

PERSPECTIVA DE SEGUNDA PERSONA Y RACIONALIDAD EN LAS DECISIONES MORALES. EVIDENCIA CIENTÍFICA Y LÍMITES DEL EMOTIVISMO

Second-Person Perspective and Rationality in moral decisions. Scientific Evidence and the limites of Emotivism

Juan LARRAÍN

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
jlarrain@bio.puc.cl

Juan Francisco FRANCK

UNIVERSIDAD AUSTRAL (ARGENTINA)
jfranck@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-7480-0188

Resumen: El artículo examina el emotivismo moral siguiendo dos líneas argumentales. La primera considera su presunto apoyo en los resultados de las ciencias cognitivas, mostrando que caben interpretaciones contrapuestas de esa evidencia. La segunda explora la perspectiva de segunda persona en nuestras decisiones éticas. Del análisis se desprende la importancia fundamental de la racionalidad tanto para el reconocimiento de la otra persona como para la formación del juicio ético. El trabajo concluye que, aunque las emociones son necesarias, no son suficientes para la formación del juicio ético, señalando la necesidad de la razón.

Palabras clave: Emotivismo moral, perspectiva de segunda persona, racionalidad ética, ciencias cognitivas.

Abstract: The article examines moral emotivism following two lines of argument. The first one considers its alleged support by the results of the cognitive sciences, showing that opposite interpretations of the same evidence are possible. The second one explores the second-person perspective in our ethical decisions. From the analysis we can conclude the fundamental importance of rationality both for the recognition of the other person and for the formation of the ethical judgement. The paper concludes that, even though emotions are necessary, they are not sufficient for the formation of an ethical judgement, underlining that rationality is needed.

Keywords: Moral emotivism, second-person perspective, ethical rationality, cognitive science.

1. Introducción

El emotivismo moral propone que los juicios y acciones morales no se derivan de la razón, sino más bien son una consecuencia de nuestras emociones. Una cierta interpretación de las evidencias empíricas provenientes de las ciencias cognitivas apoya fuertemente esta postura. Sin embargo, aunque es claro que las emociones juegan un papel fundamental en nuestros juicios y acciones morales, no parecen ser suficientes, ya que la razón se requiere para tomar una decisión ética. Por otra parte, una adecuada consideración de la otra persona parece estar en la fundación misma de la vida moral, por lo cual la filosofía moral y las decisiones éticas deben contemplar desde el inicio la perspectiva de segunda persona. El objetivo de este ensayo es realizar un análisis crítico respecto de la importancia de las emociones en la formación de nuestros juicios y acciones morales. Esto se hará de dos maneras: mediante una revisión de las interpretaciones de los resultados de las ciencias cognitivas, y con una propuesta sobre el papel de la razón en la perspectiva de segunda persona. Primero se describirá brevemente qué se entiende por emotivismo moral, haciendo referencia a las posturas de Hume y Ayer, y se resumirá lo que

indican las ciencias cognitivas sobre el papel de las emociones en nuestras decisiones y acciones éticas. Luego se discutirán interpretaciones alternativas de las evidencias de las neurociencias, citando para ello el trabajo de Mario de Caro. En la tercera parte se definirá la perspectiva de segunda persona, y en base a la propuesta de Stephen Darwall se defenderá la importancia de esta perspectiva para el desarrollo de nuestros juicios y acciones morales. Finalmente se entregarán argumentos preliminares de por qué la razón se requiere para la perspectiva de segunda persona. En conclusión, se coloca en perspectiva la importancia de las emociones en nuestras decisiones éticas. Estas, aunque se reconocen como muy necesarias para dicho proceso, no son suficientes, reforzándose la importancia de la razón en la formación de los juicios éticos.

2. Emotivismo moral

Para contextualizar la tesis que se quiere defender en esta sección se hará un muy breve resumen de lo que se entiende por emotivismo moral, y el apoyo que recibe de las ciencias cognitivas.

2.1. La mirada desde la metaética

Un elemento central en la discusión sobre la moral es entender cómo formamos nuestros juicios éticos, y si estos corresponden o no a hechos y realidades objetivas e independientes de las personas. Al respecto se distinguen dos grandes posturas: el cognitivismo y el no-cognitivismo.¹ Para el cognitivismo moral las afirmaciones morales son verdaderas o falsas, y expresan estados mentales o creencias mediados por la razón. Por el contrario, las posturas no-cognitivistias sostienen que cuando las personas

1) Mark van Roojen, "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism", en The Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward N. Zalta (2018). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>

hacen afirmaciones éticas, manifiestan en realidad actitudes no-cognitivas, como deseos, sentimientos, aprobaciones o desaprobaciones. Por lo tanto, las afirmaciones éticas no corresponderían a enunciados descriptivos, y no tendrían condiciones de verdad ni serían aptas de ser declaradas verdaderas o falsas.² De esta forma el no-cognitivismo se opone a la existencia de una realidad moral a la que pueda accederse mediante procesos cognitivos; por el contrario, sostiene que nuestros juicios y comportamientos éticos serían una proyección de nuestras actitudes internas, apoyando una postura relativista.

El emotivismo moral es una forma de no-cognitivismo que sostiene que las afirmaciones morales expresan emociones y sentimientos que reflejan actitudes no-cognitivas de aprobación o desaprobación.³ Se reconoce a David Hume como el principal impulsor del emotivismo moral. En su libro *Tratado de la naturaleza humana* Hume argumenta a favor de la idea de que los juicios morales no son racionales, sino fruto de las emociones y los sentimientos. Discutiendo sobre las reacciones frente a un asesinato intencional nos dice que al examinarlo desde todo punto de vista “lo único que encontraréis serán ciertas pasiones, motivos, voliciones y pensamientos... Mientras os dedicáis a considerar el objeto, el vicio se os escapará completamente. Nunca podréis descubrirlo hasta que dirijáis la reflexión a vuestro propio pecho y encontréis allí un sentimiento de desaprobación que en vosotros se levanta contra esa acción”.⁴ Esta postura no-cognitiva sostiene por tanto que los juicios morales no pueden considerarse objetivos ni universales, ya que dependerán de las emociones de cada persona, y no del objeto en sí, dando sustento a una visión relativista de la moral. Para Hume, los sentimientos morales aparecen

2) Michael Ridge, “Non-cognitivism”, en *The International Encyclopedia of Ethics*, ed. Hugh LaFollette (Malden: Wiley-Blackwell, 2013), 3610–3625.

3) Matthew Chrisman, “Emotivism”, en *The International Encyclopedia of Ethics*, 1600–1606.

