

Sobre la percepción del mérito. Una posible respuesta a J. Greene y J. Cohen acerca de la neurociencia y el castigo

PAULA CASTELLI
Universidad de Buenos Aires

I 45

Resumen: En este trabajo discuto la afirmación hecha por J. Greene y J. Cohen de que el avance y, sobre todo, la difusión de las explicaciones neurocognitivas de la conducta humana tendrían como efecto, a largo plazo, la eliminación de las intuiciones libertarias del sentido común y, en consecuencia, de las intuiciones retribucionistas que se siguen de estas, dado que desaparecería toda consideración respecto del mérito. Argumento contra dos tesis que fundamentan su planteo (la operatividad de las intuiciones libertarias de sentido común y la posibilidad de modificarlas) y luego examino brevemente las consecuencias que se seguirían del abandono de las nociones de responsabilidad y mérito respecto de las motivaciones humanitarias que llevan a los mismos Greene y Cohen a abogar por el abandono del retribucionismo.

Palabras clave: libertad de la voluntad, retribucionismo, compatibilismo, determinismo neurocientífico.

***On the Perception of Merit.
A Possible Answer to J. Greene and J. Cohen
about Neuroscience and Punishment***

Abstract: In this paper I discuss J. Greene and J. Cohen's claim to the effect that the development of neurocognitive explanations of human behaviour and, above all, the diffusion of those explanations, would have as a consequence the disappearance, in the long term, both of our common sense libertarian intuitions and of the retributivist intuitions that follow from them, given that the practice of attributing merit itself would disappear. I argue against two theses that underlie his approach (the libertarian intuitions of common sense and the ability to modify them). Finally, I examine the consequences that would follow for Greene and Cohen's own humanitarian motivations for abandoning retributivism if we drop the notions of responsibility and merit.

Key-words: free will, retributivism, compatibilism, neuroscientific determinism.

46 |

Supongamos que el conocimiento de los procesos neuronales que están a la base de nuestras acciones comienza a socavar nuestras creencias de sentido común respecto de la libertad de la voluntad y la responsabilidad subjetiva. ¿Qué sucedería en ese caso con nuestras prácticas corrientes de atribución de responsabilidad y los consecuentes premios y castigos?

La idea de que las acciones humanas están determinadas por eventos que las anteceden ciertamente no es nueva, así como tampoco lo es que esto no convierte necesariamente al concepto de libertad y de responsabilidad moral en un sin sentido. Sin embargo, las fructíferas investigaciones en torno del funcionamiento del cerebro y las bases neurales de la acción humana han reactualizado esta cuestión en las últimas décadas. Investigaciones como las de Benjamin Libet (1985 y 1999) o, más recientemente Soon (2008), han mostrado evidencia, incluso muy gráfica, de que la consciencia de la elección de una acción es temporalmente posterior a que se haya desencadenado la actividad cerebral que lleva a la realización efectiva de tal acción. En el mismo sentido, psicólogos como Daniel Wegner (2002) o Patrick Haggard (2011) y neurocientíficos-filósofos como Sam Harris (2012) afirman, basándose en sus propios estudios empíricos, que la libertad de la voluntad, tal como la entendería el sentido común, no es más que una ilusión creada por mecanismos cerebrales.

El tipo de evidencia novedosa que presentan estas investigaciones pone en cuestión un tipo particular de concepción de la libertad de la voluntad, la que se conoce como libertad libertaria, y que es el tipo de concepción que está a la base

de una forma de entender la responsabilidad moral ligada a la noción de mérito. Ser moralmente responsable de una acción, en este sentido, implica que la acción está ligada al sujeto que actúa de tal modo que este *merece* ser destinatario de expresiones de reprobación o aprobación por lo realizado, por lo que la evidencia neurocientífica tendría, en principio, serias implicancias para las teorías de la pena y la justificación moral del castigo. Este es el contexto en el que Joshua Greene y Jonathan Cohen publicaron un artículo en 2004 que se ha vuelto centro de una interesante discusión neuroética acerca del modo en que el conocimiento del cerebro afectará la percepción social de la responsabilidad y el mérito, así como las prácticas mismas de castigo y los lineamientos generales de la ley penal. La tesis central de aquel artículo consiste en sostener, con gran optimismo, que si la neurociencia hace manifiesto a todos que las acciones de un sujeto no son más que la consecuencia necesaria de eventos neurales de los que la persona no tiene ningún registro, entonces no existe mérito alguno por la acción realizada, y las justificaciones del castigo de corte retribucionista dejarán de tener sustento. Según estos autores, la difusión masiva de estas evidencias que contradicen la existencia de la libertad de la voluntad en un sentido libertario modificará a mediano o largo plazo la percepción del mérito en las acciones humanas, con lo cual la idea misma de retribución por una acción se volverá absurda:

