

## Universales Morales: la ciencia de la naturaleza humana y el enfoque de la Ética cognitiva\*

### Moral Universals: The Science of Human Nature and the Cognitive Ethics Approach

ENRIQUE F. BOCARDO CRESPO\*\*

**Abstract:** Recent trends in Cognitive Ethics have emphasized the conceptual debts with the development of the Science of Human Nature in the late 1600s and early 1700s. The paper deals mainly with two major theoretical approaches in the cognitive revolution, (1) that is possible to offer an explanation of the cognitive mechanisms involved in moral decision processes in terms of abstract principles allegedly embedded in human nature; and (2) that there might be substantive reasons to assume a moral faculty to account for the capacity to issue a potential infinite number of considered moral judgments.

**Keywords:** Cognitive Ethics, Science of Human Nature, Universal Moral Grammar.

**Resumen:** Investigaciones recientes en la Ética Cognitiva han puesto de manifiesto algunas de las deudas teóricas con el desarrollo de la Ciencia de la Naturaleza Humana a finales del siglo XVII y a comienzos del siglo XVIII. El trabajo trata específicamente sobre dos asunciones teóricas dentro de la revolución cognitiva, (1) que es posible ofrecer una explicación de los mecanismos cognitivos responsables de los procesos de decisión moral en términos de principios abstractos que supuestamente están incorporados en la naturaleza humana, y (2) podría ser razonable suponer que existe una cierta facultad moral humana que podría explicar la capacidad de emitir un número potencialmente infinito de juicios morales considerados.

**Palabras Claves:** Ética Cognitiva, Ciencia de la Naturaleza Humana, Gramática Moral Universal.

#### I

Locke argumentaba en *Essay concerning Human Understanding* que las nociones de bien y mal moral dependen de la posibilidad de hallar una regla (*measure*) con la que juzgar nuestras acciones, de suerte que una acción es moralmente buena o mala si coincide con la regla, ya sea la ley divina, la ley civil, la ley de la opinión o de la reputación, en caso contrario es considerada moralmente reprochable (Locke, 1979, Book IV, Chapt. III).

Fecha de recepción: 11/06/2015. Fecha de aceptación: 16/12/2015.

\* Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación «Hacia una Historia Conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales» (FFI2011-24473) del Ministerio de Economía y Competitividad. Estoy muy agradecido a John Mikhail y Noam Chomsky por sus valiosos comentarios. Mi agradecimiento por las sugerencias de los dos evaluadores anónimos de la revista y de la Profa. López de la Vieja.

\*\* Profesor Titular de Filosofía Moral y Política (M.Phil. Chicago 1986; M. Phil. Cantab, 2009). Autor de *La política del negocio: cómo la administración Bush vendió la Guerra de Irak* (Horsori, 2012).

El problema que Locke planteaba en el vocabulario de la epistemología racional de finales del siglo XVII se puede plantear en términos modernos como el problema sobre la *decibilidad* de los juicios morales: si es posible encontrar alguna medida o patrón –preferiblemente con un alcance de validez universal– con el que justificar la verdad de aquellas proposiciones en donde expresamos un juicio moral, cuya fuerza normativa aparezca necesaria (Bocado, 1993).

Locke pensó que la diversidad de las normas y leyes morales que utilizan los seres humanos para juzgar las acciones se podría reducir, si las nociones morales que entran en juego en la formulación de las actitudes y juicios morales se pudieran definir con la misma precisión que, por ejemplo, se hace en la geometría (Yolton, 1983). Así que concluyó que una de las reglas que los filósofos morales deberían de seguir para evitar las “imperfecciones y abusos” de las palabras, era definir con la mayor precisión conceptual posible los términos que estaban utilizando con el objeto de construir un lenguaje moral libre ambigüedades verbales (Locke, 1979, Book III. Chapt. IX. 6).