4) David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid: Tecnos, 2005), 632-633.

siempre que observamos un objeto ético, y la existencia de estos sentimientos ocupa el lugar de una creencia moral. Los juicios éticos no serían acerca de hechos, sino juicios de valor correspondientes a la expresión de nuestros sentimientos: aquellos positivos corresponderían a una aprobación y los negativos a una desaprobación, limitándose la razón a registrar esos sentimientos.⁵

En su versión más reciente, en particular durante la primera mitad del siglo XX, el emotivismo fue desarrollado principalmente por A.J. Ayer quien consideró que un argumento tiene significado solamente si puede comprobarse analítica o empíricamente; esto le llevó a desarrollar su propuesta del emotivismo ético.⁶ Para Ayer los argumentos éticos no tienen sentido lógico ni empírico, pero sí tienen significado emotivo, lo que se conoce como la mirada del *buuu* o *huuurra* (de los términos en inglés *boo*, y *hooray*). Decir “buuu para la cacería de zorros”, sería mejor que decir “estoy en desacuerdo con la cacería de zorros”, cuando uno quiere hacer ver que “la cacería de zorros es errada”. La primera forma directamente habla de la actitud del agente, y no es susceptible de ser validada o falsificada. No así la versión “estoy en desacuerdo con la cacería de zorros” que expresa una creencia y sí podría ser verificada o falsificada.⁷ Esta postura del emotivismo hoy tiene poco apoyo, y el no-cognitivism se ve más bien reflejado en posturas como el prescriptivismo y el cuasi-realismo.⁸

2.2. Evidencias desde la teoría de la evolución y las neurociencias

La omnipresencia de la teoría evolutiva de Darwin ha llevado a plantear que nuestros comportamientos morales corresponden a adaptaciones

5) Joaquín García-Huidobro, *El anillo de Gíges* (Madrid, Rialp, 2013), 52-57.

6) Alfred Jules Ayer, *Language, Truth, and Logic* (New York: Dover Publications, 1936).

7) Ridge, “Non-cognitivism”.

8) Chrisman, “Emotivism”.

biológicas fruto de un proceso evolutivo gobernado por las mismas reglas que han permitido la evolución fisiológica, esto es por la selección natural de aquellas variaciones que aparecen de forma aleatoria y que proveen una ventaja reproductiva y de supervivencia. Respecto del tipo de ventajas que podrían proveer las adaptaciones que tienen relación con los comportamientos éticos, para algunos serían simples subproductos no esperados de la evolución de nuestros sistemas cognitivos, mientras que otros plantean que promoverían la cohesión social y la cooperación aportando una ventaja grupal.⁹ Por su parte, el naturalismo ético considera que las conductas éticas son una consecuencia de nuestras emociones, que hemos heredado de nuestros ancestros animales no humanos, reduciendo lo moral a aspectos biológicos y dejando de lado la razón, y dando así sustento a la gradualidad y continuidad que sostiene la teoría de la evolución. El mismo Darwin, influenciado por el emotivismo moral de Hume, y el concepto de que las ideas no son más que copias de las sensaciones, defiende la importancia de las emociones en nuestras decisiones, y ve en la moral humana un continuo ontológico con las conductas animales¹⁰. Sin embargo, su propuesta ha sido considerada como un naturalismo ético moderado, ya que concede que los altos estándares morales del ser humano, en particular lo que dice relación con los contenidos de los juicios éticos, no pueden explicarse sólo por el proceso evolutivo, sino que cabe un cierto rol a la cultura.¹¹

El desarrollo de las ciencias cognitivas da continuidad y respaldo a lo enunciado por las interpretaciones de la teoría evolutiva en relación al

9) William FitzPatrick, "Morality and Evolutionary Biology", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (2021), §§ 3-4. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/morality-biology/>

10) Charles Darwin, *The Descent of man and Selection in Relation to Sex*, [1871] en *Great Books of the Western World*, R. Maynard Hutchins y W. Benton (eds.) (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1980, 23rd ed.), 287.

11) Mariano Asla, *La Gramática Moral Universal: ¿Una aproximación cognitivista a la ley natural?* (Pamplona: Eunsa, 2016), 35-41.

comportamiento ético, y entrega información experimental para entender el comportamiento ético, de forma de poder entender el posible rol de las emociones y así distinguir entre las visiones cognitivistas y no-cognitivistas. Como indica Joshua Greene: "Entender cómo construimos nuestros juicios morales puede ayudar a determinar si nuestros juicios son percepciones de verdades externas, o son proyecciones de nuestras actitudes internas".¹² La evidencia empírica ha sido interpretada en favor de un papel central de las emociones en la formación de nuestros juicios éticos. El trabajo de Antonio Damasio analizando pacientes con daño a las regiones ventrales y mediales del lóbulo frontal muestra que ellos tienen problemas emocionales, pero no cognitivos, a la vez que presentan dificultades en la toma de decisiones y muestran una propensión a tener comportamientos éticos inadecuados.¹³

Jonathan Haidt ha propuesto el *modelo de intuiciones sociales*, que sugiere que nuestras decisiones éticas se fundarían inicialmente en intuiciones basadas en emociones, y que en caso de ser necesario construimos explicaciones y razones *a posteriori* o lo que se denomina como racionalización *post hoc*. El juicio ético sería similar a un juicio estético: comenzando con una intuición inmediata influenciada por lo afectivo, que no requiere esfuerzo consciente, y que viene con una carga afectiva de ser bueno o malo. El razonamiento moral operaría para generar explicaciones posteriores, y especialmente con el objetivo de lograr una validación social.¹⁴ Por su lado, Greene considera que el papel de la razón y de las emociones es diferente según el tipo de juicios morales que se realizan. Las emociones tendrían un rol central en argumentos morales de tipo

12) Joshua D. Greene, "From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology", *Nature Review Neuroscience* 4 (2003): 847-850.

13) Antonio Damasio, *El error de Descartes* (Barcelona: Planeta, 2018).