La nueva neurociencia socavará el sentido común de las personas, la concepción libertaria de la voluntad y los pensamientos retribucionistas que dependen de esta, los cuales hasta ahora han sido protegidos por la inaccesibilidad del pensamiento sofisticado acerca de la mente y su base neural. [...] Por lo tanto, con el rechazo de la concepción de sentido común del libre albedrío viene el rechazo del retribucionismo y un desplazamiento hacia un enfoque consecuencialista del castigo, es decir, uno destinado a promover el bienestar futuro en lugar de infligir lo merecido (Greene y Cohen 2004: 1776)

I 47

Mi intención en este trabajo es cuestionar que el determinismo neurocientífico, al que aparentemente nos llevarían los datos objetivos que aportan los nuevos conocimientos sobre el funcionamiento cerebral,¹ permita desembarazarnos de la noción de mérito y, con ella, del retribucionismo. Considero que una concepción compatibilista de la libertad humana es suficiente para dar cuenta de la nueva información con que contamos, y que no solo no nos obliga a abandonar una práctica básica en las sociedades humanas como es el juego de atribución de responsabilidad

¹ Si bien no existe en la comunidad neurocientífica un consenso pleno en torno a que pueda comprenderse la acción humana a partir de un modelo determinista, ni que el funcionamiento cerebral no implique el indeterminismo, excede las intenciones de este trabajo discutir acerca de esta cuestión, por lo que tomamos la postura de Greene y Cohen sobre este punto como aceptable en principio.

y mérito, sino que no es evidente que tal cosa sea siquiera posible sin modificar de modo radical la comprensión de lo humano, poniendo incluso en jaque las motivaciones humanitarias de los mismos autores.

Mi argumentación seguirá el siguiente recorrido: en la sección 1) reconstruiré el argumento que presentan Greene y Cohen en su artículo; en la sección 2) mostraré que es discutible, y sujeto a investigaciones empíricas, que las intuiciones de sentido común respecto de la libertad sean efectivamente libertarias e incompatibilistas, tal como creen Greene y Cohen; en la sección 3) sostendré que aun si lo fueran no es claro que el conocimiento teórico de la inexistencia de libertad, en el sentido libertario, sea suficiente para modificar la atribución de mérito; finalmente, en la sección 4) presentaré consideraciones que sugieren que aun si fuera posible modificar la creencia general de que los sujetos humanos tienen mérito por sus acciones, no es seguro que sea deseable hacerlo, en particular, porque esto quitaría sustento a las razones humanitarias que los mismos autores esgrimen contra el retribucionismo.

1. El argumento de J. Greene y J. Cohen

¿Cómo justificar moralmente el daño que se inflige a una persona con el fin de castigarla por su incumplimiento de una norma? ha sido una pregunta a la que gran cantidad de filósofos han tratado de dar respuesta desde hace mucho tiempo. Las respuestas que se han dado pueden ser clasificadas en dos vertientes muy conocidas: justificaciones retribucionistas y justificaciones consecuencialistas del castigo. Presentadas muy esquemáticamente, las justificaciones del castigo de corte consecuencialista se basan en que este solo es permisible como un instrumento para promover el bienestar social futuro (disuadiendo o incapacitando para futuras violaciones de la norma), mientras que quienes sostienen posiciones retribucionistas consideran que el objetivo principal del castigo es el dar a las personas *lo que se merecen* de acuerdo a las acciones que han realizado.² Pero el tipo de justificación que puede darse del castigo depende de la posición metafísica que se sostenga respecto de la libertad de la voluntad de los sujetos que actúan. De modo que ciertas combinaciones de las posturas referidas a una y otra cuestión se dan casi naturalmente, así como otras combinaciones parecen ser prácticamente

² Para una exposición ya clásica de ambas posturas, véase Rabossi 1976. Recientemente la compilación de Nadelhoffer 2013, *The Future of Punishment*, recoge artículos que sostienen tanto una como otra postura respecto de la justificación moral del castigo, tomando en cuenta, por otra parte, lo que las investigaciones en neurociencias han aportado a esta discusión.

imposibles.³ Así, para poder sostener que alguien merece tal o cual recompensa por sus actos parece, en principio, necesario tener una concepción libertaria acerca de la voluntad del agente, mientras que desde una concepción determinista, sea incompatible o compatible, la justificación del castigo solo podría fundarse sobre consideraciones consecuencialistas. El siguiente cuadro presenta un panorama esquemático de los modos en que ambos temas se entrecruzan.

