



Antología de Ética

**La conciencia moral desde una
perspectiva neuroética.
De Darwin a Kant**

Comentarios al artículo: La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant, de Adela Cortina. Por Alejandra Gómez Vilchis

En el marco de nuestra asignatura de ética, donde buscamos alcanzar diversos objetivos de aprendizaje, nos sumergimos en una lectura que promete enriquecer nuestra comprensión de la ética como disciplina filosófica. Esta disciplina nos brinda las herramientas para tomar decisiones que nos guíen hacia una vida plena y feliz.

Uno de los objetivos fundamentales de nuestra asignatura es que comprendas la ética como un medio para distinguir entre los distintos tipos de bien, a través del estudio de normas y valores morales, con el fin de reconocer el bien objetivo. También nos esforzamos por que veas la ética como una disciplina que se orienta hacia la plenitud humana y la felicidad, utilizando la libertad de manera responsable y reflexionando sobre cómo esta elección afecta nuestro destino.

La lectura que vamos a abordar, "La conciencia moral desde una perspectiva neuroética: De Darwin a Kant" de Adela Cortina, está señalada en rojo en el siguiente texto. Estos son los puntos clave y la base teórica que sustenta la reflexión de Alejandra Gómez Vilchis, profesora del Claustro de Ética de la DAFI (Dirección Académica de Formación Integral), quien ha contribuido con sus valiosos comentarios y análisis a esta lectura.

En este artículo, exploraremos las características distintivas de la conciencia moral desde la perspectiva kantiana y cómo esta conciencia nos guía en la toma de decisiones éticas en nuestras vidas. También examinaremos la noción de "prenociones estéticas" en la ética kantiana y su relevancia para nuestro entendimiento de la moralidad.

Además, la lectura nos llevará a reflexionar sobre por qué Kant argumenta que la conciencia moral es una parte natural de nosotros y cómo esta idea se relaciona con nuestra responsabilidad en la toma de decisiones éticas. Estos temas son esenciales para el desarrollo de tu conciencia moral y para la aplicación de principios éticos en tu vida cotidiana, lo cual es uno de los resultados clave de esta asignatura.

Por último, la lectura también se relaciona con la ética cristiana, ya que nos ayuda a entender la importancia de la gracia como condición y apoyo para alcanzar nuestra plenitud humana. Además, nos desafía a pensar en la dignidad de la persona humana desde su concepción hasta la muerte natural, conectando la ética con cuestiones bioéticas actuales.

Esta lectura no solo contribuirá a tu comprensión de la ética, sino que también te proporcionará valiosas herramientas para el desarrollo de tu conciencia moral y la toma de decisiones éticas en diversas circunstancias de la vida, con la valiosa perspectiva aportada por Alejandra Gómez Vilchis.

Comentarios al artículo “La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant”, de Adela Cortina

Por Alejandra Gómez Vilchis

Para comprender el texto de la pensadora Adela Cortina titulado “La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant.”, debemos comprender que la autora hace los siguientes dos cuestionamientos: ¿qué es la neuroética? Y ¿cuál es el vínculo entre la neuroética y la conciencia moral? A su vez, Cortina aborda las distintas teorías sobre la conciencia moral, principalmente desde el aspecto de la neuroética y finaliza el texto con una reflexión sobre la conciencia moral y el sentido moral.

1. Una perspectiva neuroética

El primer apartado del texto se denomina “Una perspectiva neuroética”, donde Cortina explica qué es la neuroética, la cual se reconoce como un campo de estudio importante desde principios del siglo XXI, especialmente en mayo de 2002. La neuroética se divide en dos partes relacionadas: la ética de las neurociencias, que analiza la corrección e incorrección ética de las investigaciones neurocientíficas, y la neurociencia de la ética propone descubrir las bases cerebrales de la conducta moral. La primera se considera una ética aplicada, vinculada a la bioética, mientras que la segunda aborda cuestiones fundamentales de la filosofía, como la libertad y el determinismo, la existencia del yo y la relación mente-cuerpo.

Las investigaciones en neuroética, especialmente en la neurociencia de la ética, ofrecen una perspectiva nueva sobre problemas clásicos de la filosofía moral. Esto lleva a la formación de una neurofilosofía práctica, que podría influir en una nueva manera de pensar en la filosofía práctica, considerando lo que sabemos sobre el cerebro.

Este enfoque también se aplica al problema central en la filosofía práctica: la existencia y naturaleza de la conciencia moral. Este trabajo se centra en este tema y se sitúa en el ámbito de la neuroética como neurociencia de la ética. ¿Por qué es importante explorar esto?

En los estudios recientes sobre el mundo moral, la atención a la conciencia personal ha sido limitada. En la filosofía, el análisis de la conciencia personal a menudo se mezcla con la conciencia social, y en la neuroética apenas se aborda. Incluso en obras destacadas como las de John Rawls, la palabra “conciencia” ni siquiera aparece en el índice. Aunque Habermas discute la conciencia en su obra, se centra más en la teoría de la evolución social. La neuroética también ha prestado poca atención a este tema, como se refleja en la falta de inclusión en el Oxford Handbook of Neuroethics de 2011.

A pesar de estas omisiones, la conciencia moral personal es fundamental tanto a nivel personal como social. En la vida social, la conciencia moral es esencial en sociedades modernas que reconocen la libertad y la objeción de conciencia. Y en lo que se refiere a la conciencia personal, sin conciencia de autoobligación, que supone responsabilidad, se diluye la vida moral. En este trabajo queremos preguntarnos en qué consiste la conciencia moral personal, cuáles son sus bases neurobiológicas, y si bastan para explicar su lugar indeclinable en la vida moral personal.

Para abordar estas preguntas, recurrimos a la neuroética, un campo interdisciplinario que combina la filosofía moral, las neurociencias, la genética, la economía experimental, la antropología, la biología y la psicología evolutiva. Aunque los estudios neurocientíficos proporcionan datos valiosos, se complementan con aportes de otras disciplinas, ya que las técnicas de neuroimagen y el estudio de casos patológicos presentan desafíos interpretativos. La correlación entre la activación cerebral y la conducta, medida mediante estas técnicas, es compleja y requiere un enfoque interdisciplinario para una comprensión adecuada.

Esa es la razón por la que la neuroética aborda problemas nucleares de la filosofía y de la humanidad desde esa riqueza de aportaciones, como es el caso de la naturaleza de la conciencia moral. La cuestión pertenece al número de las que son urgentes e importantes, hasta el punto de que autores como Darwin consideran que es la que marca la mayor diferencia entre el hombre y el animal.

2. La diferencia más importante entre el hombre y el animal

La exploración de la conciencia moral tiene una historia extensa, y su inicio en el mundo filosófico occidental se atribuye comúnmente a Sócrates. A primera vista, podría pensarse que los filósofos que se preocupan por este tema son principalmente no naturalistas, es decir, aquellos que buscan ir más allá de la experiencia sensorial para explorar un ámbito abstracto donde se descubren conceptos y valores universales, alejados del mundo biológico. Sin embargo, esto no es cierto, y para demostrarlo, podemos citar a un autor claramente naturalista, Charles Darwin. En "El origen del hombre", Darwin afirma de manera clara: "Suscribo totalmente la opinión de aquellos autores que sostienen que, de todas las diferencias entre el hombre y los animales inferiores, el sentido moral o conciencia es, con mucho, el más importante". Este sentido moral, como señala Mackintosh, es crucial en la diferencia entre humanos y animales. "tiene una supremacía legítima sobre cualquier otro principio de acción humana"» (2009, 125).

El estudio de la conciencia moral tiene una larga historia, siendo Sócrates uno de los primeros filósofos en abordar este tema en el mundo occidental. Contrario a la creencia de que solo los no naturalistas se preocupan por la conciencia moral, incluso autores naturalistas como Charles Darwin la consideran como la diferencia más significativa entre los seres humanos y los animales, teniendo supremacía sobre otros principios humanos.

Aunque existen ciertas disposiciones morales compartidas entre humanos y algunos animales, Darwin argumenta que la conciencia moral humana es más compleja y se origina en los instintos sociales. Este entramado de condiciones, como la aprobación de los semejantes, la razón, el interés propio, los sentimientos religiosos, la instrucción y el hábito, constituye el origen de la conciencia moral humana.

Es importante aclarar qué entendemos por "moral" y "conciencia moral" antes de explorar su origen. Aunque a menudo se asocian con lo social, es necesario diferenciar estos conceptos y reconocer que el marco interpretativo proviene de la historia biosocial y cultural, no solo de constataciones empíricas sino también de experiencias a lo largo del tiempo.