Con definiciones claras y precisas era posible estipular normas morales, que siguiendo las reglas mentales de formación de los modos mixtos, sirvieran de patrones universales con los que medir el alcance moral de las acciones humanas. La asunción era que, a menos que se encuentre un patrón universal de comportamiento –en el caso de Locke se hallaba en las leyes morales que Dios había dado a la naturaleza humana– cualquier decisión sobre la moralidad de una acción estaría sujeta a los caprichos de las normas morales relativas que se den los hombres y por consiguiente era inquietante pensar que no hubiera una medida última que sirviera de criterio para evaluar cualquier acción (Bocado, 2006, 70-6).

Existe, como parte de la asunción inicial del planteamiento de Locke, una relación lógica directa entre la presumible existencia de universales morales y la posibilidad de hallar una solución satisfactoria al problema sobre la *decibilidad* de los juicios morales. Este planteamiento, aunque tradicionalmente se ha vinculado con John Rawls no es sin embargo, como Rawls lo reconoce explícitamente, un enfoque ni exclusivo ni novedoso de su teoría de la justicia entendida como imparcialidad (Rawls, 1971, 46; Nagel, 1973). De hecho tiene sus orígenes en la repercusión que las obras de Galileo y Newton tuvieron en los planteamientos cognitivos de Locke, Butler, Hutcheson, Hume, Joseph Priestley y Thomas Reid.

Es posible identificar dos contribuciones significativas, por seguir algunas sugerencias de Chomsky, en la revolución cognitiva de finales del siglo XVII y principios del XVIII que tienen una conexión directa con los planteamientos recientes de la ética cognitiva (Chomsky, 2009). La primera es que no existe un planteamiento coherente del problema mente-cuerpo, como consecuencia de la demolición de la filosofía mecanicista por parte de Newton (Nagel, 1995, 106). Según esto, sólo podemos considerar aquellos aspectos del mundo que llamamos “mentales” como el resultado de la manifestación “de una estructura orgánica que se encuentra en el cerebro” por utilizar la conocida expresión de Joseph Priestley (Priestley, 1777).

La segunda contribución se centra en el hecho de que las propiedades mentales características de la actividad humana, y en particular aquellas que tienen que ver con la capacidad de emitir juicios morales, pueden implicar el uso de un cierto órgano con una capacidad potencialmente ilimitada (Mikhail, 2000; Strawson, 2006). Esto hace que tanto en el caso

del lenguaje, como en el de moral se pueda hablar de órganos o de instintos, sólo en la medida en que tenga sentido hablar de una capacidad innata en cuyos términos se explica el proceso de aprendizaje, salvando naturalmente algunas de las objeciones clásicas de Singer (Singer, 1974, 515-6).

Posiblemente una de las más significativas contribuciones de Hume a la psicología moral fue reconocer que los juicios morales no tienen límite en su extensión, y que su justificación se basa en principios generales que son parte de nuestra naturaleza, aun cuando se encuentren más allá de nuestros “instintos originales” (Hume, 1984a, 22, 27). Por lo que respecta a la extensión epistemológica de los principios de la naturaleza humana, Hume observa que:

“Es innecesario obligar hasta el punto a nuestras investigaciones a preguntar por qué tenemos humanidad o sentimientos para con nuestros semejantes. Es suficiente con que esto se experimente como un principio de la naturaleza humana. Debemos de parar en algún momento nuestro examen de las causas; pues existen, en todas las ciencias, algunos principios generales, más allá de los cuales no podemos esperar encontrar principio alguno más general... No es probable que estos principios se puedan descomponer en otros más simples y universales, a pesar de los intentos que se hagan con tal propósito. Pero si fuera posible, no sería de la incumbencia de la presente investigación, y podemos en esta ocasión con seguridad considerar estos principios como originales”. (Hume, 1998, 109, nota 19).

La ética, como resultado de la *naturalización de la epistemología* (Chomsky, 2009, 185), forma parte de la ciencia de la naturaleza humana, entendida como aquella investigación basada en el método experimental que había establecido Newton cuyo fin es descubrir los principios que nos hacen ser precisamente lo que somos. Tal y como los caracteriza Hume estos principios son originales y últimos; no tiene sentido preguntar por qué somos así. La ciencia de la naturaleza humana acaba sus explicaciones allí donde encuentra aquellos principios o instintos gracias a los cuales pensamos, nos comportamos y hacemos la clase de cosas por la que los seres humanos son conocidos y se reconocen entre sí como humanos.