	Incompatible		Compatible
	Libertario	Determinista duro	
Consecuencialista (el castigo se justifica por sus buenas consecuencias)		J. Greene y J. Cohen (2004) D. Pereboom (2013)	Justificación de la ley. Stephen Morse (2013)
Retribucionista (el castigo se justifica en que el que lo sufre lo merece)	Intuición moral de sentido común, según Greene y Cohen		

En función de esto es que Greene y Cohen (2004) consideran que el descubrimiento de los procesos neuronales que están a la base de las decisiones de los agentes y, en particular, su divulgación modificarán sustancialmente el modo en que se justifica la práctica del castigo e, incluso, el castigo en sí mismo, esto es, el tipo que castigos que se pueden considerar moralmente aceptables. Argumentan que en la actualidad, lo que subyace y, en última instancia, sostiene en el imaginario social a las leyes penales son las intuiciones libertarias e incompatibilistas propias del sentido común de los no filósofos⁴ y no una concepción más diluida de la libertad, como la que desde un marco compatible da sustento filosófico a la ley.⁵ Es decir, no alcanza con entender una acción realizada en forma voluntaria meramente como una acción de la cual el agente puede dar razones, sino que para poder dar sustento al mérito del sujeto es necesario pensar que su acción no ha sido determinada de ningún modo por hechos precedentes. Y es en este punto en el cual la evidencia neurocientífica, según Greene y Cohen, modificaría la cuestión. Consideran que la divulgación y popularización de los estudios en neurociencias incrementarán la

I 49

³ En particular, la combinación de determinismo duro y retribucionismo resulta la menos razonable, al menos intuitivamente.

⁴ Greene y Cohen 2004: 1776. “Argumentamos que el retribucionismo, a pesar de su inestable matrimonio con la filosofía compatible en la letra de la ley, en última instancia depende de una noción intuitiva libertaria de la libertad de la voluntad que resulta socavada por la ciencia.”

⁵ Véase Morse 2013.

tensión entre los principios compatibilistas en los que se fundan las leyes y las intuiciones libertarias, lo que, en última instancia, hará imposible sostener afirmaciones retribucionistas. La diferencia respecto de la eficacia que han tenido hasta ahora los argumentos filosóficos en favor del determinismo duro estaría dada por la fuerza predictiva y la “imagería” que provee la neurociencia:

Una cosa es negar que las decisiones humanas sean puramente mecánicas cuando tu oponente ofrece sólo argumentos filosóficos generales, y otra muy distinta mantener tu posición cuando tu oponente puede hacer predicciones detalladas acerca de cómo ese proceso mecánico funciona, junto con imágenes de las estructuras cerebrales implicadas y ecuaciones que describen sus funciones. (Greene y Cohen 2004: 1781)

Pero aún es necesario hacer evidente que una concepción compatibilista de la libertad, a la cual el determinismo no le causaría problema, no es suficiente para justificar el castigo en los términos en que las intuiciones morales del sentido común lo requieren, y para esto apelan a una viñeta. Se trata del caso de un tal Sr. Marioneta (Mr. Puppet) quien ha sido diseñado por un grupo de científicos de modo tal que, como efecto de su diseño genético y la planificación de su crianza, se ve implicado en un acto criminal, un asesinato. En el juicio que se le realiza, la defensa del Sr. Marioneta llama al científico que lo creó, quien señala que aquel ha sido muy cuidadosamente diseñado, se han seleccionado sus genes y todos los eventos significativos de su vida para que realice el acto por el cual está siendo juzgado, al punto que considera que desde el principio era posible predecir con un 95% de certeza que los hechos sucederían tales y como lo hicieron. El creador del Sr. Marioneta asegura ante el tribunal que, en consecuencia, el acusado no merece el crédito por lo que ha hecho.

Desde una postura compatibilista, como por ejemplo la de Stephen Morse (2013), para poder atribuir responsabilidad a alguien por sus actos lo único que necesitamos es que quien actúa lo haga en virtud de razones que sea capaz de dar. Esto es lo que caracteriza a una verdadera *acción*, de la cual alguien es responsable (es decir, por la que puede responder) y no meramente un evento con una causa antecedente. En la medida en que el criterio compatibilista tiene solo en cuenta el carácter racional de la acción, y ciertamente Mr. Puppet, como lo haría cualquier humano “normal”, actuó racionalmente en esa ocasión, para la ley y para el compatibilista Mr. Puppet es libre y moralmente responsable de su acción. A pesar de esto, Greene y Cohen sostienen que hay algo intuitivamente injusto en hacer a Mr. Puppet responsable por el asesinato. Afirman que

lo que la gente realmente quiere saber es si el acusado, y no alguna otra cosa, es responsable por el crimen, donde “alguna otra cosa” podría ser su cerebro, sus genes o su medio ambiente. [...] Mr. Puppet no debería ser considerado responsable porque fuerzas que están fuera de su control jugaron un rol determinante en la producción de su conducta. (Greene y Cohen 2004: 1780).