En este contexto, los términos "moral" y "ética" se refieren a las costumbres y usos de los pueblos, así como a la formación del carácter individual y al entorno donde se vive. Es crucial no distorsionar las teorías filosóficas sobre la moralidad, como sugiere Moll al afirmar que la neurociencia moral cognitiva proporciona una nueva forma de abordar la moralidad. Moll sostiene que esta disciplina se centra en los cambios de conducta moral en pacientes con disfunción cerebral para entender los mecanismos neurales subyacentes, sin asumir la existencia de valores morales absolutos.

Frente a afirmaciones como estas, sería apreciado que quienes trabajan en neuroética y no son filósofos eviten hacer generalizaciones tan inexactas sobre el trabajo de las teorías filosóficas. Las teorías filosóficas más relevantes, de hecho, recurren a valores y principios universales, aunque no necesariamente absolutos. Por ejemplo, aquellas que se ubican en el nivel postconvencional en el desarrollo de la conciencia moral no se basan en absolutos, por lo que la crítica no se aplica de manera precisa.

En este contexto, la caracterización de la moralidad realizada por Moll algunos años antes y repetida más tarde es más interesante. Como especialista en emociones morales, Moll entiende que estas emociones están estrechamente vinculadas a los intereses, el bienestar de la sociedad en su conjunto o de personas distintas al agente. La tendencia a asociar la moralidad con comportamientos que reprimen el egoísmo y promueven la solidaridad es común y está bien expresada, en mi opinión, en la conocida caracterización de Durkheim, a la que Haidt hace referencia en algún momento. «es moral todo lo que es fuente de solidaridad, lo que fuerza al hombre (...) a regular sus acciones por otra cosa (...) que su egoísmo» (Haidt, 2012, 220). El propio Haidt la asume y amplía esta concepción de lo moral, diciendo que «los sistemas morales son conjuntos engranados de valores, virtudes, normas, prácticas, identidades, instituciones, tecnologías y mecanismos psicológicos evolucionados, que trabajan conjuntamente para suprimir o regular el autointerés y hacer sociedades lo más cooperativas posible» (ibid.).

La moralidad consistiría entonces en el conjunto de valores, principios y costumbres que llevan a controlar el egoísmo y reforzar la cooperación y la solidaridad, en inicio entre los seres humanos próximos, de forma paulatina también en el conjunto de la humanidad. El mensaje sería el siguiente: la convivencia entre seres radicalmente egoístas sería inviable y por eso la moralidad es un producto de las presiones de la evolución, que individuos adquirieran un conjunto de capacidades, que han sido decisivas para componer la biología de la conciencia moral.

Según esta perspectiva, ciertas capacidades cruciales para la evolución moral humana incluirían la conciencia de las leyes del grupo, la comprensión de que infringirlas conlleva castigos físicos o espirituales, así como el menosprecio de los compañeros. Especialmente relevante sería el sentimiento de vergüenza al perder la reputación dentro del grupo, ya que la reputación se considera esencial para la supervivencia. La

aparición de sentimientos como la vergüenza y el deseo de mantener una buena reputación serían pasos esenciales en la evolución moral de los seres humanos, fundamentales tanto para la supervivencia de los grupos como para la de los individuos.

En relación con este punto, la hipótesis del chismorreo gana fuerza. Se sugiere que en tribus de cazadores-recolectores, los individuos criticaban a quienes violaban las reglas del grupo, mientras que los miembros del grupo actuaban de manera altruista para mantener su reputación. Según esta idea, la preocupación por la aprobación o desaprobación de los demás sería un estímulo crucial para desarrollar virtudes sociales, arraigado en el sentimiento de simpatía (Darwin, 2009, 137). En este contexto, Hume también afirmaba acertadamente en su estudio de la naturaleza humana que el orgullo y el sentimiento de inferioridad son pasiones naturales y originales de los seres humanos, vinculadas al sentimiento de simpatía (Hume, II, 472).

Para lo que aquí nos ocupa, desde un punto de vista evolutivo, parecen destacarse al menos dos caracterizaciones de la conciencia moral. Según una de ellas, puede entenderse como una voz estratégica que nos aconseja cómo alcanzar nuestros intereses de forma prudente, sin soliviantar al grupo que puede castigarnos. El ser humano es egoísta y para alcanzar sus objetivos tiene que calcular hasta dónde puede llegar sin perder su reputación y sus bienes.

Porque, a fin de cuentas, como diría Nietzsche, «nos las arreglamos mejor con nuestra mala conciencia (Gewissen) que con nuestra mala reputación (Ruf)»¹⁰. Siguiendo esta línea estratégica entenderá Alexander que la conciencia moral es «la pequeña voz silenciosa que nos dice hasta dónde podemos llegar persiguiendo nuestros intereses sin correr riesgos intolerables» (1974, 102). Sin embargo, también es posible entender con Boehm, entre otros, que «tener conciencia es identificarse con los valores de la comunidad, lo cual significa

identificarse con las reglas del grupo. Hay que conectar con esas reglas emocionalmente, sentirse orgulloso cuando se cumplen y avergonzado cuando no» (BOHEM, 2012, 113). En este sentido insistirá también Churchland: durante el proceso de socialización el niño va aprendiendo que determinadas conductas reciben la aprobación de su grupo social, mientras que otras reciben el rechazo.

El placer derivado de la aprobación y el dolor asociado al rechazo forman un sistema de recompensas que guía a una persona a evaluar ciertos comportamientos como buenos y otros como malos. La educación en este sentido es transmitida por el clan a través del chismorreo, la presentación de modelos de conducta, la narración de fábulas y canciones. Los niños asignan una carga emocional a diferentes formas de actuar basándose en la anticipación de aprobación o rechazo, creando así fuertes sentimientos de bondad o maldad que pueden percibir como objetivos y universales, incluso atribuyéndoles un origen divino. Aunque esta historia especulativa es intrigante, no aborda completamente aspectos fundamentales de la experiencia humana.

Uno de esos aspectos es la contradicción entre las directrices de la conciencia y las normas de la sociedad, ejemplificada por figuras como Sócrates y Antígona, y que se replica a lo largo de la historia en mártires, objetores de conciencia, desobedientes civiles y resistentes. A veces, estas personas desafían las leyes sociales para obedecer lo que consideran la ley de Dios, la ley humana o su propia conciencia, lo que plantea cuestionamientos sobre la naturaleza de la moralidad y su relación con las normas sociales, evidenciando la complejidad de las decisiones éticas en situaciones desafiantes.

Se podría argumentar que aquellos que objetan las leyes de su sociedad lo hacen con otra sociedad en mente, ya sea real o ideal, que consideran como la referencia adecuada. Sin embargo, estas personas no se conforman con aceptar las leyes que les garantizarían una vida pacífica; en cambio,

sacrifican su tranquilidad por normas que perciben como más humanas.

A pesar de esto, la interpretación evolutiva de la conciencia moral también enfrenta dificultades al explicar la aparición de creadores morales e innovadores morales. Estos individuos son capaces de desafiar y proponer alternativas a las normas sociales existentes, mostrando una apertura creativa hacia nuevas ideas que pueden influir significativamente en la sociedad. Ejemplos de estos innovadores morales podrían ser Buda o Jesús de Nazaret. Incluso Darwin reconoce, en cierto sentido, la capacidad innovadora de Jesús con las siguientes palabras: «Hacer el bien a cambio del mal, amar a nuestro enemigo, es una cima de moralidad a la cual es dudoso que los instintos sociales nos hubieran conducido nunca por sí mismos. Es necesario que dichos instintos, junto con la simpatía, se hubieran cultivado y extendido mucho mediante el uso de la razón, la instrucción y el amor o el temor de Dios, antes de que se hubiera pensado en esta regla de oro y se la hubiera obedecido» (Darwin, 2009, nota 27, 145 y 146).

La moralidad suele vincularse con el tipo de costumbres y normas que exige superar el egoísmo y llevan a preocuparse por los demás seres humanos o por la colectividad, como dijimos anteriormente. Sin embargo, conviene recordar que existe un tipo de deberes, llamados tradicionalmente, «deberes para consigo mismo», que obligan al sujeto a respetarse también a sí mismo, y no sólo a preocuparse por los demás. La conciencia de estos deberes, que aparecen en los tratados tradicionales de moral, nace, según Darwin, con la civilización. Mientras que en las sociedades bárbaras los individuos no se preocupan de su autoimagen, en las sociedades civilizadas sí lo hacen¹¹. En este punto se produce una de las conexiones entre Darwin y Kant, porque la conciencia moral tendrá una función de juez y porque los deberes consigo mismo son los que abren la consideración sobre los fines que son al mismo tiempo deberes. Pero antes de pasar

a considerar la función de juez de la conciencia moral desde la perspectiva kantiana, que Darwin, a su modo, comparte, sugeriremos las bases neuroquímicas de la conciencia moral.