14) Jonathan Haidt, "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgement", *Psychological Review* 108 (2001): 814-834.

deontológico, pero no en aquellos de tipo consecuencialista en los que la razón tendría un papel principal.¹⁵ La psicología evolutiva sugiere que nuestro cerebro estaría cableado de esa forma, ya que la selección natural favorecería aquellos comportamientos altruistas cuando hay contacto cara a cara.¹⁶

Es muy importante dejar en claro que las emociones son de gran importancia en nuestras conductas morales y éticas, para lo cual deben estar adecuadamente integradas al carácter. Los afectos nos ponen en contacto con el mundo, pero no tiene la capacidad de distinguir o jerarquizar valores, es decir las emociones son necesarias, pero no suficientes para formar los juicios éticos. Para llegar a una respuesta justa se requiere que los afectos estén ordenados e informados por la imparcialidad y objetividad de la razón.¹⁷

Teniendo en consideración que hay argumentos filosóficos en favor del emotivismo moral y evidencias científicas interpretadas en ese mismo sentido, este ensayo tiene como objetivo realizar un análisis crítico sobre la importancia relativa de las emociones respecto de la razón en la formación de nuestros juicios y acciones éticas. Considerando lo indicado en el párrafo anterior, el objetivo es entregar argumentos que puedan colocar a la razón en su justa dimensión y jerarquía respecto de las emociones, pero en ningún caso se pretende eliminar o dejar a las emociones fuera del proceso de formación de los juicios éticos. Para esto se desarrollarán dos líneas argumentales: primero se hará una revisión de las interpretaciones de los resultados de las ciencias cognitivas, y en segundo lugar se hará una

15) Joshua D. Greene, "The secret joke of Kant's soul", en *Moral psychology: The neuroscience of morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. Volume 3, ed. Walter Sinnott-Armstrong (Cambridge: The MIT Press, 2008), 35-79.

16) Greene, "From neural 'is' to moral 'ought'".

17) M. Alejandra Carrasco, "Sentimientos morales y educación afectiva. El dilema de un bombero", en *Manual de Ética Aplicada: de la Teoría a la Práctica*, eds. Luca Valera y M. Alejandra Carrasco (Santiago: Edicions UC, 2021), 107-118.

propuesta en favor del papel esencial de la razón y de la perspectiva de segunda persona (PSP).

3. Interpretaciones alternativas de los resultados de las ciencias cognitivas

La contribución de un análisis bajo el marco conceptual de la teoría de la evolución y de las ciencias cognitivas ha permitido enriquecer nuestro entendimiento de cómo generamos los juicios éticos, y de los comportamientos que se derivan de ellos. Sin embargo, es esencial integrar esa visión con el papel de la razón. Por una parte, es fundamental distinguir entre la capacidad para generar juicios éticos y los contenidos particulares de estos juicios. Lo primero podría estar fuertemente influido por nuestras herencias evolutivas y por lo emocional, pero no así lo segundo que tendría más que ver con el sentido normativo. Las emociones serán relevantes si contribuyen a formar juicios éticos, que serían en gran medida consecuencia de un conocimiento moral, no de un simple condicionamiento de nuestra herencia biológica-emotiva.¹⁸ Es por tanto muy relevante cuando analizamos los juicios morales no sólo quedarnos en qué los podría causar (ej. emociones), sino en cuáles son las razones que llevan a ese juicio ético, al igual que hacemos al juzgar un argumento científico o filosófico.¹⁹

Para ponderar de manera adecuada la relación y el rol de la razón y las emociones en nuestros juicios y comportamientos éticos es clave realizar un análisis crítico de los resultados que provienen de la teoría de la evolución y de las ciencias cognitivas, poniendo particular atención a la forma de interpretar las evidencias empíricas provenientes de las ciencias cognitivas. Para ejemplificar este punto nos enfocaremos en el trabajo de

18) FitzPatrick, "Morality and Evolutionary Biology", 6-7.

19) *Ibid.*, 23.

Chapman y colaboradores, que estudian la relación entre las reacciones de asco y las decisiones éticas,²⁰ seguido de una descripción de la visión crítica de Mario De Caro respecto de las interpretaciones ahí propuestas.²¹ Finalmente plantaremos una reflexión general sobre la interpretación de los resultados en las ciencias empíricas y sobre el estatuto epistemológico de las ciencias cognitivas.

3.1. Un ejemplo de interpretaciones alternativas a los resultados de las ciencias cognitivas

Usaremos como ejemplo de análisis el trabajo de Chapman y sus colaboradores, que compara las respuestas que produce la exposición a situaciones que generan una reacción de asco –como las producidas por los malos sabores (ej. líquidos muy salados o amargos), la observación de fotografías que indican suciedad, o agentes que causan enfermedades (ej. presencia de heces, heridas o insectos)– con la reacción que produce una situación poco ética de un trato económico injusto (ej. el juego del ultimátum). Para ello miden el efecto de la exposición a dichas situaciones sobre la actividad motora facial y la auto-percepción que tienen los sujetos sobre dichas experiencias. Compararemos la interpretación que hacen ellos mismos de sus resultados con la visión alternativa de Mario De Caro.

Chapman y colaboradores observaron que la actividad muscular facial aumenta y se correlaciona con el auto-reporte de una experiencia subjetiva de desagrado, de igual manera frente a los tres tipos de situaciones, concluyendo que la inmoralidad produce la misma reacción que diversas situaciones de asco. Más aún, en el caso de la experiencia poco ética, la

20) H. A. Chapman, D. A. Kim, J. M. Susskind y A. K. Anderson, "In bad taste: Evidence for the oral origins of moral disgusts", *Science* 323 (2009): 1222-1226.

21) Mario de Caro, "Is moral emotivism supported by evolutionary psychology?", en *Moral Behavior and free will: a neurobiological and philosophical approach*, eds. Juan José Sanguinetti, Ariberto Acerbi y José Ángel Lombo (Roma: IF Press, 2010), 111-124.

expresión facial y el sentimiento de desagrado se correlacionarían con lo que los autores consideran como una decisión y acción moral, en este caso, con la propensión del individuo a rechazar la oferta económica que ha recibido. Por lo tanto interpretan que “aunque estas correlaciones no permiten establecer una relación causal entre la emocionalidad y la toma de decisiones, sí sugieren que las emociones provocadas por la injusticia, en particular el disgusto, son relevantes para las decisiones conductuales subsecuentes”.²² Además, plantean que este impulso de rechazo a situaciones desagradables habría sido “co-optado y expandido para rechazar estímulos ofensivos en el dominio social”,²³ apoyando que la cognición moral se sustentaría primariamente en sistemas afectivos evolucionados tempranamente y no en las funciones cognitivas superiores propias de los humanos.

De Caro discrepa de estas interpretaciones y propone que las condiciones biológicas proveen una plataforma que gatilla el comportamiento ético o no ético, pero en ningún caso nuestras prácticas y nuestros juicios éticos se explicarían sólo por su carácter biológico-emotivo. Para sustentar esta postura propone el siguiente ejemplo. Dos individuos se ven enfrentados a una misma situación moral extrema, en que un juez ha autorizado que se deje de entregar medidas terapéuticas a una persona que lleva 15 años en coma profundo, lo que producirá su muerte. Cada individuo tiene una postura diferente: uno de ellos ve la medida del juez como un asesinato y un acto moral repugnante, mientras que el otro la considera un acto moral adecuado.²⁴ Basado en los experimentos de Chapman sólo el primer individuo tendría una reacción de asco, y desconocemos cual será la expresión facial del otro.

