral el mantenimiento de un conjunto de ideas y disposiciones que nos lleven hacia ese tipo de creencias en el futuro. Debemos desear tener razones verdaderas, que nos permitan tener deseos que son literal y objetivamente, mejores que otros.

Digo que el ejemplo anterior está muy simplificado porque lo cierto es que, al igual que con la geometría, no creo que haya un "camino del rey" para Parfit: gran parte de la fuerza de sus argumentos es precisamente su exhaustividad y la paciencia ejercida en los mismos, comparable a la que habitualmente se utiliza en contextos de demostraciones matemáticas o lógicas. Es, por decirlo de algún modo, su modo de utilizar verdaderamente el sistema 2, y no una racionalización del sistema 1. Su opinión es la contraria a la de Greene en relación a la naturaleza racionalista de la moralidad.

Al igual que no se pueden resumir las demostraciones de los teoremas matemáticos, y aún entendiendo que se trata de un paralelismo aproximado, con el pensamiento de Parfit sucede algo similar, es complicado hacer justicia a la precisión de sus argumentaciones sin exponerlas al completo. A pesar de esta advertencia, vamos a describir, como ejemplo del proceder del autor, cómo Parfit intenta demostrar desde la perspectiva de establecer un avance moral objetivo, el hecho de que el egoísmo (o teoría del Propio Interés) es una teoría que debemos rechazar de forma objetiva. Parfit pretende demostrar, nada más y nada menos, que el egoísmo es objetivamente inmoral, lo cual hay que reconocer es una tarea nada despreciable.

## **El concepto de Propio Interés (PI) en Parfit**

Para Parfit, la pregunta principal es, ¿para hacer qué cosas tenemos más razones? Según teorías morales, debemos comportarnos moralmente, según racionales, racionalmente,

pero en ambos casos para describirlas debemos decir qué nos indican que tratemos de lograr. Así, diferentes teorías nos dan diferentes fines sustantivos. Por ejemplo, si para cierta teoría cinco clases de actos están prohibidos, lo que nos da es el fin de no actuar nunca de esa manera.

PI sería una teoría de la racionalidad, que da a cada persona el siguiente fin: los resultados que serían los mejores para ella misma, y que hagan que su vida marche, para ella misma, lo mejor posible. Para conseguir estos "resultados mejores", tendríamos tres teorías del propio interés:

Teoría Hedonista: Mejor es más felicidad para mí

Teoría de la realización de deseo: Mejor es realizar mis deseos.

Teoría de la lista objetiva: Mejor son las cosas que son "objetivamente mejores", independientemente de nuestros deseos en relación a ellas (habilidades, o conocimiento, o belleza.., o el objetivo de no perder la dignidad, o libertad, o evitar la ignorancia..).

Hay cierta superposición entre ellas, aunque respecto a su validez, Parfit discutirá la Hedonista, aunque en realidad, lo que verdaderamente quiere es discutir PI como teoría, no la "subteoría" que instancie PI.

En este punto, tendríamos la tesis central de PI:

(PI1) Hay para cada persona un fin último supremamente racional: que su vida marche, para ella, de la mejor manera posible.

## **Teorías contraproducentes**

Si tenemos una teoría T, llamaremos fines T-dados a los fines que ésta nos asigna. Así, T sería individualmente contraproducente cuando ocurre que, si alguien intenta lograr sus fines T-dados, estos fines serán peor logrados, contempladas las cosas en su conjunto. Esto es, si existe un fin dado por una teoría que es el que considero mejor para mí, es posible que intentando acercarme a dicho fin al final el resultado sea peor para mí, por ejemplo porque, primero, mis intentos pueden fallar, y habría sido mejor hacer otra cosa; o segundo, que tu plan salga según lo planeado y que al intentarlo (exitosamente) consigas lo contrario del objetivo (Los casos primeros no le interesarían a Parfit, el problema es el segundo, cuando el intento "exitoso" acaba resultando contraproducente).