3. Las bases neuroquímicas de la moralidad

En uno de los estudios realizados junto a Suhler, Churchland aborda las bases neurobiológicas de la moralidad en tres etapas que considera cada vez más sólidas: psicología evolutiva, neuroeconomía y, finalmente, neuroendocrinología y neurobiología evolutiva (Suhler & Churchland, 2011). En esta última fase, sostiene la hipótesis, también defendida en Braintrust, de que la neuroquímica del vínculo en mamíferos es el factor central que explica la moralidad, ya que fundamenta el cuidado de otros y la expresión de valores sociales (2011, 27). La premisa inicial es la autopreservación: todos los animales eligen cuidar de sí mismos para asegurar la transmisión de sus genes, ya que descuidarse a sí mismos impediría este proceso. El cuidado, entonces, se considera una función básica de los sistemas nerviosos. Aunque los valores más fundamentales son los de mantenerse vivo y saludable, los mamíferos amplían este autocuidado a sus crías, y los seres humanos lo extienden a otras personas, especialmente parientes y allegados. Churchland sugiere que este sentimiento podría estar en la raíz de lo que Hume entendía por "sentimiento moral" (Churchland, 2011, 210).

Parece que los pasos cruciales que llevan del autocuidado al cuidado de otros dependen de mecanismos neuronales y del cuerpo que "maternalizan" el cerebro de la hembra. Estos mecanismos, a su vez, están vinculados a los neuropéptidos oxitocina y arginina vasopresina, así como a otras hormonas. Se observa que los mamíferos que cuidaban más a sus crías tenían más crías supervivientes que aquellos que las descuidaban. Sin embargo, esta capacidad de cuidar también se pudo modificar más adelante para respaldar el bienestar de otros que no son

crías, pero cuyo bienestar tiene consecuencias para el propio y el de la especie (Churchland, 2011, 31). La oxitocina y la vasopresina se liberan en el hipotálamo y se extienden a otras áreas subcorticales, incluyendo aquellas implicadas en la recompensa (como el núcleo accumbens), la regulación de la conducta sexual y la reproducción. Se observa que la oxitocina es más abundante en las mujeres que en los hombres, mientras que la vasopresina es más abundante en los hombres.

Aunque la investigación aún está en curso, se sugiere que cuando la oxitocina y la vasopresina se unen a sus respectivos receptores, la oxitocina se libera durante interacciones sociales positivas e inhibe comportamientos defensivos. Cuando se administra a machos, la oxitocina aumenta la agresión hacia intrusos y disminuye la agresión hacia las crías. Además de la oxitocina y la vasopresina, la dopamina desempeña un papel importante como neurotransmisor en la expresión de la conducta social, participando en funciones clave como el aprendizaje, el apareamiento y la paternidad. Los cambios en la oxitocina no solo afectan las interacciones sociales, sino que también modifican el sistema mamífero del afecto negativo, que incluye el dolor, el miedo, el pánico y la ansiedad. Este sistema se manifiesta a través de señales en el tallo cerebral y el hipotálamo que instan a tomar medidas de protección. Como resultado, dado que los seres humanos tienen cerebros sociales, nuestro sistema de dolor más generalizado nos hace sentir mal no solo cuando nuestro bienestar está amenazado, sino también cuando el bienestar de nuestros seres queridos está en peligro (2011, 39). En este complejo entramado, ¿en qué consiste la conciencia? Según Churchland, desde esta perspectiva, la realidad neurobiológica de la conciencia se encuentra en el dolor experimentado al ser rechazados, en el placer de pertenecer a un grupo y en la imitación de aquellos a quienes admiramos (2011, 192).

Las diversas áreas del cerebro habrían evolucionado para otorgarnos nuestra facultad moral, la cual incluiría el sentido de lo correcto e

incorrecto, la capacidad de experimentar vergüenza y ruborizarse, la empatía, el conocimiento de posibles castigos, la conciencia de nuestra reputación, la capacidad de aprovecharnos de una buena reputación y la conciencia del límite en el que debemos detenernos. Churchland sostiene que, gracias a las redes neuronales normales, el dolor de ser rechazado, el placer de pertenecer y la imitación de aquellos a quienes admiramos generan intuiciones poderosas sobre la absoluta corrección o incorrección de ciertos comportamientos. Este patrón de respuestas se desarrolla en gran medida durante las interacciones entre el cerebro, los genes y el entorno cuando el niño inicia su vida social. Churchland argumenta que esta es la realidad biológica subyacente a nuestra noción de conciencia. Enfatiza que si se interpretara como una entidad metafísica separada de la neurobiología de la socialidad y el aprendizaje social, perdería su conexión con la realidad biológica y social (2011, 192-193). Esta afirmación es, sin duda, innecesaria. Ninguna realidad humana está separada de la neurobiología de la socialidad y del aprendizaje social, tampoco la conciencia. Pero que esté ligada a ellos no significa que se reduzca a ellos. Por una parte, porque la conciencia, entendida como la voz estratégica de que habla Alexander, o como la identificación con las normas de la comunidad a la que aluden Boehm y tantos otros, y que se sustentaría en las bases neurobiológicas descritas, es excluyente: excluye las normas y principios que no acepta el grupo.

4. Conciencia, moralidad y sentido moral. La conciencia moral como juez interior

Por eso, Haidt reconoce que: "La oxitocina liga a la gente selectivamente a sus grupos, no a la humanidad. Las neuronas espejo ayudan a empatizar con otros, pero particularmente con aquellos que comparten la misma matriz moral. Sería hermoso que los seres humanos estuviéramos diseñados para amar a todos incondicionalmente. Hermoso, pero improbable desde una perspectiva

evolutiva. El amor parroquial, disparado por la competición con otros grupos y ampliado por la semejanza, un sentido del destino compartido y la supresión de los free riders, puede ser lo más que podemos conseguir" (2012, 201).

Desde esta perspectiva, una conciencia moral solo puede expresarse a través de imperativos hipotéticos de astucia (Klugheit), que aconsejan adaptarse a las normas del grupo. Como señala Haidt, la moralidad une a los cercanos pero ciega en relación con los demás. Además, la liberación de oxitocina al llevar a cabo conductas prosociales puede producir placer, pero también lo hacen otras conductas, como la venganza o la victoria. Según Evers, nuestra identidad innata, basada de forma específica en la especie en términos neurales, nos predispone a desarrollar tendencias evaluativas universales como el autointerés, la disociación, la simpatía selectiva, la empatía y la xenofobia. Así, nuestra identidad neuronal como personas nos hace sociales pero también individualistas y orientados hacia nosotros mismos (Evers, 2015, 2). A pesar de tener una capacidad natural de empatía, simpatía y asistencia mutua, los seres humanos también pueden ser descritos como autointeresados y xenófobos (Evers, 2015, 5). Esto no es sorprendente si se tiene en cuenta la necesidad de cohesión con los cercanos y la protección frente a los extraños, factores que influyeron poderosamente en la formación del cerebro. Experimentamos placer al atender a nuestros sentimientos sociales, pero también a los que favorecen nuestro interés. ¿Se reduce la conciencia moral personal a esto?

5. Conciencia moral y sentido moral. La conciencia moral como juez interior

En el estudio sobre "The origins of moral judgement", Joyce comenta sobre el texto de Darwin que mencionamos antes. Joyce dice que es obvio pensar que la "conciencia moral" es algo que nos permite hacer juicios morales. Darwin se pregunta no tanto si ser moralmente bueno es parte

de la evolución, sino si la capacidad de hacer juicios morales hacia uno mismo lo es (Joyce, 2013, 262 y 263). Es importante recordar que Darwin diferencia entre el "sentido moral" y la "conciencia moral". Aunque están conectados, hay una diferencia clave: el sentido moral nos dice lo que debemos hacer, mientras que la conciencia nos critica internamente si desobedecemos esas normas. La conciencia actúa como un juez interno, un monitor interno (Darwin, 2009, 150, 129). En resumen, el sentido moral nos permite hacer juicios sobre lo que está bien o mal, correcto o incorrecto, mientras que la conciencia nos juzga internamente, guiando nuestro juicio hacia nosotros mismos y permitiendo la autorreflexión.