22) Chapman et al., “In bad taste”, 1225.

23) *Ibid.*, 1225.

24) De Caro, “Is moral emotivism supported by evolutionary psychology?”, 117.

Lo que quiere ilustrar De Caro no es el fundamento de las distintas posturas, sino cuál sería el aporte de las emociones para explicar esta diferencia. ¿Qué explica entonces que existan posturas opuestas acompañadas probablemente de expresiones fisiológicas diferentes? La respuesta, enfatiza De Caro, la debemos buscar en la cultura, ya que sin duda estas dos personas tienen sistemas de valores morales diferentes, y son estos los que explican sus posturas. Por lo tanto, la dirección causal no es de la fisiología a nuestras decisiones éticas, sino que es razonable pensar que los juicios éticos determinan nuestras reacciones fisiológicas y nuestras expresiones.²⁵ En base a ejemplos como este parece un error afirmar que al enfrentar una situación moral relevante nuestro 'asco' moral va necesariamente de la mano de nuestra actitud y juicio ético. Los seres humanos podemos separarnos de nuestra reacción inicial, que es más bien emocional e intuitiva, y podemos razonar el juicio ético correspondiente, ya que realizando "un esfuerzo racional podemos conquistar nuestra repugnancia".²⁶ En este tipo de ejemplos, que son más cercanos a situaciones a las que nos vemos expuestos, desconocemos si ambos individuos tienen reacciones emocionales iguales o distintas, ya que probablemente ellas estén supeditadas a una racionalidad que las domina.

Aquí se ha querido revisar con detalle un caso específico de dos posibles interpretaciones de un trabajo en ciencias cognitivas relativo a comportamientos éticos para ilustrar la necesidad de poner atención a este aspecto cuando se proponen conclusiones sobre la función de las emociones y de la razón en la formación de los juicios éticos. Aunque nuestro propósito no es hacer una revisión exhaustiva de otros casos similares, es importante mencionar que otros autores también mencionan debilidades metodológicas de trabajos en ciencias cognitivas, que es

25) *Ibid.*, 119.

26) *Ibid.*, 122.

importante considerar al momento de evaluar el rol de las emociones. En su entrada sobre moralidad y biología evolutiva de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, FitzPatrick dice en relación al trabajo de Jonathan Haidt brevemente descrito más arriba que “existen preocupaciones sobre las metodologías que Haidt utiliza para llegar a su conclusión deflacionaria sobre el papel que juega el razonamiento en los juicios morales de las personas ordinarias”.²⁷ En particular critica que el análisis que hace Haidt de las reacciones de personas a situaciones desagradables, pero que no producen daño, parte del supuesto de que todas las personas tienen una postura consecuencialista, y que por eso inventarían explicaciones *a posteriori* para explicar su reacción negativa. Esta interpretación sería errada, ya que no necesariamente todos los agentes éticos tienden a razonar éticamente en base a si la consecuencia es buena o mala. Podría haber otros factores que lleven a esos agentes a pensar que la situación es incorrecta, en cuyo caso no cabría entonces la propuesta de que son explicaciones *post hoc* para justificar nuestras emociones.²⁸

FitzPatrick hace una crítica similar a las conclusiones de Greene sobre los experimentos que miden las reacciones neuronales en los modelos de situaciones éticas del *trolley* y del *bridge*, en las que propone una preponderancia de las emociones en las decisiones de tipo deontológicas, y un rol principal de la razón en decisiones de carácter consecuencialistas.²⁹

En una línea similar las aproximaciones empíricas que se utilizan hoy en la psicología moral muestran que los comportamientos éticos que se observan en las personas durante los experimentos están muy influenciados por los métodos experimentales y los experimentos mentales propuestos. Por ejemplo, se ha visto que la forma en que se plantean o enmarcan los

27) FitzPatrick, “Morality and Evolutionary Biology”, 31.

28) *Ibid.*, 32.

29) *Ibid.*, 40.

problemas éticos, el orden en que se plantean los problemas, las características de la audiencia y otros factores ambientales irrelevantes influyen los resultados y las conclusiones que de ellos se puede obtener.³⁰ Estas observaciones deben llamar también a la cautela y el rigor a la hora de interpretar este tipo de resultados provenientes de las ciencias empíricas.

3.2. Interpretación de los resultados y epistemología de las neurociencias

Para finalizar esta sección se plantean algunos argumentos muy generales sobre los experimentos que las neurociencias utilizan para evaluar la posible función de las emociones en nuestros juicios éticos. Un primer argumento es saber hasta qué punto los modelos experimentales utilizados imitan y reflejan una situación en que se requiere la formación de un juicio ético. El desarrollo de las ciencias empíricas se basa en el uso de modelos experimentales que por definición son idealizaciones y simplificaciones de la realidad, empleados como herramientas epistémicas para avanzar el conocimiento.³¹ Algo similar ocurre con los modelos usados para estudiar nuestro comportamiento ético; se simplifican e idealizan situaciones. Este debe ser un punto clave al momento de interpretar críticamente los resultados obtenidos en este tipo de experimentos.

En el trabajo de Chapman y colaboradores el modelo utilizado para evaluar una situación inmoral implica participar en el juego del ultimátum. Este juego consiste en invitar a individuos a jugar, a los cuales otra persona o un computador les propone cómo repartir un monto de dinero entre ambos,

30) John Doris, Stephen Stich, Jonathan Phillips y Lachlan Walmsley, "Moral Psychology: Empirical Approaches", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (2020), §§ 8-9. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/moral-psych-emp/>

31) Tarja Knuuttila, "Modelling and representing: an artefactual approach to model-based representation", en *Studies in History and Philosophy of Science* 42 (2011): 262-271.

y el participante debe decidir si acepta o no. Se considera como un trato poco ético cuando el ofrecimiento que se le hace es recibir menos de la mitad del monto, y ante eso el individuo reacciona mostrando disgusto, lo que se correlacionaría con la decisión y acción ética del individuo de rechazar la oferta.³² A nuestro parecer este modelo experimental está lejos de representar una situación que enfrente al individuo a tener que formarse un juicio ético y llevar a cabo una acción ética. Este escenario más bien corresponde a una situación en que el individuo siente que se le trata injustamente, pero en esa circunstancia no está sometido a tener que tomar una decisión ética, sino que es más bien objeto de una falta ética de otro. Él no es el agente ético, sino más bien el objeto de esa acción poco ética. Por lo tanto, medir su reacción no dice relación con lo que guía sus decisiones éticas, sino con su reacción frente a un trato injusto. Más aún, en el trabajo se insinúa que su decisión de aceptar o no la oferta podría tener un correlato en sus convicciones éticas, y sería el equivalente a una conducta moral. Aunque es cierto que dicha respuesta podría tener relación con una convicción ética, es también posible que sea más bien una reacción práctica dependiente de otras razones, por ejemplo influenciada por el mero hecho de que a la persona le conviene recibir ese monto de dinero, aunque sea inferior al que en justicia le correspondería.