Esta diferencia entre la intuición moral y la justificación compatibilista de la ley, según estos autores, permite entrever que hay, a la base de la intuición, creencias dualistas y libertarias. De aquí se sigue el punto fuerte de su trabajo: dada esta conjunción de justificación compatibilista e intuición libertaria respecto de la ley, un mayor conocimiento del modo en que se explica la acción humana y, particularmente, herramientas mucho más persuasivas que los clásicos argumentos filosóficos, como serían las evidencias empíricas y observables aportadas por la neurociencia, con toda su batería de imágenes cerebrales, modificarían las intuiciones libertarias, dejando como única justificación aceptable a los ojos de todos la justificación consecuencialista del castigo. El efecto que tendría a largo plazo el avance y la difusión de las explicaciones neurocognitivas de la conducta humana sería la desaparición de las intuiciones libertarias del sentido común de la gente, y en consecuencia, de las intuiciones retribucionistas que se siguen de aquellas, dado que desaparecería toda consideración respecto del merecimiento.⁶

Mediante el argumento que acabamos de recorrer, los autores pretenden haber establecido las siguientes tres tesis:

- a) que la gente efectivamente tiene intuiciones libertarias e incompatibilistas;
- b) que estas intuiciones *pueden* ser modificadas como efecto de la divulgación de nuevos conocimientos sobre el funcionamiento neural; y
- c) que estas intuiciones *deben* ser modificadas como efecto de estos nuevos conocimientos.

Creo poder mostrar que las razones que aportan no son suficientes para aceptar estas tres afirmaciones.

I 51

2. ¿Cuáles son las intuiciones de sentido común sobre la libertad y la responsabilidad moral?

Muchos filósofos, al igual que Greene y Cohen, han dado por sentado que el sentido común de la gente que no se dedica a la filosofía implica posiciones libertarias e incompatibilistas (es decir, considerar que nuestras acciones no están determinadas y que si lo estuvieran no seríamos libres ni moralmente responsables por tales acciones).⁷ Sin embargo, se trata de una afirmación de

⁶ “La legitimidad de la ley misma depende de que refleje adecuadamente las intuiciones morales y los compromisos de la sociedad. Si la neurociencia puede cambiar estas intuiciones, entonces la neurociencia puede cambiar la ley.” (Greene y Cohen 2004: 1778).

⁷ Por ejemplo, Kane considera que “de ordinario la gente comienza siendo un incompatibilista natural...” (Kane 1999: 218). Pereboom 2001 lo nombra como “intuición incompatibilista”. Ekstrom 2002 afirma que “todos entramos en la discusión en torno a la libertad como “incompatibilistas

corte empírico y, en consecuencia, para determinar si tal afirmación es verdadera es necesario corroborar si efectivamente la mayor parte de la gente posee intuiciones de este tipo cuando se les pregunta sobre la libertad humana y la responsabilidad moral. Estudios empíricos de este tipo han sido llevados a cabo en la última década por varios filósofos, enrolados dentro de lo que se conoce como “filosofía experimental”, con la intención de testear intuiciones y conceptos de sentido común en epistemología, ética, teoría de la acción, etc.⁸ En esta línea, Eddy Nahmias junto a su grupo de investigación ha realizado estudios basados en encuestas realizadas a no filósofos, en los que se muestra que, mayoritariamente, no poseen intuiciones incompatibilistas cuando se los enfrenta a situaciones en las que se hace manifiesto un orden físico determinista y se les pregunta acerca de la libertad de acción, la responsabilidad moral que le cabe a un sujeto en tales circunstancias, y si merece reprobación o alabanza. Nahmias relevó en su estudio que estudiantes de pregrado, que no han recibido formación en discusiones sobre libre arbitrio, consideran que aun cuando la acción de un sujeto pueda ser predicha en base a hechos pasados y leyes de la naturaleza, reconocen que dicho sujeto lo hace libremente y es responsable moralmente por tal acción (véase Nahmias 2005).