En la última parte del siglo XX, la ética intersubjetiva, según lo expresado por Aranguren, se volvió dominante y excluyó lo que podría ser una ética centrada en el individuo, la ética del sujeto en relación consigo mismo (Aranguren, 1986). Aranguren tenía razón, ya que nuestro conocimiento moral se origina en las relaciones entre individuos cuyos cerebros son sociales. El desarrollo de la capacidad de hablar y comunicarse, que comienza desde la infancia, despierta en el niño el sentido de responsabilidad y libertad: la conciencia de su agencia moral (Habermas, 2006, 178 y 179). Es este proceso el que permite al niño no solo dialogar con otros, sino también consigo mismo, descubriendo la capacidad de exigirse a sí mismo actuar de acuerdo no solo con las normas del grupo, sino también con lo que considera justo. Desde la perspectiva del participante en el lenguaje, a través del diálogo y el reconocimiento mutuo, se llega a la conciencia moral, en el sentido de Kant, como una voz interior que juzga y que el individuo no puede ignorar. Ésta es la tradición de Sócrates, la tradición que considera que la conciencia (synoida emautó) está relacionada con la acusación que el sujeto se dirige a sí mismo, y ésta es también la forma de entenderla de Darwin, como hemos expuesto.

Podríamos caracterizar esta noción de conciencia, siguiendo a Hill, como «una capacidad, atribuida comúnmente a la mayor parte de los seres

humanos, para darse cuenta de que o discernir que lo que han hecho, están haciendo o están a punto de hacer (o no hacer) es incorrecto, está mal o es merecedor de desaprobación» (Hill, 1998, 14).

Aunque la opinión pública puede afectar la formación de la conciencia y tener una influencia indirecta en sus contenidos, la conciencia es una forma de llegar a creencias morales sobre nuestras acciones a través de nuestro instinto o juicio personal (Hill, 1998, 41). La idea de conciencia puede ser interpretada de diferentes maneras, pero la perspectiva kantiana agrega el elemento de la incondicionalidad: la conciencia no evalúa si nuestras acciones son aceptables para la comunidad y, por lo tanto, no es una facultad estratégica. Más bien, emite un juicio que confronta al individuo consigo mismo, haciéndolo consciente de su responsabilidad y libertad en sus elecciones. La fuerza de la conciencia moral es tan poderosa que Kant la describe en sus Vorlesungen no como una facultad, sino como un instinto irresistible. La discusión se centra en la imputación y la atribución de responsabilidad de las acciones. Kant argumenta que la fragilidad humana no justifica que una persona intente excusar internamente sus acciones equivocadas (1988, 107-109; 169-175). Es en este contexto donde entra en juego la figura del juez interior y la distinción entre un tribunal externo, que es el tribunal humano, y el tribunal interno, que es la conciencia.

Desde este enfoque, las características distintivas de la conciencia moral son las siguientes: 1) se manifiesta como un instinto, 2) se asocia con el tribunal interno, 3) este tribunal interno es divino, a diferencia del tribunal externo, que es humano. Según Kant, en la naturaleza humana encontramos un instinto que describe como "un impulso involuntario e irresistible que nos obliga a juzgar nuestras acciones de manera válida; es una incomodidad interna con respecto a las malas acciones y una alegría interna con respecto a las buenas, siempre que la acción sea acorde con la ley moral" (1988, 107). Esta idea de la conciencia moral como instinto para juzgar la moralidad de nuestras

acciones tiene sus raíces en el *Gewissenstrieb* de Crusius, que es "la voz de Dios a través de la naturaleza". Sin embargo, resulta desconcertante en el caso de Kant que, a pesar de que el hombre sea el agente de su propia vida, encontrarnos con ese juez interior, que se presenta como algo innato e irresistible, es según Kant "algo que nos juzga en contra de nuestra voluntad y, por lo tanto, un auténtico juez" (1988, 108). No es una facultad libre; no elegimos ser jueces de nuestra propia conducta. La voz interior nos acusa a pesar nuestro, y no podemos evitarla (Hill, 33). En mi opinión, la razón por la cual la conciencia no es una facultad libre podría explicarse por una de estas tres razones: 1) el juez interior es Dios, siguiendo la línea de Crusius, 2) el acto de juzgar también pertenece a la estructura misma de la razón práctica, 3) es un instinto biológicamente heredado, que de alguna manera se conecta de manera oscura con la ley racional y sirve como un punto de unión entre la ley racional, que es inteligible, y el ser humano sensible, actuando como un vínculo entre la libertad y la naturaleza. Considero, junto con Heubült, que las tres formas coexisten en la idea kantiana de conciencia (Heubült, 1980). Sin embargo, es importante destacar que la conciencia no es simplemente una norma de prudencia que aconseja actuar astutamente para mantener una buena reputación, ya que el juicio prudencial proviene de intereses patológicos y aconseja pragmáticamente otra forma de actuar. En cambio, la conciencia moral apunta hacia una ley incondicionada e inmanipulable, a diferencia del malestar interno causado por no seguir los consejos de la astucia.

La conciencia moral, según Kant, es de origen natural y no revelado, en contraste con la perspectiva de Baumgarten. La razón es clara: si fuera de otra manera, aquellos que no han sido educados en conciencia no experimentarían remordimientos. "La conciencia moral es, por lo tanto, exclusivamente natural" (Kant, 1988, 173-174). Evidentemente, aquí se refleja el pasaje de la Epístola de S. Pablo a los Romanos, que habla sobre los preámbulos de la fe, esos fundamentos de la fe que se encuentran en el corazón de todo ser

humano: "Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia con sus juicios contrapuestos, que les acusan y también les defienden" (Kant, 1988, 173-174).

Es posible que el cerebro humano se haya moldeado a lo largo de la evolución biológico-cultural de manera que el instinto o la disposición natural a someterse a juicio se haya grabado en él. En este caso, ya no sería un misterio que un individuo autónomo se vea obligado a juzgarse a sí mismo por "algo que nos juzga en contra de nuestra voluntad y es, por lo tanto, un auténtico juez". Entre las tres formas de modulación de la conciencia que mencionamos, una de ellas, en mi opinión, se encuentra expresada previamente en *La Metafísica de las costumbres*, específicamente en las "Prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general" (Kant, 1989, 253-259). Estas prenociones son de gran importancia, ya que se refieren a disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco hay un deber de adquirirlas. Forman parte de la naturaleza humana y, aunque son estéticas, también se pueden calificar como morales, ya que preparan a la persona para escuchar la voz del deber, comprenderla y poder obedecerla. Estas prenociones incluyen el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por uno mismo (autoestima). Actúan como antenas naturales que permiten percibir el deber.

Podríamos afirmar que un ser que careciera de estas disposiciones no tendría la base natural necesaria para escuchar la voz de la ley moral y seguirla. Utilizando la distinción crucial en la filosofía entre base y fundamento, la ley moral sería el fundamento de la obligación moral, pero las disposiciones naturales estéticas serían la base sin la cual resultaría imposible escuchar la voz de la ley y obedecerla. Esto podría considerarse, como menciona Jesús Conill, una "estética de la libertad" (2006, 41 ss.): una predisposición del ánimo,

estética pero natural, que implica la razón práctica mostrándole al ser humano su deber en casos concretos, absolviéndolo o condenándolo. Así, la predisposición a juzgarse a sí mismo forma parte de la naturaleza biológica moral del individuo.

Justamente esta conciencia, como herencia biológica, podría ser el punto de encuentro entre la naturaleza y la libertad, al igual que las otras tres prenociones estéticas. Hay sin duda una historia natural influenciada por la cultura. La clave es que la conciencia del deber sea simultáneamente el motor de las acciones. Esto solo es posible si el agente moral actúa con la certeza de haber intentado encontrar el juicio justo, aunque el entendimiento pueda equivocarse al juzgar (Kant, 1989, 224; 1969, 181, 182).

Heubült interpreta, en mi opinión de manera acertada, que tanto en 1787 como en 1797 la facultad del ánimo presupuesta por Kant como disposición moral (la facultad de la razón práctica) se manifiesta en dos funciones interconectadas: (1) como precepto moral a través de una razón legisladora, dirigida a un objeto del deber, y (2) como conciencia, mediante una coacción que se dirige al sujeto, vigilando esa legislación práctica. Estas funciones se presentan como dos juicios morales: a través de la ley racional, el ser humano juzga sobre un objeto del deber como bueno o malo; en el tribunal de la conciencia, juzga sobre el sujeto como culpable o inocente. En mi opinión, en el primer caso nos encontraríamos con lo que Darwin entendía como sentido moral, y en el segundo, ante la conciencia moral.