En términos generales es importante tener en consideración que es muy complejo lograr un modelo que represente la realidad de una situación ética. Para ello se requeriría poder medir las evaluaciones y acciones morales del agente moral —en este caso el sujeto de estudio— en circunstancias normales, es decir, sin que se enterara de que está enfrentando una situación ficticia. Si el agente supiera que dicha situación no es real, su actitud ética podría no ser la misma que tendría en una situación real. En este sentido es importante tener en cuenta la dificultad

32) Chapman et al., "In bad taste", 1223-1224.

intrínseca de diseñar modelos para evaluar nuestras reacciones frente a diversas situaciones éticas, ya que el individuo siempre tendrá la conciencia de que no son situaciones reales, y eso sin duda afectará su comportamiento. Esto no debe limitar los avances en los estudios empíricos de las ciencias cognitivas, pero sí debe tenerse en consideración al momento de interpretar de dichos resultados.

Un segundo aspecto relacionado con el anterior es la necesidad de distinguir las interpretaciones o explicaciones de los datos empíricos. Para esto Popper distingue entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. El contexto de descubrimiento se refiere a la forma en que las teorías se conciben, para lo cual acepta que existan distintos tipos válidos de inspiración.³³ Dentro de este contexto está el diseño de un modelo, que es parte de la teoría y determina cómo se interpretan los resultados. Por otra parte, el contexto de justificación corresponde a la contrastación experimental de las hipótesis, que puede llevar a su corroboración o falsificación.³⁴ Por ende, la interpretación de estos resultados dependerá de los distintos contextos de descubrimiento y de los modelos e hipótesis en que se enmarcan. En ese sentido es válido considerar que puedan existir distintas explicaciones para los resultados. Por lo tanto, en el caso descrito las interpretaciones de Chapman y De Caro tendrían en principio un valor epistémico similar.

Finalmente, en este contexto es también muy importante discutir aunque sea brevemente el estatuto epistemológico de las neurociencias, y en particular de las ciencias cognitivas, para lo cual se recurre al trabajo de

33) James Ladyman, *Understanding Philosophy of Science* (Oxford: Routledge, 2002), 74-76. Karl Popper, *La lógica de la investigación científica* (Madrid: Tecnos, 2017), 37-39.

34) Ladyman, *Understanding Philosophy of Science*, 74-76. Popper, *La lógica de la investigación científica*, 39-41.

Juan José Sanguinetti. Por ser parte de las ciencias biológicas, las neurociencias siguen una metodología empírica, pero no se pueden desentender de su carácter dual, ya que trabajan al mismo tiempo con lo neural y con lo psicológico.³⁵ Por tal razón, se debe tener la precaución de evitar los ‘totalitarismos’ científicos y entender que las neurociencias estudian las bases neurales de los procesos psíquicos, lo que significa que son muy necesarias, pero en ningún caso suficientes para entender a cabalidad los fenómenos psíquicos humanos.³⁶ En ese sentido, el enfoque neurobiológico es parcial y su contribución varía dependiendo de la complejidad de los casos. Sin duda “se torna más auxiliar, en cuanto es menos competente, para abordar cuestiones humanas del tipo moral, político o religioso”.³⁷ Una adecuada consideración de las respectivas epistemologías hace imperativa la necesidad del trabajo interdisciplinario entre neurociencia, psicología y filosofía para un correcto diseño e interpretación de los trabajos empíricos como el descrito anteriormente.

En resumen, las ciencias cognitivas hacen una importante contribución para entender la forma en que desarrollamos nuestros juicios y acciones éticas, pero se debe ser cauto al momento de las interpretaciones, considerando las limitaciones de los modelos experimentales y la epistemología de cada disciplina. En el presente caso, la interpretación queda abierta a visiones distintas de aquellas que consideran que estas evidencias sólo apoyarían el emotivismo moral.

4. Perspectiva de segunda persona y comportamiento moral

Una segunda línea argumental consiste en defender un papel relevante para la razón en la PSP. Para ello en esta sección primero se revisará qué

35) Juan José Sanguinetti, *Neurociencia y filosofía del hombre* (Madrid: Palabra, 2014), 24.

36) *Ibid.*, 25.

37) *Ibid.*, 25.

se entiende por la PSP. Se ofrecerán argumentos en favor de su función esencial en nuestras decisiones éticas, basado principalmente en el trabajo de Stephen Darwall. Luego se propondrá que la razón podría tener un papel relevante, aunque en ningún caso exclusivo, en las relaciones de segunda persona, en apoyo a la tesis de que las emociones no son suficientes para formar nuestros juicios morales.

4.1. La perspectiva de segunda persona

La percepción requiere de un sujeto epistémico, que corresponde a un ser dotado de sensibilidad, y un objeto epistémico, que pueden ser hechos, información, objetos materiales, otros seres sensitivos, e incluso uno mismo. La percepción depende del ángulo o de la perspectiva del sujeto, condicionada por diversos factores, como su ubicación espacio-temporal, la información y prejuicios que posee, el estado mental en que se encuentra, y los conceptos y normas adquiridos. En este sentido, la perspectiva desde la que se accede afecta cómo reconocemos lo que nos rodea, pero no al objeto de nuestro conocimiento. En otro sentido, se puede considerar diversos tipos de acceso epistémico, de acuerdo con la diversidad de la realidad conocida. Son las llamadas perspectivas de primera, segunda y tercera persona. Como se discutirá más abajo, la perspectiva de segunda persona (PSP) está en la raíz misma de nuestras decisiones morales, por lo cual nos concentraremos en ella en este ensayo.