En este punto, podríamos decir, a modo de corolario, que PI también equivale a decir que nunca hago lo que creo que será peor para mí (en relación a ayudar a alguien) o que nunca soy abnegado.

Sin embargo, esta definición quizás sería excesiva, en realidad PI sólo afirmaría que para cada persona hay un sólo fin último supremamente racional: que su vida marche, para ella, lo mejor posible, de forma que lo que sí podríamos decir es que el deseo supremamente racional sería el de que la vida te vaya lo mejor posible, y que la disposición supremamente racional es la aquel que nunca es abnegado. Y también, de esta forma, lo que cada uno tiene más razón para hacer es aquello que sería mejor para sí mismo, así como que es irracional para cualquiera hacer lo que cree que sería peor para sí mismo.

Las exigencias de PI irían además en principio también al ámbito de las disposiciones, en el siguiente sentido: Parfit entiende que la persona cree que lo mejor para sí, sus "deseos", pueden ir cambiando con el tiempo - leyendo ciertos libros o teniendo hijos, o cambiando de trabajo, o con hábitos, etcétera, siendo lo que queda, que es el núcleo de PI, mi creencia de que debo seguirla para maximizar ese "vida mejor posible para mi" -. Así pues, debemos concluir que lo que toda persona tiene más razón de hacer es determinarse a tener (o mantener) cualquiera de los mejores conjuntos posibles de motivos en términos del propio interés, que serían aquellos para los que no existen otros tal que si la persona los tuviera, sería mejor para ella.

Es precisamente toda esta consecución de enunciados derivados de PI de los párrafos anteriores lo que Parfit intentará negar.

Una primera negación de PI será en base a situaciones de suma cero, una vez llevado a cabo esta definición exhaustiva de la teoría de propio interés, Parfit intentará demostrar que resulta contraproducente en función de nuestros hipotéticos deseos.

El primer modo en que lo hace es el menos complejo de todos, y es básicamente por medio de la utilización de dicha teoría en el contexto de situaciones paralelas al Dilema del Prisionero clásico. La descripción de la situación es la habitual: se les visita a cada uno, y se les ofrece un trato, si uno acusa al otro pero el otro no lo hace, el que no lo ha acusado será condenado a una pena completa de 10 años, y el primero será liberado. Si el primero calla y el cómplice sí acusa, será el primero quién recibirá la pena completa y el cómplice quien salga libre. Finalmente, si ambos se acusan, serán condenados a la mitad de la pena, 5 años cada uno. Si

ninguno de los dos se acusan, sólo podrán encerrarles seis meses por un cargo menor. El experimento puede extenderse también a un número indeterminado de implicados.

En ésta situación, para Parfit quedaría patente que existe un sentido en que PI es contraproducente de forma directa, y que debido a ello, las razones morales serían superiores a las razones egoístas, *aún en términos del propio interés* (es decir, no es sólo que el resultado sea peor para todos, sino que también lo es para mí). Si PI fuera la teoría racional correcta, sería incompatible que PI cumpliera todas las definiciones dadas en los apartados anteriores, pero que ahora sigamos lo que PI indica y esto nos lleve a una situación que es peor para nosotros. PI estaría fallando en sus propios términos.

La importancia del ejemplo va además más allá de la mera anécdota del experimento mental, pues el experimento es simplemente un ejemplo de suma cero, que es una situación extrapolable a la que se da constantemente en sistemas económicos reales, si bien nunca son estos los ejemplos favoritos de los economistas que quieren argumentar en favor del interés personal.

Sin embargo, Parfit no se queda aquí, ya que admite que el defensor de PI aún puede argüir que el hecho de que una teoría contraria a PI haya salido mejor parada no es de PI, sino de la hipotética irracionalidad del resto de participantes del juego, “Una teoría ha funcionado mejor que PI en el juego porque hay tontos jugando al juego, no porque dicha teoría sea mejor que PI” podría decir en su defensa el defensor de PI. Aunque no está plenamente de acuerdo con la objeción, Parfit la acepta y busca otros modos de defender el ataque a PI. Otro motivo por el que buscar otras vías es que este argumento iría contra PI por fallar en sus propios términos a la hora de fracasar a la hora de proporcionar el mejor resultado a aquel que sigue PI como teoría racional. Pero esto no sería una crítica a la naturaleza egoísta de PI en el sentido de buscar el interés propio.