La cuestión planteada nos lleva a indagar si esas prenociones estéticas son, en sí mismas, objeto de experiencia o si más bien son un requisito esencial para reconocer a los seres humanos como agentes morales. En el primer escenario, estaríamos en busca de un correlato neurobiológico del sujeto agente (Habermas, 2006, 184). En el segundo, se trataría de reconocer que la conciencia moral es, junto con la ley moral, la razón cognoscitiva de la libertad, y que la libertad es la razón de ser de la ley

moral y la conciencia moral. En la Crítica de la razón práctica, la conciencia moral se presenta como una facultad (Vermögen) que el ser humano tiene para juzgarse a sí mismo. Este concepto se encuentra en la "Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica", vinculado a la idea central de la obra: la idea de libertad. Kant sostiene que la libertad no es un objeto de experiencia. En la Crítica de la razón práctica, Kant plantea que la libertad no es un objeto de experiencia demostrable científicamente. Sin embargo, argumenta que la razón, en su uso práctico, tiene razones suficientes para postularla al reconstruir las condiciones trascendentales que otorgan sentido y validez a la acción humana. Uno de estos hilos conductores es el hecho innegable de que los seres humanos se imputan sus propias acciones y se sienten incómodos con sus malas actuaciones (Kant, 2000, 198 y 199). La conciencia moral surge de nuevo ligada a la autoimputación de las acciones, una posibilidad gracias a la libertad. La eleuteronomía toma el lugar de la eudaimonía como piedra angular del mundo moral (Kant, 1989, 227; Conill, 1991; 2006, parte I).

Kant distingue en la Doctrina de la Virtud entre los deberes que un individuo tiene hacia sí mismo y aquellos que tiene hacia los demás, comenzando su análisis por los primeros. Esta distinción expresa claramente que la clave de todo el sistema moral radica en la auto-obligación, una idea que Kant confirma. Para él, el deber moral no se limita a cumplir obligaciones hacia los demás, sino que, en primer lugar, implica cumplirlas consigo mismo y reconocer la obligación de cumplirlas con los demás desde esa auto-obligación. Aunque pueda parecer paradójico, Kant afirma abiertamente que "no puedo reconocer que estoy obligado a otros más que en la medida en que me obligo a mí mismo: porque la ley en virtud de la cual yo me considero obligado, procede en todos los casos de mi propia razón práctica, por la que soy coaccionado, siendo a la vez el que me coacciono a mí mismo" (Kant, 1989, 275).

Podríamos decir que esta es la característica distintiva de la obligación moral, que va más

allá de las demandas de cualquier otra forma de coacción social. A nivel biológico, podemos estar predispuestos a cumplir las normas del grupo para evitar el reproche, el castigo y la pérdida de reputación, siguiendo las pautas de nuestra razón prudencial como seres racionales dotados de razón prudencial (Kant, 1989, 276). Sin embargo, un ser racional, un Vernunftwesen, dotado de racionalidad práctica, tiene la capacidad de auto-obligarse. Esto da lugar a un mundo moral específico que ordena incondicionalmente cultivar la propia conciencia para encontrar la norma justa. Como señala Korsgaard, según su interpretación de Kant, nuestra capacidad para obligarnos a nosotros mismos es la fuente de la normatividad (1996, 91-102).

En el siglo XXI, la ética del discurso intenta reconstruir la propuesta kantiana desde una perspectiva no empírica del lenguaje, reconociendo el carácter incondicional de aquellos afectados por un discurso práctico. Sin embargo, en mi opinión, incluso en la ética del discurso, el criterio último sigue siendo el del sujeto moral que, desde su conciencia, se cuestiona si los acuerdos alcanzados en un diálogo se obtienen en condiciones de racionalidad o bajo condiciones ideológicas. En este último caso, la norma aún no podría considerarse justa. Aunque los contenidos de la conciencia del sujeto se forman a través del diálogo intersubjetivo y este diálogo tiene implicaciones epistémicas, la conciencia del sujeto como criterio último sigue siendo insuperable (Cortina, 1993, 137 y ss.)

PREGUNTAS

Comentarios al artículo “La conciencia moral desde una perspectiva neuroética. De Darwin a Kant”, de Adela Cortina Por Alejandra Gómez Vilchis

1

¿Cómo define el autor la noción de conciencia en la lectura y cuál es su importancia en la formación de creencias morales?

2

¿Cuáles son las características distintivas de la conciencia moral según la perspectiva kantiana y por qué se considera una facultad no libre?

3

¿Cuál es el papel de las “prenociones estéticas” en la ética kantiana y cómo se relacionan con la conciencia moral?

4

¿Por qué Kant sostiene que la conciencia moral es de origen natural y no revelado, y cómo se conecta esto con la autoimputación de acciones?

5

¿Cuál es la relación entre la auto-obligación, la moralidad, y la obligación hacia los demás según Kant, y por qué se considera la auto-obligación como clave en su sistema moral?



**Moral Consciousness from a
Neuroethical Perspective:
From Darwin to Kant**

PREAMBLE

Comments on the article 'Moral Consciousness from a Neuroethical Perspective: From Darwin to Kant,' by Adela Cortina"

By Alejandra Gómez Vilchis

Within the framework of our ethics course, where we aim to achieve various learning objectives, we delve into a reading that promises to enrich our understanding of ethics as a philosophical discipline. This discipline provides us with the tools to make decisions that guide us towards a fulfilling and happy life.

One of the fundamental objectives of our course is for you to grasp ethics as a means to distinguish between different types of good through the study of moral norms and values, with the purpose of recognizing objective goodness. We also strive for you to see ethics as a discipline oriented towards human fulfillment and happiness, using freedom responsibly and reflecting on how this choice impacts our destiny.

The reading we are about to tackle, "Moral Consciousness from a Neuroethical Perspective: From Darwin to Kant" by Adela Cortina, is highlighted in red in the following text. These are the key points and theoretical foundation that underpin the reflection of Alejandra Gómez Vilchis, a professor at the Academic Directorate of Integral Formation (DAFI), who has contributed her valuable comments and analysis to this reading.

In this article, we will explore the distinctive characteristics of moral consciousness from a Kantian perspective and how this consciousness guides us in making ethical decisions in our lives. We will also examine the notion of "aesthetic preconceptions" in Kantian ethics and its relevance to our understanding of morality.

Furthermore, the reading will lead us to reflect on why Kant argues that moral consciousness is a natural part of us and how this idea relates to our responsibility in making ethical decisions. These topics are essential for the development of your moral consciousness and the application of ethical principles in your everyday life, which is one of the key outcomes of this course.

Lastly, the reading also relates to Christian ethics, as it helps us understand the importance of grace as a condition and support for achieving our human fulfillment. Furthermore, it challenges us to think about the dignity of the human person from conception to natural death, connecting ethics with current bioethical issues.

This reading will not only contribute to your understanding of ethics but will also provide you with valuable tools for the development of your moral consciousness and the making of ethical decisions in various life circumstances, with the valuable perspective offered by Alejandra Gómez Vilchis.

Comments on the article “Moral Consciousness from a Neuroethical Perspective: From Darwin to Kant” by Adela Cortina

By Alejandra Gómez Vilchis

To understand the text by thinker Adela Cortina titled “Moral Consciousness from a Neuroethical Perspective: From Darwin to Kant,” we must grasp that the author poses the following two questions: What is neuroethics? And what is the connection between neuroethics and moral consciousness? Cortina, in turn, delves into various theories concerning moral consciousness, primarily from the perspective of neuroethics, and concludes the text with a reflection on moral consciousness and moral meaning.

1. A neuroethical perspective

The first section of the text is titled “A Neuroethical Perspective,” where Cortina explains what neuroethics is. Neuroethics has been recognized as an important field of study since the early 21st century, particularly around May 2002. Neuroethics can be divided into two related parts: the ethics of neuroscience, which examines the ethical correctness or incorrectness of neuroscientific research, and the neuroscience of ethics, which seeks to uncover the brain bases of moral behavior. The former is considered an applied ethics, linked to bioethics, while the latter addresses fundamental philosophical questions, such as freedom and determinism, the existence of the self, and the mind-body relationship.

Research in neuroethics, especially in the neuroscience of ethics, offers a fresh perspective on classical problems in moral philosophy. This leads to the development of a practical neurophilosophy that could influence a new way of thinking in practical philosophy, taking into account what we

know about the brain. This approach also applies to the central issue in practical philosophy: the existence and nature of moral consciousness. This work focuses on this topic and is situated within the realm of neuroethics as the neuroscience of ethics. Why is it important to explore this?

In recent studies on the moral world, attention to personal consciousness has been limited. In philosophy, the analysis of personal consciousness often gets mixed up with social consciousness, and in neuroethics, it is scarcely addressed. Even in prominent works like those of John Rawls, the word “consciousness” doesn't even appear in the index. Although Habermas discusses consciousness in his work, he primarily focuses on the theory of social evolution. Neuroethics has also paid little attention to this issue, as reflected in its absence from the 2011 Oxford Handbook of Neuroethics.