Es interesante notar, por otra parte, que un estudio similar llevado a cabo por Shaun Nichols y Joshua Knobe (2007) parece mostrar, en principio, resultados contrapuestos a estos. En ese caso, la encuesta se realizaba preguntando su parecer acerca de un universo distinto al actual, un mundo posible paralelo, en el cual las acciones de un sujeto estaban ya determinadas. Las respuestas, referidas siempre a este universo alternativo, mostraron mayoritariamente posiciones incompatibilistas. Sin embargo, un trabajo posterior de Adina Roskies y Shaun Nichols (2008) permite compatibilizar ambos resultados, al mostrar que esta diferencia en las intuiciones está ligada con el carácter modal del caso presentado. Cuando los ejemplos son presentados como casos del mundo actual las respuestas son compatibilistas, mientras que cuando la viñeta presenta el caso como ocurriendo en un universo alternativo las respuestas son predominantemente incompatibilistas. ¿Por qué las intuiciones resultan distintas según si aquello sobre lo que juzgamos se da en nuestro mundo actual o en otro mundo posible pero no actual?

preteóricos”. Galen Strawson sostiene que el incompatibilismo libertario es la concepción sobre la libertad de la voluntad que “ordinariamente la mayor parte de la gente supone, irreflexivamente, que posee” (Strawson 1986: 30). También Smilansky 2001 cree que ordinariamente la gente está, implícita o explícitamente, comprometida con esta forma de incompatibilismo.

⁸ Para una introducción concisa a este campo en desarrollo, véase Nichols 2004 y Knobe y Nichols 2008.

3. ¿Puede nuestro conocimiento del funcionamiento cerebral modificar nuestras intuiciones?

Tal vez la clave para comprender esta disparidad de intuiciones se encuentre en la contraposición entre nuestro compromiso pragmático con una forma de vida y nuestro compromiso teórico o epistémico con la verdad. En un sentido semejante, Peter Strawson utilizaba en “Libertad y resentimiento” (1962) la distinción entre la actitud reactiva participativa y la actitud teórica respecto de las acciones de los otros. Decía allí:

Lo que es interesante por encima de todo es la tensión que existe en nosotros entre la actitud participativa y la actitud objetiva. Se siente uno tentado a decir que entre nuestra humanidad y nuestra inteligencia. [...] Lo que he denominado actitudes reactivas de participación son esencialmente reacciones humanas naturales ante la buena o la mala voluntad o ante la indiferencia de los demás, conforme se ponen de manifiesto en sus actitudes y reacciones. La pregunta que hemos de hacernos es: ¿qué efecto tendría, o habría de tener, sobre estas actitudes reactivas la aceptación de la verdad de una tesis general del determinismo? (Strawson 1962: 48)

¿Alcanza con tener un conocimiento teórico objetivo para que aquellas de nuestras intuiciones que entran en conflicto con este conocimiento cambien o modifiquen sus efectos prácticos? Coincido con Strawson en que la respuesta a esta pregunta ha de ser negativa.

I 53

Una objetividad sostenida en la actitud interpersonal, y el aislamiento humano que llevaría consigo, no parece ser algo de lo que seamos capaces los seres humanos, incluso aunque hubiese alguna verdad general que les sirviera de fundamento teórico. (Strawson 1962: 50)

Cuando los filósofos y los neurocientíficos investigan y discuten acerca de la existencia o no de voluntad libre, hacen afirmaciones de orden teórico, respecto de las cuales la cuestión central es determinar su verdad o falsedad. Pero ante la situación de tomar de modo consciente una decisión cada uno de nosotros se experimenta a sí mismo como decisor y es en virtud de esta creencia de primer orden que nos consideramos responsables por la decisión y merecedores de lo que de ella se siga. Sin embargo, la experiencia de decidir la realización de una acción no incluye la descripción de segundo orden de ese hecho como indeterminado, determinado por razones, determinado por causas, compatible o no con las leyes del mundo físico, etc. Incluso aquel que cree fervientemente (actitud objetiva/teórica) que sus acciones son plenamente determinadas y que esta determinación es incompatible con cualquier definición que demos de libertad, no deja por esto

de percibirse a sí mismo como agente a la hora de decidir cómo actuar (actitud práctica). Esa percepción básica, por ilusoria que sea, es básica y en tanto tal, puede ser explicada de diverso modo en el plano teórico, pero podría ser inmodificable en cuanto tal. Lo mismo sucede con los participantes de los estudios a los que Nahmias o Roskies preguntan acerca de la libertad, responsabilidad o mérito que poseerían los personajes de las viñetas. El individuo encuestado realiza una afirmación episódica respecto de una acción y tal juicio es distinto de la percepción que tiene de sí mismo en tanto agente.