## **Tiempo, racionalidad, e identidad**

Es en este punto donde Parfit empieza a desarrollar dos argumentaciones bastante más originales y complejas en contra de PI, y en cierta manera relacionadas entre sí (y las cuales me veo obligado a sintetizar en exceso, pues describirlas con cierto detalle daría para más de un trabajo). Una de las argumentaciones está dentro del contexto de racionalidad y tiempo, y va en la dirección de contraponer PI con una teoría que premie el presente sobre el futuro. En el contexto de PI, que recordemos venía esencialmente definida por perseguir los resultados que

serían los mejores para ella misma, y que hagan que su vida marche, para ella misma, lo mejor posible, no tiene en principio sentido favorecer una elección en el presente que aunque nos resulte positiva ahora, nos vaya a causar peores resultados en el futuro. Sería una teoría que es neutral respecto al tiempo. Para Parfit, no estaría justificada esta preferencia, entre otras cosas por el hecho de que es imposible saber cuáles serán las disposiciones y deseos de la persona que seré en el futuro. Desde esta perspectiva, el defensor de esta teoría que prioriza el presente se defendería del seguidor de PI arguyendo que sería equivalente a su preferencia por sí mismo en contraposición a los demás: "si mi raciocinio es absurdo por preferir el ahora, también lo es el tuyo por preferir el "yo" sobre los demás". Al defensor de PI sólo le queda la defensa de que la diferencia es que el futuro será el presente para ti más adelante, pero que los demás nunca serán "yo".

Y es en esta dirección en la que Parfit desarrolla la otra argumentación en contra de PI, esta vez relacionada con la propia identidad personal. En esta ocasión, quiere hacer ver al defensor de PI que ni siquiera su sensación de identidad a lo largo del tiempo es tan real como pudiera imaginar, de manera que su preferencia por sí mismo sobre los demás no está tan justificada como podría pensarse. En un experimento mental relativamente conocido, Parfit nos plantea su transportador, capaz de copiar molécula a molécula nuestro cuerpo, trasportarlo a Marte, y reconstruirlo de nuevo allí. Con esto en mente, nos plantea la posibilidad (entre otras) de que haya una avería, y que al abrirse el transportador nos encontremos aún en la tierra. Sin embargo, al salir, vemos por un monitor que nuestra copia sí que ha llegado a Marte, lo único que ha fallado es la parte que se encarga de destruir cada molécula copiada del sujeto local. Si el operador de la máquina nos invitara a volvernos a introducir en ella para "destruirnos" indoloramente (como de hecho habría pasado en caso de funcionar bien), y pudiendo comprobar nosotros que nuestra copia exacta está efectivamente en Marte, ¿acaso deberíamos negarnos a entrar? Parecería que todos tendríamos una especie de intuición a no querer entrar a ser destruidos, pero lo cierto es que nuestra copia, que seguirá existiendo, tiene exactamente nuestros mismos deseos, ideas, proyectos, ama y es amado por las mismas personas... Para Parfit, este es el tipo de continuidad que importaría. Y sin embargo, a esa persona que está en Marte que observamos desde el monitor, sabemos que no siente el dolor o el placer que estamos sintiendo ahora, así como nosotros tampoco sentimos el suyo. Estamos conectados, pero no del modo en que el seguidor de PI intuye, estamos conectados de un modo mucho más impersonal y abierto.