Despite these omissions, personal moral consciousness is fundamental both at the personal and social levels. In social life, moral consciousness is essential in modern societies that recognize freedom and conscientious objection. And concerning personal consciousness, without a sense of self-obligation, which implies responsibility, moral life dissolves. In this work, we want to inquire into what personal moral consciousness consists of, what its neurobiological foundations are, and whether they suffice to explain its indispensable place in personal moral life.

To address these questions, we turn to neuroethics, an interdisciplinary field that combines moral philosophy, neuroscience, genetics, experimental economics, anthropology, biology, and evolutionary psychology. While neuroscientific studies provide valuable data, they are complemented by contributions from other disciplines, as neuroimaging techniques and the study of pathological cases present interpretative challenges. The correlation between brain activation and behavior, measured through these techniques, is complex and requires an interdisciplinary approach for proper understanding.

This is why neuroethics addresses core issues in philosophy and humanity through this wealth of contributions, such as the nature of moral consciousness. The question belongs to the category of those that are urgent and important, to the extent that authors like Darwin consider it to be the one that marks the greatest difference between man and animal.

2. The most significant difference between man and animal

The exploration of moral consciousness has a long history, and its beginning in the Western philosophical world is commonly attributed to Socrates. At first glance, one might think that philosophers concerned with this topic are primarily non-naturalists, that is, those who seek to go beyond sensory experience to explore an abstract realm where universal concepts and values are discovered, removed from the biological world. However, this is not true, and to demonstrate this, we can cite a clearly naturalistic author, Charles Darwin. In "The Descent of Man," Darwin clearly states: "I fully subscribe to the judgment of those authors who maintain that, of all the differences between man and the lower animals, the moral sense or conscience is by far the most important." This moral sense, as Mackintosh points out, is crucial in the distinction between humans and animals. "It has a legitimate supremacy over any other principle of human action" (2009, 125).

Although there are certain moral predispositions shared between humans and some animals, Darwin argues that human moral consciousness is more complex and originates from social instincts. This web of conditions, such as peer approval, reason, self-interest, religious sentiments, education, and habit, constitutes the origin of human moral consciousness.

It is important to clarify what we mean by "morality" and "moral consciousness" before exploring their

origins. Although they are often associated with the social sphere, it is necessary to differentiate these concepts and recognize that the interpretative framework comes from biosocial and cultural history, not just empirical observations but also experiences over time.

In this context, the terms "morality" and "ethics" refer to the customs and practices of peoples, as well as the formation of individual character and the environment in which one lives. It is crucial not to distort philosophical theories about morality, as suggested by Moll when he claims that cognitive moral neuroscience provides a new way of addressing morality. Moll argues that this discipline focuses on changes in moral behavior in patients with brain dysfunction to understand the underlying neural mechanisms, without assuming the existence of absolute moral values.

In the face of claims like these, it would be appreciated if those working in neuroethics and who are not philosophers refrain from making such inaccurate generalizations about the work of philosophical theories. The most relevant philosophical theories, in fact, draw upon universal values and principles, although not necessarily absolute ones. For example, those situated at the post-conventional level in the development of moral consciousness do not rely on absolutes, so the criticism does not apply accurately.

In this context, the characterization of morality made by Moll a few years earlier and repeated later is more interesting. As a specialist in moral emotions, Moll understands that these emotions are closely linked to the interests and well-being of society as a whole or of individuals other than the agent. The tendency to associate morality with behaviors that suppress selfishness and promote solidarity is common and well expressed, in my opinion, in Durkheim's well-known characterization, to which Haidt refers at some point. "Everything that is a source of solidarity, that compels man (...) to regulate his actions by something (...) other than his selfishness is moral" (Haidt, 2012, 220).

Haidt himself adopts and expands this conception of morality, stating that “moral systems are interlocking sets of values, virtues, norms, practices, identities, institutions, technologies, and evolved psychological mechanisms that work together to suppress or regulate self-interest and make societies as cooperative as possible” (ibid.).

Morality would then consist of the set of values, principles, and customs that lead to the control of selfishness and the reinforcement of cooperation and solidarity, initially among closely related human beings, gradually extending to the entire human race. The message would be as follows: coexistence among fundamentally selfish beings would be unfeasible, and that is why morality is a product of the pressures of evolution, whereby individuals acquired a set of capacities that have been decisive in shaping the biology of moral consciousness.

From this perspective, certain crucial capacities for human moral evolution would include an awareness of the group's rules, an understanding that violating them leads to physical or spiritual punishments, as well as the disregard of peers. Particularly relevant would be the feeling of shame at losing one's reputation within the group, as reputation is considered essential for survival. The emergence of feelings such as shame and the desire to maintain a good reputation would be essential steps in the moral evolution of humans, vital for the survival of both groups and individuals.

In connection with this point, the hypothesis of gossip gains strength. It is suggested that in hunter-gatherer tribes, individuals criticized those who violated the group's rules, while group members acted altruistically to maintain their reputation. According to this idea, concern for the approval or disapproval of others would be a crucial stimulus for developing social virtues, rooted in the feeling of sympathy (Darwin, 2009, 137). In this context, Hume also rightly affirmed in his study of human nature that pride and inferiority are natural and original passions of human beings, linked to the feeling of sympathy (Hume, II, 472).

For our purposes here, from an evolutionary perspective, at least two characterizations of moral consciousness seem to stand out. According to one of them, it can be understood as a strategic voice that advises us on how to achieve our interests prudently without antagonizing the group that could punish us. Human beings are selfish, and to achieve their goals, they have to calculate how far they can go without losing their reputation and possessions.

Because, after all, as Nietzsche would say, “we get along better with our bad conscience (Gewissen) than with our bad reputation (Ruf).” Following this strategic line, Alexander understands that moral consciousness is “the quiet voice that tells us how far we can go in pursuing our interests without running intolerable risks” (1974, 102). However, it is also possible to understand, as Boehm and others suggest, that “having a conscience is identifying with the values of the community, which means identifying with the group's rules. You have to emotionally connect with those rules, feel proud when they are followed, and ashamed when they are not” (BOEHM, 2012, 113). In this sense, Churchland also emphasizes that during the socialization process, a child learns that certain behaviors receive approval from their social group, while others receive rejection.

The pleasure derived from approval and the pain associated with rejection form a reward system that guides a person in evaluating certain behaviors as good and others as bad. Education in this regard is transmitted by the clan through gossip, the presentation of behavioral models, storytelling, and songs. Children attach emotional significance to different actions based on the anticipation of approval or rejection, thus creating strong feelings of goodness or badness that they may perceive as objective and universal, even attributing them to a divine origin. Although this speculative narrative is intriguing, it does not fully address fundamental aspects of human experience.

One of these aspects is the contradiction between the dictates of conscience and the norms of

society, exemplified by figures like Socrates and Antigone, and echoed throughout history in martyrs, conscientious objectors, civil disobedients, and resisters. Sometimes, these individuals challenge the social laws to obey what they consider God's law, human law, or their own conscience, which raises questions about the nature of morality and its relationship with social norms, highlighting the complexity of ethical decisions in challenging situations.

It could be argued that those who object to the laws of their society do so with another society in mind, whether real or ideal, which they consider the appropriate reference. However, these individuals do not settle for accepting laws that would guarantee them a peaceful life; instead, they sacrifice their peace for norms they perceive as more humane.

Despite this, the evolutionary interpretation of moral consciousness also faces difficulties in explaining the emergence of moral innovators and moral pioneers. These individuals are capable of challenging and proposing alternatives to existing social norms, showing a creative openness to new ideas that can significantly influence society. Examples of such moral innovators could be Buddha or Jesus of Nazareth. Even Darwin, in a sense, recognizes Jesus's innovative capacity with the following words: "To do good in return for evil, to love your enemy, is a height of morality to which it is doubtful if the social instincts would, by themselves, have ever led us" (Darwin, 2009, note 27, 145 and 146).

Morality is often linked to the type of customs and norms that require overcoming selfishness and caring for other human beings or the collective, as mentioned earlier. However, it is worth remembering that there is a type of duties traditionally called "duties to oneself," which obligate the individual to respect themselves as well, not just to care for others. Awareness of these duties, found in traditional moral treatises, according to Darwin, emerges with civilization. While in barbaric societies, individuals do not concern themselves

with self-image, in civilized societies, they do. At this point, a connection is made between Darwin and Kant because moral consciousness will have a judging function, and because duties to oneself are the ones that open consideration of ends that are simultaneously duties. But before delving into the role of moral consciousness as a judge from the Kantian perspective, which Darwin, in his own way, shares, we will suggest the neurochemical foundations of moral consciousness.