En cualquier caso, la asunción básica de la ciencia de la naturaleza humana consistía en que sólo era posible llegar a una explicación satisfactoria de la conducta moral de los seres humanos si se conseguía desvelar los mecanismos naturales responsables de que manifiesten la conducta que exhiben. El carácter último que Hume le adjudicaba a los principios de la naturaleza humana revelaba que esos principios muestran el diseño natural que han creado a los seres humanos. “No existe”, afirma categóricamente Hume,

“cuestión alguna de importancia, cuya decisión no está incluida en la ciencia del hombre; y no hay alguna, que se pueda decidir con certeza a menos que estemos familiarizados con aquella ciencia. Al pretender, por consiguiente, explicar los principios de la naturaleza humana, estamos proponiendo, en efecto, un sistema completo de ciencias basado en un fundamento casi enteramente nuevo, y el único sobre el que se puede asentar con alguna certeza”. (Hume, 1984, 43).

El nuevo fundamento lo había establecido Newton en la *Óptica*, y básicamente consistía en realizar experimentos y observaciones para justificar posteriormente las conclusiones inductivas:

“Como en las matemáticas, en la filosofía natural la investigación de las cosas difíciles por el método de análisis ha de preceder siempre al método de composición. Este análisis consiste en realizar experimentos y observaciones, en sacar de ellos conclusiones generales por inducción y en no admitir otras objeciones en contra de esas conclusiones que aquellas salidas de los experimentos u otras verdades ciertas, pues las hipótesis no han de ser tenidas en cuenta en la filosofía experimental”. (Newton, 1977, 349).

En términos generales, la ciencia de la naturaleza humana intentaba ofrecer una descripción de la naturaleza y del alcance de las capacidades cognitivas humanas, de los mecanismos que son los responsables de que los seres humanos se comporten de la manera en que lo hacen y manifiesten los deseos que les impulsan a obrar. Sin embargo, el hecho de que la ciencia de la naturaleza humana proporcione los principios para entender la capacidad moral de los seres humanos no es una conclusión que se siga necesariamente del método experimental de Newton (Yolton, 1983).

Mandeville, basándose en las mismas premisas experimentales, había llegado a conclusiones opuestas. En *The Fable of the Bees*, argumentaba que el motivo más poderoso de las acciones humanas es el interés privado y que los seres humanos no son sociables ni tienen buena voluntad por una disposición propia de su naturaleza (Mandeville, 1988 Vol. II, 164 y 175). De hecho, Mandeville presentó uno de los grandes desafíos de la epistemología moral del siglo XVIII: no es la virtud, sino el vicio el que beneficia considerablemente las formas de vida de la sociedad (Hundert 2005, 49-55). Lo que los moralistas llaman *vicios* son meramente aquellas actividades que dan trabajo a mucha gente mejorando de esa manera las condiciones de vida de un gran número de personas (Mandeville, 1988 Vol. I, 33-36). Si el vicio, como lo caracteriza Mandeville, es “un deseo egoísta de lujuria y felicidad”, todas las personas que actúan motivadas por los vicios lo hacen para mejorar su situación de suerte que, sin proponérselo, están contribuyendo a aumentar la riqueza nacional del país (Mandeville, 1988, 55, 333).

A juicio de Hume, la paradójica conclusión que sostiene Mandeville al defender que son los vicios privados los que en realidad promueven los beneficios públicos, descansa en una psicología moral notoriamente errónea (Hume, 1998, 48-50; Hundert 2005, 78-82). Con independencia de la corrección del diagnóstico de Hume, la paradoja de Mandeville demostraba que era perfectamente compatible sostener, por una parte, una ética basada en patrones utilitaristas de evaluación de la conducta, como la satisfacción indiscriminada de los deseos, y, por otra, la justificación de una epistemología moral basada en el método de experimental que invalidaba cualquier reivindicación sobre la naturaleza intrínseca moral de los seres humanos, como ya había anticipado Hobbes. Esto planteaba un serio problema para la epistemología moral del siglo XVIII: ¿cómo es posible reconciliar una epistemología empirista con una teoría sobre la naturaleza humana que garantice, en contra de la paradoja de Mandeville, las cualidades morales inherentes a la naturaleza humana?