A efectos prácticos, en la vida real, hay una diferencia física mayor entre el cerebro de la persona que se acuesta a dormir por la noche y el de la misma persona al despertarnos, que la

diferencia entre los cerebros copiados por la máquina. Existen saltos a nivel de esta continuidad de consciencia a diario que son mayores que los representados en el experimento mental del transportador, donde resulta evidente que la persona que está en Marte, aunque lo comparte todo, no es el mismo "receptor fenomenológico" que la persona que queda.

De alguna manera, Parfit quiere mostrarnos la incorrección de PI, en favor de unas teorías menos egoístas, acortando la distancia entre nosotros y los demás por medio de hacernos ver que hay más distancia de la que pensamos entre las distintas encarnaciones de uno mismo.

Lo cierto es que ninguna síntesis puede hacer en mi opinión justicia a la precisión y la belleza con la que Parfit desarrolla estos conceptos. Creo que, en cualquier caso, sólo por el intento de una síntesis puramente analítica de la negación del egoísmo, son ideas y argumentos que tienen un valor incalculable. Porque lo que nos viene a mostrar Parfit, con una solidez y convicción que ningún otro autor alcanza, es que en efecto la razón nos permite hacer realidad nuestros intentos de avance objetivo en el contexto de la moralidad, analizando con detalle cuáles son las verdades normativas irreducibles existentes en el contexto moral, y razonando cuidadosa y rigurosamente a partir de ellas de un modo que seamos capaz de sobrescribir nuestras intuiciones morales instintivas de un modo objetivo.

## Conclusiones

No pretende ser el objetivo final de este trabajo el de juzgar y/o analizar en detalle los resultados de las argumentaciones de Parfit, sino el de destacar las particularidades epistemológicas de las argumentaciones en sí mismas. Independientemente de la veracidad o no de sus conclusiones, creo que lo que de verdad es valioso es la naturaleza de las argumentaciones, el desarrollo y la defensa de una búsqueda formal y analítica de motivos y de razones para comportarnos de maneras que vayan, por un lado, más allá de ese hipotético egoísmo que en tantos ámbitos se da por hecho, y por otro, que justifiquen la intención de intentar superar las limitaciones normativas de la razón que la mayoría de investigaciones y estudios parecen insinuar en los últimos tiempos. Para esto, Parfit define una normatividad basada en razones, demostrándonos que existen verdades de carácter normativo independientes de cualquier subjetividad, y que será a partir de un razonamiento riguroso y formal a partir de éstas que podremos hablar de un avance moral objetivo, recuperando así el carácter normativo de la razón que buscábamos en un principio. Así pues, es precisamente este enfoque, descrito en el primer apartado de la tercera parte (*Racionalidad práctica y racionalidad epistémica en Parfit*), el que considero más satisfactorio para el objetivo inicial del trabajo y al que me remito como elemento central de la conclusión.

No se trata por tanto de negar el enfoque deontológico de Kant sólo porque éste se equivocara, entre otras cosas, en ignorar cualquier cuestión empírica en sus disquisiciones. Es probablemente cierto que Kant acabara usando la razón para racionalizar sus intuiciones en vez de llegar a la moralidad verdaderamente objetiva que buscaba, como le acusa Greene y a veces también el propio Parfit. Pero eso no nos impide volver a intentar hacer uso de la racionalidad con intenciones normativas, ahora que entendemos mejor nuestros modos de pensamiento a nivel empírico, y acabar llegando a unas conclusiones verdaderamente válidas, apoyados esta vez por estas verdades irreducibles normativas y trabajando de forma verdaderamente rigurosa y formal a partir de ellas. Si decíamos que Kant había sido el “abogado” definitivo, lo cierto es que opino que Parfit tiene herramientas y aptitudes para ser el “jinete” definitivo, que es de lo que se trata.