3. The neurochemical foundations of morality

In one of the studies conducted with Suhler, Churchland addresses the neurobiological bases of morality in three stages that she considers increasingly solid: evolutionary psychology, neuroeconomics, and finally, neuroendocrinology and evolutionary neurobiology (Suhler & Churchland, 2011). In this last phase, she maintains the hypothesis, also defended in Braintrust, that the neurochemistry of bonding in mammals is the central factor explaining morality since it underlies the care for others and the expression of social values (2011, 27). The initial premise is self-preservation: all animals choose to take care of themselves to ensure the transmission of their genes because neglecting themselves would hinder this process. Care, then, is considered a fundamental function of nervous systems. Although the most fundamental values are those of staying alive and healthy, mammals extend this self-care to their offspring, and humans extend it to other people, especially relatives and acquaintances. Churchland suggests that this feeling could be at the root of what Hume understood as "moral sentiment" (Churchland, 2011, 210).

It seems that the crucial steps leading from self-care to the care of others depend on neural mechanisms and the body that "maternalize" the female brain. These mechanisms, in turn, are linked to the neuropeptides oxytocin and

arginine vasopressin, as well as other hormones. It is observed that mammals that cared for their offspring more had more surviving offspring than those that neglected them. However, this capacity to care could also be modified later to support the well-being of others who are not offspring but whose well-being has consequences for one's own and for the species (Churchland, 2011, 31). Oxytocin and vasopressin are released in the hypothalamus and extend to other subcortical areas, including those involved in reward (such as the nucleus accumbens), the regulation of sexual behavior, and reproduction. It is observed that oxytocin is more abundant in women than in men, while vasopressin is more abundant in men.

Although research is still ongoing, it is suggested that when oxytocin and vasopressin bind to their respective receptors, oxytocin is released during positive social interactions and inhibits defensive behaviors. When administered to males, oxytocin increases aggression towards intruders and decreases aggression towards offspring. In addition to oxytocin and vasopressin, dopamine plays a significant role as a neurotransmitter in the expression of social behavior, participating in key functions such as learning, mating, and parenting. Changes in oxytocin not only affect social interactions but also modify the mammalian system of negative affect, including pain, fear, panic, and anxiety. This system is manifested through signals in the brainstem and hypothalamus that urge protective measures. As a result, since humans have social brains, our more generalized pain system makes us feel bad not only when our well-being is threatened but also when the well-being of our loved ones is in danger (2011, 39). In this complex framework, what is consciousness? According to Churchland, from this perspective, the neurobiological reality of consciousness lies in the pain experienced when rejected, the pleasure of belonging to a group, and the imitation of those we admire (2011, 192).

The various areas of the brain would have evolved to give us our moral faculty, which would include a

sense of right and wrong, the ability to experience shame and blush, empathy, knowledge of possible punishments, awareness of our reputation, the ability to capitalize on a good reputation, and an awareness of the limit at which we must stop. Churchland argues that, thanks to normal neural networks, the pain of being rejected, the pleasure of belonging, and the imitation of those we admire generate powerful intuitions about the absolute correctness or incorrectness of certain behaviors. This pattern of responses develops largely during interactions between the brain, genes, and the environment when the child begins their social life. Churchland argues that this is the underlying biological reality of our notion of consciousness. She emphasizes that if it were interpreted as a metaphysical entity separate from the neurobiology of sociality and social learning, it would lose its connection to biological and social reality (2011, 192-193). This assertion is certainly unnecessary. No human reality is separate from the neurobiology of sociality and social learning, including consciousness. But being linked to them does not mean it is reduced to them. On the one hand, because consciousness, understood as the strategic voice mentioned by Alexander or as the identification with the norms of the community referred to by Boehm and many others, and which would be supported by the described neurobiological foundations, is exclusive: it excludes norms and principles that are not accepted by the group.

4. Consciousness, morality, and moral sense. Moral consciousness as an inner judge

In this regard, Haidt acknowledges that: "Oxytocin selectively binds people to their groups, not to humanity. Mirror neurons help empathize with others, but particularly with those who share the same moral matrix. It would be beautiful if humans were designed to love everyone unconditionally. Beautiful, but unlikely from an evolutionary

perspective. Parochial love, fueled by competition with other groups and amplified by similarity, a sense of shared destiny, and the suppression of free riders, may be the most we can achieve" (2012, 201).

From this perspective, moral consciousness can only be expressed through hypothetical imperatives of cunning (Klugheit), which advise adapting to the group's norms. As Haidt points out, morality binds those close but blinds us to others. Furthermore, the release of oxytocin when engaging in prosocial behaviors can bring pleasure, but so can other behaviors like revenge or victory. According to Evers, our innate identity, specifically in terms of neural species, predisposes us to develop universal evaluative tendencies such as self-interest, dissociation, selective sympathy, empathy, and xenophobia. Thus, our neuronal identity as individuals makes us social but also individualistic and self-oriented (Evers, 2015, 2). Despite having a natural capacity for empathy, sympathy, and mutual assistance, humans can also be described as self-interested and xenophobic (Evers, 2015, 5). This is not surprising considering the need for cohesion with close ones and protection against strangers, factors that strongly influenced brain development. We experience pleasure when attending to our social feelings, but also to those that favor our interests. Does personal moral consciousness reduce to this?

5. Moral consciousness and moral sense. Moral consciousness as an inner judge

In the study on "The Origins of Moral Judgment," Joyce comments on Darwin's text mentioned earlier. Joyce says it is obvious to think that "moral consciousness" is something that allows us to make moral judgments. Darwin is not so much concerned with whether being morally good is part of evolution but whether the ability to make moral judgments about oneself is (Joyce, 2013, 262

and 263). It is important to remember that Darwin differentiates between "moral sense" and "moral consciousness." Although they are connected, there is a key difference: moral sense tells us what we should do, while consciousness internally criticizes us if we disobey those norms. Consciousness acts as an internal judge, an internal monitor (Darwin, 2009, 150, 129). In summary, moral sense allows us to make judgments about what is right or wrong, correct or incorrect, while consciousness judges us internally, guiding our judgment toward ourselves and allowing self-reflection.

In the latter part of the 20th century, intersubjective ethics, as expressed by Aranguren, became dominant and excluded what could be an ethics centered on the individual, the ethics of the individual in relation to themselves (Aranguren, 1986). Aranguren was right because our moral knowledge originates in the relationships between individuals whose brains are social. The development of the ability to speak and communicate, which begins in childhood, awakens in the child a sense of responsibility and freedom: awareness of their moral agency (Habermas, 2006, 178 and 179). It is this process that allows the child not only to engage in dialogue with others but also with themselves, discovering the ability to demand from themselves actions in line not only with the group's norms but also with what they consider just. From the participant's perspective in language, through dialogue and mutual recognition, moral consciousness is reached, in Kant's sense, as an inner voice that judges and cannot be ignored by the individual. This is the tradition of Socrates, the tradition that considers consciousness (synoida emautó) as related to the accusation that the subject directs towards themselves, and this is also how Darwin understands it, as we have explained.

We could characterize this notion of consciousness, following Hill, as "an ability commonly attributed to most human beings to realize or discern that what they have done, are doing, or are about to do (or not do) is wrong, is bad, or deserves disapproval" (Hill, 1998, 14).

Although public opinion can affect the formation of conscience and have an indirect influence on its contents, conscience is a way to arrive at moral beliefs about our actions through our instinct or personal judgment (Hill, 1998, 41). The idea of conscience can be interpreted in different ways, but the Kantian perspective adds the element of unconditionality: conscience does not evaluate whether our actions are acceptable to the community and, therefore, it is not a strategic faculty. Instead, it issues a judgment that confronts the individual with themselves, making them aware of their responsibility and freedom in their choices. The power of moral conscience is so potent that Kant describes it in his *Vorlesungen* not as a faculty but as an irresistible instinct. The discussion focuses on the imputation and attribution of actions. Kant argues that human frailty does not justify a person attempting to internally excuse their wrongdoings (1988, 107-109; 169-175). It is in this context that the figure of the inner judge comes into play, and the distinction between an external tribunal, which is the human tribunal, and the internal tribunal, which is conscience.