En esencia hay dos maneras de resolver el problema: o se cambian los presupuestos de la epistemología empirista basada en la noción de impresiones e ideas, que fue el curso de acción que decidieron seguir Thomas Reid y posteriormente Kant; o se mantienen los postulados básicos de la epistemología empirista y se redefinen los límites de la naturaleza humana de tal manera que se pueda explicar sus inclinaciones morales como parte de su constitución intrínseca (Kant, 1979). La segunda solución implicaba postular una facultad o sentido moral, que fue la que eventualmente adoptaron Butler, Hutcheson y finalmente el propio Hume.

## II

Shaftesbury defendió la tesis de que el interés egoísta, o miedo, que surge ante la autoridad humana o divina no se podían admitir como motivos propios de la vida moral humana; y aunque no llegó a sostener que todas las personas son virtuosas por naturaleza, mantuvo, sin embargo, que todas las personas tienen capacidades naturales para actuar siguiendo los dictados de la virtud y, en base a su constitución natural, de distinguir lo que es moralmente bueno de lo que no lo es (Shaftesbury, 1995, Vol. 1, 77-81, 92-99).

La explicación del sentido moral como capacidad para emitir juicios morales la justifica Shaftesbury en términos de la analogía entre el sentido de la belleza y el sentido moral. El sentido moral, como el sentido de la belleza, es capaz de detectar las cualidades morales presentes en la personas como parte de la habilidad natural que aquellas adquieren para relacionarse entre sí y responder a los estímulos morales que perciben. La idea es extraordinariamente reveladora para comprender el desarrollo de la ética cognitiva, porque el propio Shaftesbury, para evitar la demoledora crítica que Locke había sometido a los principios morales innatos, explicaba estas habilidades o capacidades no como principios innatos, un término, que a su juicio no le hace justicia Locke, sino como conaturales (*connatural*). La cuestión, por consiguiente, no tiene nada que ver con averiguar en qué momento los seres humanos son conscientes por primera vez de que ciertas ideas morales son universales en su aplicación; sino de saber más bien si la “constitución del hombre no sea de tal suerte que, llegando a ser adulto y habiendo crecido, las ideas de orden y administración de un Dios, no surgirán infalible y necesariamente en su conciencia” (Rand, 1900, 403).

Al plantear así el problema, la cuestión se formulaba en términos de características conaturales propias de la noción misma de naturaleza humana, lo que implicaba, por utilizar el mismo ejemplo de Shaftesbury, que la capacidad moral que muestran los seres humanos forma parte de su constitución natural, sin que se tenga que suponer necesariamente que contengan principios o ideas innatos, exactamente como no hay que suponer que el feto tenga la idea de nacimiento para entender su habilidad intrínseca de nacer. Las implicaciones de este planteamiento, sin embargo, no dieron sus frutos hasta que la biología investigó la noción de desarrollo orgánico y se descubrió la estructura genética de los organismos.

El obispo Joseph Butler, por su parte, contribuyó decisivamente a re-establecer la concepción de la naturaleza humana basada en capacidades y principios morales inherentes a su propia constitución natural, partiendo precisamente del alcance epistemológico que la ciencia de la naturaleza humana aspiraba a lograr. En el *Prefacio* a los *Sermones* reconoce que hay dos maneras de abordar los problemas morales. Una, que es la que eventualmente rechaza,

consiste en investigar las relaciones abstractas de las cosas, en esencia el mismo reproche que Hume le hacía a la ética de Cudworth. La otra, que es la que se propone seguir en sus sermones, trata de investigar “en qué consiste la naturaleza particular del hombre, sus diversas partes, su distribución (*Oeconomy*) o constitución, para desde aquí proceder a determinar cuál es el curso de su vida y qué es lo que le corresponde a su naturaleza”(Butler, 1749, vi).