Veamos dos casos que no pertenecen al ámbito de la moral en los que la situación es análoga, como prueba de que, en ciertos casos al menos, actuamos de acuerdo con creencias que sabemos falsas o ilusorias, desde un punto de vista teórico, pero que no obstante siguen teniendo efecto en nuestro obrar. Lo que nos lleva a afirmar que el conocimiento de cómo son las cosas “en realidad” puede ser una condición necesaria para que modifiquemos nuestras creencias pero no es condición suficiente.

El primer caso es el de la percepción de los colores. Sabemos, porque la óptica nos lo hizo saber hace ya varios siglos, que el carácter fenoménico de los colores⁹ no está en las cosas, donde lo único que hay son ciertas disposiciones a reflejar longitudes de onda diferentes. Es decir, los colores son ilusorios. El tono rojizo que vemos en el durazno no está en el durazno tal como nosotros lo percibimos. Sin embargo, esta ilusión nos resulta sumamente útil a la hora de elegir qué durazno comer, pues nos permite un conocimiento rápido (aunque no muy bien fundado) acerca de características no visibles de las cosas, de modo que ligadas a esta “percepción ilusoria” se siguen una gran cantidad de prácticas que están conectadas, en última instancia, con nuestra supervivencia.

El segundo caso es el del lector de Hume convencido, que luego de leer concienzudamente sus textos, considera que las relaciones causales no son *a priori* ni necesarias, y que no tiene motivos para creer que los eventos están conectados necesariamente entre sí pero, no obstante, continúa comportándose en su vida diaria sin ningún temor a que el mundo se disgregue o modifique sus regularidades. Pues, tal como el mismo Hume notó, la naturaleza tiene preeminencia sobre la razón. Los resultados del estudio llevado adelante por Nichols y Knobe (2007) van en este mismo sentido, al mostrar que la gente tiene una teoría incompatibilista sobre la responsabilidad moral implícita en ciertos contextos, pero que posee también mecanismos psicológicos que pueden llevarla a realizar juicios compatibilistas en otros contextos. A partir de los datos obtenidos en su investigación afirman que

⁹ En lo que sigue, cuando hablo de colores me refiero a su carácter fenoménico y no a su carácter disposicional.

las respuestas de la gente a preguntas acerca de la responsabilidad moral pueden variar fuertemente dependiendo del modo en que la pregunta es formulada. Cuando las preguntas refieren a un tipo de cognición más abstracta o teórica las respuestas de la gente son marcadamente incompatibilistas. Pero cuando las preguntas dan lugar a emociones, las respuestas son mucho más compatibilistas. Los humanos tendríamos una teoría incompatibilista pero un corazón compatibilista. (Nichols y Knobe 2007: 664)¹⁰

Quienes, como Greene y Cohen de modo optimista, o Smilansky (2001) con pesimismo, creen que el conocimiento acerca del funcionamiento cerebral será suficiente para modificar por sí mismo las intuiciones humanas acerca de la libertad de la voluntad, la responsabilidad moral o el mérito, no toman en cuenta la fuerza que ejerce sobre nosotros esa misma naturaleza que describen. Las intuiciones de este tipo son, desde un punto de vista pragmático, ilusiones sumamente eficientes y abandonar ese mecanismo “automático” para pasar a un “control manual” racional y desengañado es, desde todo punto de vista, muy costoso.

4. ¿Deberíamos cambiar nuestras creencias sobre el mérito por la evidencia neurocientífica?

Supongamos ahora que todos los argumentos dados hasta aquí no son procedentes. Las creencias básicas de los humanos son de orden libertario/dualista y son modificables gracias a las nuevas evidencias aportadas por la neurociencia. Supongamos además que la predicción que hacen Greene y Cohen es acertada y con la difusión de los descubrimientos neurocientíficos se dará un abandono gradual pero irrefrenable de las creencias retribucionistas en el común de la gente. ¿Debemos, por amor a la verdad, abandonar esas creencias que la neurociencia nos revela como ilusorias? ¿Nos lleva esto a una situación que podemos considerar éticamente mejor? ¿O meramente estamos eliminando una dimensión del mundo humano que no es reducible a consideraciones epistémicas? Un serio problema que veo aquí es que esa ilusión que estaríamos abandonando es una a la que, sin embargo, tendremos que recurrir para comprender la motivación humanitaria que lleva a Greene y Cohen a rechazar las justificaciones retribucionistas del castigo, pues ven en estas el peligro de penas que impliquen una *innmerecida crueldad*. Me pregunto cómo debemos entender la idea de trato humanitario en las últimas líneas de su artículo, donde se dice:

I 55

¹⁰ Si esto es así, resultan infundados los temores de Smilansky 2001 respecto de que el conocimiento generalizado de que nuestras acciones están determinadas por hechos antecedentes y leyes de la naturaleza puede llevar a una suerte de “pereza moral” o “quietismo”.