La PSP se define como el modo de acceso a los estados mentales de otros seres sensitivos o conscientes, y es distinta de las otras perspectivas³⁸. Es diferente de la perspectiva de primera persona, en la que el sujeto percibe sus propios estados mentales como propios, es distinta también de la perspectiva de tercera persona, en la cual el acceso a otros

38) Michael Pauen, "The second-person perspective", *Inquiry* 55 (2012): 33-49.

objetos, incluidos otros seres sensitivos, no contempla la propia experiencia como tal, como por ejemplo la altura, el peso, la edad, etc. Hay bastante discusión, y discrepancia, sobre la forma en que se accede al otro en la PSP. Por una parte, algunos piensan que nuestro acceso a los estados mentales de otros es indirecto e inferencial, mientras que para otros el acceso al propio yo y al otro es básicamente de un mismo tipo.³⁹ Dan Zahavi propone en cambio una aproximación multidimensional, que implicaría al menos cuatro dimensiones: la empatía, o el encuentro cara a cara; una alteridad interna presente ya en la percepción del propio cuerpo; una intersubjetividad arraigada en la relación entre la subjetividad y el mundo; y la aceptación de la irreducibilidad del otro.⁴⁰ Además, es importante en la PSP distinguir y separar al otro del propio yo, para no confundirla con el mero contagio sentimental, más cercano en definitiva a la primera que a la segunda persona.

4.2. La segunda persona y el comportamiento moral

La importancia de la PSP para la ética ha sido especialmente analizada por Stephen Darwall en su libro *The Second-person standpoint: morality, respect, and accountability*.⁴¹ Para Darwall la ética desde la PSP se refiere a la “perspectiva que tú y yo tomamos cuando establecemos y acordamos demandas recíprocas para nuestras conductas y voluntades”.⁴² El reconocimiento de la segunda persona implica conceder al otro razones y una autoridad para ser sujeto de un trato ético, que se fundamentan en la confirmación de que ese otro es un agente racional libre al igual que uno mismo.

39) Max R. Bennett y Peter M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Oxford: Blackwell Publishing, 2003).

40) Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2005), 174-175.

41) Stephen Darwall, *The second-person standpoint: morality, respect, and accountability* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006).

42) *Ibid.*, 3.

Darwall propone dos tipos de obligaciones morales, que explica con el ejemplo de “una persona pisando el pie a otra y causándole dolor”. Por una parte estarían las obligaciones morales del tipo *per se*, del inglés *moral obligations period*, que se basan en un conocimiento general que permite distinguir, mediante la razón, las acciones correctas de las incorrectas.⁴³ Corresponden a aquellas obligaciones morales en que una posible equivocación implica fallar a normas u obligaciones morales válidas. Esto implicaría un reconocimiento de la existencia de normas objetivamente válidas y la obligación de hacer lo correcto porque hay que hacer lo correcto. Por ende, causar dolor al otro pisándole el pie sería incorrecto, porque el hecho en sí mismo es malo.

Por otra parte, estarían las obligaciones bipolares, que son aquellas que existen entre agentes morales. Son de carácter relacional y se dan entre dos polos: un agente que debe cumplir sus obligaciones morales (*obligor*), y el individuo o grupo con el cual se está obligado (*obligee*). Quien promete, el *obligor*, está obligado a mantener una promesa no como si fuera una tercera parte, o sólo por tener una obligación moral *per se* de no romper una promesa, sino porque al romper la promesa también hace daño al *obligee*.⁴⁴ Por lo tanto, pisar el pie al otro estaría mal porque afecta al otro directamente, y además porque no estaríamos cumpliendo con nuestra obligación con el otro. Darwall defiende que ambas situaciones se sustentan en la PSP: “las obligaciones bipolares implican una autoridad y razones de segunda persona distintivas, que implican un tipo de rendición de cuentas, que es distinta de las obligaciones morales *per se*”.⁴⁵

43) *Ibid.*, 3.

44) Stephen Darwall, “Bipolar obligation”, en *Oxford Studies in Metaethics*, Volume 7, ed. Russ Shafer-Landau (Oxford: Oxford University Press, 2012), 334-358; 334-335.

45) *Ibid.*, 338.

Por consiguiente, la diferencia principal entre obligaciones *per se* y obligaciones bipolares está tanto en el modo en que se generan como en el tipo de rendición de cuentas. Las primeras no implican un compromiso con alguien, sino que se refieren a acciones que se debe realizar o no, independientemente de si son debidas a otra persona. Por eso se las denomina también unipolares. En las obligaciones bipolares, por su parte, la existencia de un *obligee* es central al concepto: se generan en la relación con una persona en concreto, la cual puede por eso mismo pedir cuentas en nombre propio.⁴⁶

Las obligaciones morales proporcionan razones a nuestro actuar, pero la PSP implica una diferencia en el razonamiento que va más allá de lo puramente lógico. Producto de la PSP, nuestras decisiones morales contienen un elemento de responsabilidad y de rendición de cuentas exigido por la comunidad ética, y por la otra persona. En nuestras decisiones éticas los agentes entran en una relación de mutua responsabilidad basada en una autoridad y competencia de segunda persona. Por eso, cuando actuamos desde la segunda persona reconocemos las obligaciones morales no como un estado de las cosas, sino desde la mirada de lo que significa ser un agente libre y racional que está en interacción con otros similares. En palabras del mismo Darwall, la competencia de segunda persona “es ser capaz de elegir hacer algo sólo si es consistente con las demandas que uno o cualquiera haría a otro, por lo tanto que uno se haría a uno mismo, desde un punto de vista que podemos compartir como personas que somos mutuamente sujetos de rendición de cuentas”.⁴⁷

Otro elemento que introduce la PSP en nuestro actuar ético es que reconocemos en el otro, ya sea el mismo afectado, o un miembro de la

46) *Ibid.*, 335.

47) Darwall, *The second-person standpoint*, 35.

comunidad ética, una autoridad para hacer una demanda o exigencia al agente moral. Para que esta demanda tenga efecto se requiere un agente que las acepte, aceptación que se basaría en el reconocimiento racional de la autoridad del otro, es decir, “una razón de segunda persona es una en que la validez depende de una autoridad que se presupone y relaciones de mutua responsabilidad, por lo tanto basada en la posibilidad de que las razones se dirijan de persona a persona”.⁴⁸ La autoridad es un elemento esencial tanto para las obligaciones morales *per se*, como para las obligaciones bipolares, aunque de una manera diferente. En el caso de las obligaciones bipolares el *obligee* tiene una autoridad individual con respecto al *obligor*, mientras que en las obligaciones morales *per se* cualquier miembro de la comunidad ética, incluyendo al *obligee*, comparte una autoridad representativa para exigir al *obligor* a que cumpla con sus obligaciones morales *per se*. En ambos casos la autoridad está conferida por el reconocimiento del otro como agente racional libre gracias a la experiencia que provee la PSP, y eso faculta a la responsabilidad recíproca, y a la exigencia de rendición de cuentas.