From this approach, the distinctive characteristics of moral conscience are as follows: 1) it manifests as an instinct, 2) it is associated with the inner tribunal, 3) this inner tribunal is divine, unlike the external tribunal, which is human. According to Kant, in human nature, we find an instinct that he describes as "an involuntary and irresistible impulse that compels us to judge our actions validly; it is an internal discomfort regarding bad actions and internal joy regarding good ones, provided the action is in accordance with the moral law" (1988, 107). This idea of moral conscience as an instinct to judge the morality of our actions has its roots in Crusius's *Gewissenstrieb*, which is "the voice of God through nature." However, it is perplexing in Kant's case that, despite humans being the agents of their own lives, encountering that inner judge, which presents itself as something innate and irresistible, is, according to Kant, "something that judges us against our will and is, therefore, a genuine judge" (1988, 108). It is not a free faculty; we do not

choose to be judges of our own conduct. The inner voice accuses us against our will, and we cannot avoid it (Hill, 33). In my opinion, the reason why conscience is not a free faculty could be explained by one of these three reasons: 1) the inner judge is God, following Crusius's line, 2) the act of judging also belongs to the structure of practical reason itself, 3) it is a biologically inherited instinct that, in some way, connects darkly with the rational law and serves as a link between rational law, which is intelligible, and human beings as sensitive, acting as a bridge between freedom and nature. I consider, along with Heubült, that all three forms coexist in Kant's idea of conscience (Heubült, 1980). However, it is essential to highlight that conscience is not merely a rule of prudence advising acting cunningly to maintain a good reputation, as prudential judgment arises from pathological interests and pragmatically advises a different course of action. Instead, moral conscience points to an unconditional and unmanipulable law, unlike the inner discomfort caused by not following the advice of cunning.

According to Kant, moral conscience is of natural and unrevealed origin, in contrast to Baumgarten's perspective. The reason is clear: otherwise, those who have not been educated in conscience would not experience remorse. "Moral conscience is, therefore, exclusively natural" (Kant, 1988, 173-174). Evidently, this reflects the passage from St. Paul's Epistle to the Romans, which speaks of the preambles of faith, those foundations of faith found in the hearts of every human being: "When Gentiles, who do not have the law, do by nature what the law requires, they are a law to themselves, even though they do not have the law. They show that what the law requires is written on their hearts, to which their conscience also bears witness, and their conflicting thoughts accuse or perhaps excuse them" (Kant, 1988, 173-174).

It is possible that the human brain has been shaped throughout biocultural evolution in such a way that the instinct or natural disposition to subject oneself to judgment has been imprinted on it. In this case, it

would no longer be a mystery that an autonomous individual is compelled to judge themselves by “something that judges us against our will and is, therefore, a genuine judge.” Among the three forms of modulation of conscience that we mentioned, one of them, in my opinion, is expressed earlier in *The Metaphysics of Morals*, specifically in the “Aesthetic Preconceptions of the Receptivity of the Mind for the Concepts of Duty in General” (Kant, 1989, 253-259). These preconceptions are of great importance as they refer to moral dispositions that, if not possessed, also do not entail a duty to acquire them. They are part of human nature, and although they are aesthetic, they can also be classified as moral since they prepare the person to heed the voice of duty, understand it, and be able to obey it. These preconceptions include moral feeling, moral conscience, love for one’s neighbor, and self-respect (self-esteem). They act as natural antennae that allow the perception of duty.

We could say that a being lacking these dispositions would not have the necessary natural foundation to hear the voice of the moral law and follow it. Using the crucial distinction in philosophy between basis and ground, the moral law would be the ground of moral obligation, but the natural aesthetic dispositions would be the basis without which it would be impossible to hear the voice of the law and obey it. This could be considered, as mentioned by Jesús Conill, an “aesthetics of freedom” (2006, 41 ss.): a disposition of the mind, aesthetic but natural, that involves practical reason showing the human being their duty in specific cases, absolving or condemning them. Thus, the disposition to judge oneself is part of the moral biological nature of the individual.

Precisely this conscience, as a biological inheritance, could be the meeting point between nature and freedom, just like the other three aesthetic preconceptions. There is undoubtedly a natural history influenced by culture. The key is that the sense of duty simultaneously becomes the driving force of actions. This is only possible if the moral agent acts with the certainty of having tried to

find the right judgment, even though understanding may be mistaken in judgment (Kant, 1989, 224; 1969, 181, 182).

Heubült interprets, in my opinion correctly, that in both 1787 and 1797, the faculty of the mind presupposed by Kant as a moral disposition (the faculty of practical reason) manifests in two interconnected functions: (1) as a moral precept through a legislative reason, directed at an object of duty, and (2) as conscience, through a coercion directed at the subject, overseeing that practical legislation. These functions present themselves as two moral judgments: through rational law, the human being judges an object of duty as good or bad; in the tribunal of conscience, they judge the subject as guilty or innocent. In my opinion, in the first case, we would encounter what Darwin understood as moral sense, and in the second, moral conscience.

The question raised leads us to inquire whether these aesthetic preconceptions are, in themselves, objects of experience or whether they are an essential requirement for recognizing humans as moral agents. In the first scenario, we would be searching for a neurobiological correlate of the agent subject (Habermas, 2006, 184). In the second, it would be about recognizing that moral conscience is, along with moral law, the cognitive reason for freedom, and that freedom is the reason for moral law and moral conscience. In the *Critique of Practical Reason*, moral conscience is presented as a faculty (*Vermögen*) that humans have to judge themselves. This concept is found in the “Critical Elucidation of the Analytic of Practical Pure Reason,” linked to the central idea of the work: the idea of freedom. Kant argues that freedom is not an object of experience. In the *Critique of Practical Reason*, Kant argues that freedom is not a scientifically demonstrable object of experience. However, he contends that reason, in its practical use, has sufficient grounds to postulate it by reconstructing the transcendental conditions that give meaning and validity to human action. One of these guiding threads is the undeniable

fact that humans impute their actions and feel uncomfortable with their wrongdoings (Kant, 2000, 198 and 199). Moral conscience emerges again linked to the self-imputation of actions, made possible by freedom. Eleutheronomy replaces eudaimonia as the cornerstone of the moral world (Kant, 1989, 227; Conill, 1991; 2006, Part I).

Kant distinguishes in the Doctrine of Virtue between the duties an individual has toward themselves and those they have toward others, beginning his analysis with the former. This distinction clearly expresses that the key to the entire moral system lies in self-obligation, an idea Kant confirms. For him, moral duty is not limited to fulfilling obligations toward others but, first and foremost, it involves fulfilling them toward oneself and recognizing the obligation to fulfill them toward others from that self-obligation. Although it may seem paradoxical, Kant openly states that "I cannot recognize that I am obligated to others more than insofar as I obligate myself: because the law by which I consider myself obligated proceeds in all cases from my own practical reason, by which I am compelled, being at the same time the one who compels myself" (Kant, 1989, 275).

We could say that this is the distinctive feature of moral obligation, which goes beyond the demands of any other form of social coercion. Biologically, we may be predisposed to follow the group's norms to avoid reproach, punishment, and loss of reputation, following the guidelines of our prudential reason as rational beings endowed with prudential reason (Kant, 1989, 276). However, a rational being, a Vernunftwesen, endowed with practical rationality, has the capacity to self-obligate. This gives rise to a specific moral world that unconditionally orders cultivating one's conscience to find the right norm. As Korsgaard notes, according to her interpretation of Kant, our ability to obligate ourselves is the source of normativity (1996, 91-102).

In the 21st century, discourse ethics attempts to reconstruct Kant's proposal from a non-empirical perspective of language, recognizing

the unconditional character of those affected by practical discourse. However, in my opinion, even in discourse ethics, the ultimate criterion remains that of the moral subject who, from their conscience, questions whether the agreements reached in dialogue are obtained under conditions of rationality or under ideological conditions. In the latter case, the norm still cannot be considered just. Although the contents of the subject's conscience are formed through intersubjective dialogue, and this dialogue has epistemic implications, the subject's conscience as the ultimate criterion remains insurmountable (Cortina, 1993, 137 and onwards).

QUESTIONS

Comments on the article “Moral Consciousness from a Neuroethical Perspective: From Darwin to Kant” by Adela Cortina

By Alejandra Gómez Vilchis

1

What are the main points discussed in the article “Moral Consciousness from a Neuroethical Perspective: From Darwin to Kant” by Adela Cortina?

2

How does the article explore the evolution of moral consciousness from Darwin's perspective to Kant's perspective?

3

What are some key insights or contributions that the author, Alejandra Gómez Vilchis, provides in her comments on the article?

4

Can you summarize the author's perspective or critique of the ideas presented in Adela Cortina's article regarding moral consciousness?

5

Are there any particular ethical or neuroethical implications discussed in the comments that add to the understanding of moral consciousness?