En este momento, la ley trata con firmeza pero con misericordia a los individuos cuyo comportamiento es obviamente producto de fuerzas que, en última instancia, están fuera de su control. Algún día, la ley tratará a todos los criminales convictos de este modo. Esto es, humanamente. (Greene y Cohen 2004: 1784)

Parece haber cierta incompatibilidad entre las motivaciones de los autores que, para usar una terminología strawsoniana, resultan ser fruto de la actitud participativa, y el argumento central de su artículo, que propone abandonar tal actitud en virtud de que no se condice con los descubrimientos de la ciencia (actitud objetiva). Si son exitosos en su argumento estarían entonces socavando la base de aquello mismo que los motiva.

Ciertamente muchos deterministas duros ven en el desengaño respecto del dualismo libertario que producirían los nuevos conocimientos sobre el funcionamiento del cerebro la esperanza de abandonar prácticas de castigo truculentas e inhumanas (véase Pereboom 2013; Corrado 2013; Greene y Cohen 2004). Pues es cierto que si el castigo se piensa como la merecida retribución por la ofensa producida, puede eventualmente convertirse en una forma cruel de venganza. Comparto plenamente con estos autores que el castigo no debe ser nunca inhumano y no debe tampoco ser entendido como retribución por el acto cometido. Sin embargo, creo que la esperanza puesta en el “desengaño” respecto de la verdadera naturaleza de las acciones humanas no solo no aporta nada en favor del humanitarismo, sino que incluso juega en su contra. Pues perdemos una razón de peso para oponer al retribucionismo si no podemos afirmar que los seres humanos merecen ser tratados como tales, donde “como tales” implica algún tipo de diferencia respecto del modo en que nos permitimos tratar a otras entidades naturales como las bacterias o las cucarachas. ¿Qué es trato humanitario si hemos perdido uno de los criterios centrales que permiten diferenciarlo de una mera entidad biológica? ¿Qué nos impediría, por ejemplo, considerar que eventualmente el mejor modo de evitar la comisión de un delito sea la eliminación de su causa, así como evitamos una enfermedad eliminando la bacteria que la produce?¹¹

Notemos que el punto que Greene y Cohen quieren hacer surge de considerar que las intuiciones de sentido común respecto de la responsabilidad moral y el mérito serán modificadas por la divulgación de conocimientos neurocientíficos. Podría sostenerse, como Greene y Cohen hacen hacia el final de su artículo (haciendo una analogía entre el caso del retribucionismo y la percepción del espacio como euclidiano aunque la física moderna indique lo contrario) que, aunque en la vida cotidiana las ilusiones que la ciencia desenmascara sigan percibiéndose “como verídicas”, cuando pretendemos ir más allá del ámbito cotidiano,

¹¹ Le agradezco a Abel Wajnerman por sugerir esta analogía.

por ejemplo cuando entramos en el plano de las políticas estatales respecto de la justicia penal, esas ilusiones deben ser descartadas para operar con creencias fundadas en conocimientos científicos. El caso de la administración de la justicia penal debería regirse por lo que la ciencia muestra como verdadero y no por las ilusiones útiles en la vida cotidiana, por lo cual las evidencias de la neurociencia deberían modificar la ley penal. Sin embargo, el argumento aquí parece ser muy distinto del que originariamente se planteaba en el artículo (y que retoman en su conclusión) pues si las intuiciones morales de la gente de a pie no se modifican, no dejarán de percibir a los humanos como agentes libres y responsables de sus actos, por más que la ciencia muestre lo contrario, y la modificación de la ley penal resultará tan contraintuitiva como nos sigue resultando, por ejemplo, la física postnewtoniana, pero con la complicación adicional de que esto implicaría suspender toda actitud emotiva (o reactiva) respecto de los otros sujetos humanos. Esto podría implicar dejar de percibirlos precisamente como sujetos humanos, lo que no es una dificultad cuando se trata de explicar el comportamiento de las galaxias o los planetas, pero sí cuando pretendemos el reconocimiento del otro como otro.