Es importante considerar que estos dos tipos de autoridad están íntimamente relacionadas, ya que la autoridad individual no puede existir en ausencia de una autoridad representativa.⁴⁹ Existe una conexión y un encuadramiento de las obligaciones bipolares dentro de las obligaciones morales *per se*, como indica Darwall: “si X tiene la obligación con Y de hacer A, entonces si X falla en hacer A le hará mal a Y, y además hará mal *per se*”.⁵⁰ En otras palabras, la falta al otro se enmarca dentro de un reconocimiento de normas, a las cuales debemos una obligación moral *per se*.

48) *Ibid.*, 8.

49) Darwall, “Bipolar obligation”, 341-342.

50) *Ibid.*, 355.

En resumen, para Darwall la obligación bipolar y la obligación moral *per se* son de segunda persona, pero son distintas. Ambas se sustentan en razones diferentes y requieren de una autoridad particular, de la cual se deriva la responsabilidad recíproca y el poder exigir rendición de cuentas, pero a la vez ambas están estrechamente vinculadas entre sí.

4.3. Propuesta sobre una posible función relevante de la razón para la perspectiva de la segunda persona

En esta sección se propondrá una posible función de la razón para alcanzar una perspectiva de segunda persona, que permita identificar y reconocer al otro como un agente racional libre, que por ser igual a nosotros será un sujeto con derecho a un trato ético.

Uno de los desafíos de la PSP es entender cómo se logra identificar a ese otro yo: ¿cómo sabemos que ese otro tiene una mente que de alguna manera es muy similar a la propia? Douglas Lavin propone la posible existencia de una forma de pensar que sea específica para la PSP, distinta de las formas de pensar que se requieren para conocerse a uno mismo, o para contemplar un objeto indiferente: una forma de *interacción inteligente*.⁵¹ Una vez identificada me doy cuenta de que la otra es una vida racional muy parecida a la propia, razón por la cual parecería racional darle significancia práctica al otro, al igual que la que nos damos a nosotros mismos. Con la misma inmediatez y necesidad “la otra persona no es sólo una materia o tópico de algún estándar, sino que debe ser invocada para explicar la naturaleza del pensamiento práctico en cuestión”.⁵²

El reconocimiento del otro involucraría por lo tanto la participación de la inteligencia, y no sería fruto de un mero contagio emocional, sino que la

51) Douglas Lavin, “Other wills: the second person perspective in ethics”, *Philosophical Explorations* 17 (2014): 279-288; 280.

52) *Ibid.*, 284.

razón o inteligibilidad nos permitiría, en conjunto con las emociones, exigir al otro que regule su libre albedrío suponiendo que lo puede hacer porque reconoce la legitimidad de nuestras demandas.⁵³ La propuesta implicaría que las relaciones éticas intersubjetivas suponen la razón y la PSP en ambas direcciones. Por una parte, el *obligor* la supone para reconocer al *obligee* como un otro igual que es sujeto de reconocimiento ético, y a su vez, también el *obligee* la supone al exigir al *obligor* que cumpla con sus obligaciones éticas, ya que lo reconoce como capaz de hacerlo.

A partir de lo mencionado se puede proponer que la razón tiene un papel importante en la identificación de la segunda persona y de las obligaciones morales. Mediante las emociones o sentimientos podemos lograr quizás un primer acercamiento al otro, pero la razón nos permitiría separar y diferenciar ese segundo yo de nosotros mismos. Se propone además, que por la razón se puede distinguir aquellos ángulos de la PSP que son propios del contexto desde el que miramos, pero que no necesariamente aplican al otro. De esta forma la razón sería clave para no confundir el punto de vista de la otra persona con la propia perspectiva en primera persona. Además, el hecho de reconocer obligaciones morales para con otros es un rasgo distintivo del ser persona, y nos diferencia de otros animales no humanos en que probablemente la relación con el otro se basa solo en la emotividad y en factores biológicos.

Por otra parte, según esta propuesta el reconocimiento de la autoridad del otro para exigir un comportamiento ético requeriría necesariamente de la razón. Este reconocimiento de autoridad en el otro surge de que al ser igual a mí en cuanto sujeto racional, reconozco en él el derecho a exigir el mismo trato. Aceptar esta autoridad del otro no puede basarse en la mera emoción, sino que requiere de un razonar para hacerse un juicio moral que

53) Darwall, "Bipolar obligation", 337.

lleve eventualmente a modificar nuestra conducta y acción moral en base a dicho análisis. En ese sentido para Darwall el “emplazamiento desde la segunda persona se basa en razones por su propia naturaleza”, es una “forma de influencia interpersonal racional”.⁵⁴ La autoridad de la segunda persona no es un simple consejo, sino que apela a la voluntad del otro; las razones de la segunda persona contienen un aspecto directivo que está ausente en un consejo. El *oblígee* o la comunidad ética no sólo recomiendan algo, sino que invitan a hacerlo. De este reconocimiento racional de la autoridad del otro se deriva además la responsabilidad y el aceptar la rendición de cuentas en ambas direcciones: yo al otro y el otro a mí.

La mediación de la razón en la identificación del otro, y el reconocimiento de su autoridad para exigir un trato ético, conforman un escenario distinto del que propone Haidt en su modelo de las intuiciones sociales, en los que la razón se utilizaría sólo para dar explicaciones *a posteriori*.⁵⁵ Para Haidt la razón se usa como mecanismo *ad hoc* para dar sentido a nuestras decisiones, que serían fruto de intuiciones basadas en emociones. Por el contrario, lo que se defiende aquí es que el reconocimiento *a priori* del otro como un otro, basado al menos en parte en la razón, guía nuestros juicios y acciones morales, y que no es fruto de un acto emocional semiautomático, sino que trae implícito el reconocimiento previo del otro como un igual. Asimismo, la necesidad de una PSP para el desarrollo de los juicios y acciones morales iría en contra de la idea de que estos son meros actos de aprobación o desaprobación guiados por nuestras emociones, como sostendría Hume, o por las simples reacciones emotivas de *buuu* o *huuurra* de Ayer. Muy por el contrario, sin despreciar el rol de lo

54) Darwall, *The second-person standpoint*, 49.

55) Haidt, “The emotional dog and its rational tail”.

emotivo, la identificación del otro como sujeto de trato ético mediante la razón sería, o debería ser, la guía de nuestras decisiones morales.