Creo que este enfoque cobra especial importancia ante la debilitación de la racionalidad como elemento distintivo del ser humano no sólo desde la perspectiva cultural de la visión posmoderna, sino también en un sentido más científico, ya que desde esta perspectiva se nos dice que somos principalmente elefante, eminentemente intuitivos y emocionales, y que nuestra parte racional no era en realidad más que una diminuta balsa en un inconsciente muy



distinto al imaginado por Freud; un inconsciente donde sólo hay automatismos ciegos, sin narrativa alguna, meramente puestos ahí por el proceso evolutivo. Parecería bajo esta narrativa que nuestra única opción es dejarnos llevar, que poco podemos hacer contra la que es nuestra verdadera naturaleza, sea el egoísmo, la violencia, el oscurantismo, o cualquier conducta a la que el ciego producto evolutivo nos impulse. Como decía, ante enfoques como estos, creo que posiciones y argumentos como los de Parfit suponen un soplo de esperanza muy necesario, pues nos incitan a sacar el máximo de la parte consciente y deliberada que hay nosotros, por pequeña que estemos descubriendo que pueda ser. Enfoques epistemológicos que nos muestran el poder de esta parte consciente y deliberada, del jinete pequeño pero hábil e inteligente, que encarna probablemente lo mejor de nosotros mismos, capaz de influir, desde ideas como las expresadas en *Razones y personas*, no sólo a cómo enfocamos nuestra racionalidad desde un punto instrumental, sino de plantearnos a un nivel profundo cuales son los objetivos últimos a los que apuntamos con esa racionalidad.

Así, las conclusiones no vendrían solamente a ser que el egoísmo y el interés personal no son los objetivos últimos que nos mueven, sino también el darnos cuenta de que somos capaces de analizar cuáles son estos objetivos que seguimos, evaluarlos y, si es necesario, cambiarlos, negando la cita de Schopenhauer con la que empezábamos: sí que podemos cambiar lo que deseamos, es de hecho lo que nos caracteriza; sabemos que podemos desear cosas mejores que otras y actuar en consecuencia, podemos influir estos deseos y disposiciones en base a unas razones de carácter normativo a las que podemos acceder por medio de la razón. Hacer uso de dicha razón en vez de a nuestros poderosos instintos será sin duda un constante y desigual combate, pero es sin duda un esfuerzo noble que bien merece la pena.

Autores como Parfit, y en general el enfoque analítico de las teorías morales, nos enseñan cómo podemos hacer uso de esa capacidad de raciocinio para el avance efectivo de la moralidad, para responder, de modo gradual pero objetivo, a la pregunta de cuál es la vida que debe ser vivida.

Parafraseando a Thomas Huxley:

*“Let us understand, once for all, that the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic progress, but combating it”.*

## Bibliografía

- Parfit, Derek. *Razones y personas*. Boadilla del Monte, Madrid: A. Machado Libros, 2004. Print.
- Simon, H. A. *Naturaleza Y Límites De La Razón Humana*. 1983, Reason and Human Affairs. Trans. Guerrero Tapia, Eduardo. México: F.C.E., 1989.
- Parfit, Derek. *On what matters. Vol 1*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Print.
- Parfit, Derek. *On what matters. Vol 2*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Print.
- Sidgwick, Henry. *The methods of ethics*. 7th ed. Chicago: University of Chicago Press, 1962. Print.
- Herbert A. Simon, *Rationality in Psychology and Economics*, The Journal of Business, Vol. 59, No. 4, Part 2: The Behavioral Foundations of Economic Theory (Oct., 1986), pp. S209-S224
- Amartya K. Sen , *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, Philosophy and Public Affairs, Vol. 6, No. 4 (Summer, 1977), pp. 317-344
- Kahneman, Daniel. *Thinking, fast and slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011. Print.
- Haidt, Jonathan. *The happiness hypothesis: finding modern truth in ancient wisdom*. New York: Basic Books, 2006. Print.
- Greene, Joshua David. *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, 2013.
- Damasio, Antonio R. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam, 1994.
- Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1966.
- Gomá, Javier. *Ejemplaridad Pública*. Madrid: Taurus, 2009.
- Gazzaniga, Michael S. *The Ethical Brain*. New York: Dana Press, 2005