5. Consideraciones finales

Conocer más acerca del funcionamiento del cerebro humano seguramente permita mejorar la vida humana en muchos sentidos. Sin embargo, dado que el juego de descubrir verdades respecto del mundo no es el único juego al que jugamos los humanos, no todas nuestras prácticas pueden o deben ser modificadas por el puro conocimiento respecto de cómo es el mundo. El juego del reconocimiento por el cual reconocemos a alguien como un semejante, responsable y merecedor de censura o alabanza por sus acciones, no parece ser equivalente al juego de conocer las determinaciones que llevan a la realización de una acción. En tal sentido, la verdad del determinismo no tiene por qué implicar la eliminación de la práctica social de atribuir responsabilidad moral y merecimiento. Pero no solo eso, sino que si efectivamente, una cosa implicara la otra, lo que se estaría eliminando es el reconocimiento mismo del otro como sujeto humano, con lo cual cambiaría no solo el modo de entender la ley penal sino el modo de entender la vida humana.¹²

I 57

¹² Una versión previa de este trabajo fue presentada en el II Simposio de Neuroética “Cuestiones éticas y sociales planteadas por el conocimiento del cerebro” CIF- Universidad Di Tella, Buenos Aires, 1 y 2 de diciembre de 2014.

Agradezco los comentarios y sugerencias a esta versión del trabajo hechas por Arleen Salles, Abel Wajnerman y Ezequiel Zerbudis.

BIBLIOGRAFÍA

- Corrado, M. L.** (2013), "Why Do We Resist Hard Incompatibilism? Thoughts on Freedom and Punishment", en Nadelhoffer (2013: 79-104).
- Ekstrom, L. W.** (2002), "Libertarianism and Frankfurt-style cases", en Kane (2002: 309-322).
- Greene, J. y Cohen, J.** (2004), "For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything", *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B*, 359: 1775-1785.
- Haggard, P.** (2011), "Decision Time for Free Will", *Neuron*, 69: 404-406.
- Harris, S.** (2012), *Free Will* (New York: Free Press).
- Kane, R.** (1999), "Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism", *Journal of Philosophy*, 96: 217-240.
- Kane, R.** (2002) (comp.), *The Oxford Handbook of Free Will* (New York: Oxford University Press).
- Kaposy, C.** (2010), "The Supposed Obligation to Change One's Beliefs About Ethics Because of Discoveries in Neuroscience", *AJOB Neuroscience*, 1: 23-30.
- Knobe, J.** (2003), "Intentional Action in Folk Psychology: An Experimental Investigation", *Philosophical Psychology*, 16: 309-324.
- Knobe J. y Nichols, S.** (2008) (comps.), *Experimental Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).
- Libet, B.** (1985), "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action", *Behavioral and Brain Sciences*, 8: 529-566.
- Libet, B.** (1999), "Do You Have Free Will", *Journal of Consciousness Studies*, 6: 47-57.
- Morse, S.** (2013), "Compatibilist Criminal Law" en Nadelhoffer (2013: 107-132).
- Nadelhoffer, T.** (2013), *The Future of Punishment* (Oxford: Oxford University Press).
- Nahmias, E. et al.** (2005), "Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility", *Philosophical Psychology*, 18: 561-584.
- Nichols, S.** (2004), "The Folk Psychology of Free Will: Fits and Starts", *Mind and Language*, 19: 473-502.
- Nichols, S. y Knobe, J.** (2007), "Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions", *Noûs*, 41: 663-685.
- Pereboom, D.** (2001), *Living without Free Will* (New York: Cambridge University Press).
- Pereboom, D.** (2013), "Free Will Skepticism and Criminal Punishment" en Nadelhoffer (2013: 49-78).
- Rabossi, E.** (1976), *La justificación moral del castigo*, Buenos Aires, Astrea.
- Roskies, A. y Nichols, S.** (2008), "Bringing Moral Responsibility down to Earth", *The Journal of Philosophy*, 105: 371-388.
- Smilansky, S.** (2001), "Free Will: From Nature to Illusion", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101: 71-95.
- Soon, C. S. et al.** (2008), "Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain", *Nature Neuroscience*, 11: 543-545.
- Strawson, G.** (1986), *Freedom and Belief* (Oxford: Oxford University Press).
- Strawson, P.** (1962), "Freedom and Resentment", en Watson (1982: 59-80).
- Watson, G.** (1982) (ed.), *Free Will* (Oxford: Oxford University Press).
- Wegner, D.** (2002), *The Illusion of Conscious Will* (Cambridge: The MIT Press).

Recibido: 09-2015; aceptado: 12-2015