5. Conclusiones

En este ensayo hemos desarrollado dos líneas argumentales para poner en perspectiva la importancia de las emociones en nuestras decisiones éticas, y reforzar el rol de la razón. Una primera línea argumental discutió la posibilidad de interpretaciones alternativas de los resultados de las ciencias cognitivas, relativizando su apoyo al rol de las emociones en la ética. Se han dado ejemplos de modelos utilizados que son idealizaciones, que no necesariamente representan situaciones de formación de juicios morales, o de acciones morales. Hemos planteado que las interpretaciones de dichos resultados no pueden utilizarse sin más como sustento empírico del rol de las emociones en las decisiones morales. Se debe ser cauto e indicar las limitaciones metodológicas y epistemológicas de dichas aproximaciones a la hora de interpretarlas bajo un determinado marco conceptual, y aceptar que los datos empíricos pueden ser interpretados de manera diferente, y no siempre como un soporte tan directo para posturas de tipo emotivista.

En una segunda línea argumental hemos propuesto la necesidad de la razón, en conjunto con las emociones, para las decisiones morales. La identificación de otras mentes –dicho en términos usuales– y la constatación de que comparten la naturaleza racional da lugar a la perspectiva de la segunda persona y al reconocimiento del otro como sujeto de trato ético, y dotado de autoridad para exigir dicho trato. De acuerdo a Darwall, el reconocimiento de la PSP es la base sobre la que se sustentan nuestras obligaciones morales *per se*, y las obligaciones bipolares. Nuestra propuesta es que esta identificación de la segunda persona necesita de la racionalidad, ya que no puede explicarse por un mero contagio emocional,

de forma que la componente emocional no sería suficiente para nuestros juicios y acciones morales.⁵⁶⁵⁷

Bibliografía

Asla, Mariano. *La Gramática Moral Universal: ¿Una aproximación cognitivista a la ley natural?* Pamplona: Eunsa, 2016.

Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover Publications, 1936.

Bennett, Max R. y Hacker, Peter M. S. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

Carrasco, M. Alejandra. "Sentimientos morales y educación afectiva. El dilema de un bombero". En *Manual de Ética Aplicada: de la Teoría a la Práctica*, eds. L. Valera y M. A. Carrasco, 107-118. Santiago: Ediciones UC, 2021.

56) Quedaría por examinar el tipo de obligaciones morales que tendría un sujeto racional hacia otros sujetos sensitivos, pero no racionales, como los animales. Allí no cabría hablar propiamente de una perspectiva de segunda persona, pero sí probablemente de alguna clase de obligación unilateral, ya que el ser racional es consciente de normas morales y de su obligación respecto de ellas. No sería una obligación bipolar pero sí del tipo per se. Otros sujetos racionales podrían exigirle una rendición de cuentas, y él a los otros, pero no el 'objeto' de su acción moral, el animal.

57) Esta publicación ha sido en parte posible gracias a un subsidio de la John Templeton Foundation. Las opiniones expresadas en esta publicación son de los autores y no necesariamente reflejan las de la John Templeton Foundation. This publication was partly made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.

Chapman, H. A., Kim, D. A., Susskind, J. M. y Anderson, A. K. "In bad taste: Evidence for the oral origins of moral disgusts", *Science*, 323 (2009): 1222-1226.

Chrisman, Matthew, "Emotivism". En *The International Encyclopedia of Ethics*, ed. H. LaFollette, 1600-1606. Malden: Wiley-Blackwell, 2013.

Damasio, Antonio. *El error de Descartes*. Barcelona: Planeta, 2018.

Darwall, Stephen. *The second-person standpoint: morality, respect, and accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

Darwall, Stephen. "Bipolar obligation". En *Oxford Studies in Metaethics*, Volume 7, ed. R. Shafer-Landau, 334-358. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Darwin, Charles. *The Descent of man and Selection in Relation to Sex* [1871]. En *Great Books of the Western World*, eds. R. M. Hutchins y W. Benton. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1980.

De Caro, Mario. "Is moral emotivism supported by evolutionary psychology?". En *Moral Behavior and free will: a neurobiological and philosophical approach*, eds. J. J. Sanguinetti, A. Acerbi y J. A. Lombo, 111-124. Roma: IF Press, 2010.

Doris, John, Stephen Stich, Jonathan Phillips y Lachlan Walmsley. "Moral Psychology: Empirical Approaches". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta (2020). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/moral-psych-emp/>

FitzPatrick, William. "Morality and Evolutionary Biology". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta (2021). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/morality-biology/>

García-Huidobro, Joaquín. *El anillo de Giges*. Madrid: Rialp, 2013.

Greene, Joshua D. "From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology", *Nature Review Neuroscience*, 4 (2003): 847-850.

Greene, Joshua D. "The secret joke of Kant's soul". En *Moral psychology: The neuroscience of morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*, Volume 3, ed. W. Sinnott-Armstrong, 35-79. Cambridge: The MIT Press, 2008.

Haidt, Jonathan. "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgement", *Psychological Review*, 108 (2001): 814-834.

Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 2005.

Knuuttila, Tarja. "Modelling and representing: an artefactual approach to model-based representation", *Studies in History and Philosophy of Science*, 42 (2011): 262-271.

Ladyman, James. *Understanding Philosophy of Science*. Oxford: Routledge, 2002.

Lavin, Douglas. "Other wills: the second person perspective in ethics", *Philosophical Explorations*, 17 (2014): 279-288.

- Pauen, Michael. "The second-person perspective", *Inquiry*, 55 (2012): 33-49.
- Popper, Karl R. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 2017.
- Ridge, Michael. "Non-cognitivism". En *The International Encyclopedia of Ethics*, ed. H. LaFollette, 3610-3625. Malden: Wiley-Blackwell, 2013.
- Sanguineti, Juan José. *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid: Ediciones Palabra, 2014.
- van Roojen, Mark. "Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta (2018). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-cognitivism/>
- Zahavi, Dan. *Subjectivity and Selfhood*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2005.

Juan Larraín es Doctor en Biología Celular y Molecular por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es Profesor Titular en la Facultad de Ciencias Biológicas de la P. Universidad Católica de Chile, donde investiga el desarrollo y la regeneración del sistema nervioso en vertebrados. Actualmente está cursando la Maestría en Filosofía con orientación en Fundamentos de las Ciencias Naturales y Cognitivas dictado por la Universidad Austral, Argentina.

Juan Francisco Franck es Doctor en Filosofía por la Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Es investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad Austral, con foco en la intersección de la

filosofía de la mente y de la persona y las ciencias cognitivas. También enseña Filosofía Moderna en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Recibido: 15 de marzo de 2021.

Aprobado para su publicación: 10 de abril de 2021.