La imagen de una naturaleza humana desprovista de principios morales básicos que había defendido Mandeville, se basaba en una deliberada confusión que obliteraba la diferencia entre amor propio (*self-linking*) y deseos particulares. Esta diferencia se manifestaba particularmente en la distinción entre los objetos internos y externos de una pasión. Por ejemplo cuando nos apetecen ciertas cosas, lo que en realidad deseamos no es el placer de tener lo que queremos, sino el objeto mismo, en virtud de una relación previa de “adaptabilidad” (*suitableness*) entre los deseos y los distintos objetos que deseamos (Butler, 1749, 210). Sin esta distinción –según argumenta Butler– estamos obligados a tratar a los seres humanos como seres egoístas por naturaleza, sin la capacidad de distinguir lo que hace que una persona obtenga placer en unas cosas y otra lo obtenga en otras. Además, la naturaleza humana no solo es capaz de sentir placer en la gratificación de sus propios deseos, sino en incrementar la felicidad de nuestros semejantes. No existe, en contra del análisis de Mandeville, contradicción alguna entre amor propio y benevolencia, porque la satisfacción de las inclinaciones propias no implica necesariamente desconsideración hacia las inclinaciones que desean satisfacer los demás.

La capacidad de tomar decisiones morales correctas y evitar así las inclinaciones egoístas se basa en último extremo en una propiedad racional específicamente característica de la naturaleza humana: la conciencia, “un principio de reflexión en los hombres, con el que son capaces de distinguir y aprobar o desaprobar sus propias acciones”(Butler, 1749, 13). La conciencia, entendida esencialmente como un juez moral con la capacidad para tomar decisiones sobre nuestras intenciones y las de los demás, surge como resultado de la constitución misma de nuestra naturaleza, literalmente estamos constituidos de tal manera por la naturaleza y por Dios como creador de ella, que la “mente pueda hacerse una idea de lo que pasa por ella, de sus inclinaciones, aversiones, pasiones, afectos, en relación a tales objetos y proporciones, así como en las distintas acciones subsiguientes que tome” (Butler, 1749, 13).

La conciencia es la manifestación de nuestra capacidad para emitir juicios morales, la autoridad última (*magisterial*) superior a cualquier otro principio, cuyos dictados son a la par las leyes de Dios, cuya obediencia será para nuestro propio bien, y “por Naturaleza una norma para nosotros” (Butler, 1749, 41-42). La justificación de la obediencia absoluta a la conciencia como principio racional que gobierna la naturaleza del hombre lo hace Butler, siguiendo la epístola de San Pablo, sobre la base de entender al hombre como una ley para sí mismo:

“El hombre no se puede considerar como una criatura abandonada por su Creador para que actúe a su suerte, y viva a su antojo dependiendo de la extensión de su poder natural, como son las pasiones, su Humor o donde quiera llevarlo su propia Voluntad, que es la condición en la que se hallan las criaturas brutas: Sino que *por su hechura (Make), Constitución o Naturaleza, es él mismo en el sentido más estricto y más propio una Ley para sí mismo*” (Butler, 1749, 48).

Dos implicaciones se siguen de la noción de conciencia de Butler. La primera es que se trata de una disposición natural con la que hemos nacido según los designios del Creador; y la segunda es que tiene un carácter normativo, gracias al cual es posible saber cómo se puede actuar moralmente. La idea es que la ciencia de la naturaleza, humana al establecer los principios básicos que gobiernan la actividad humana, también ofrece criterios normativos de decisión que, basados en esos principios, le permite trazar los límites de lo que cae dentro o fuera de los contornos de la naturaleza humana.

Francis Hutcheson, fue a juicio de Hume el filósofo que en los últimos años nos ha enseñado:

“con argumentos más que convincentes, que no hay moral en la naturaleza abstracta de las cosas, sino que es enteramente relativa al sentimiento o inclinación (*taste*) anímica (*mental*) de cada ser, de la misma manera en que las distinciones de lo dulce y amargo, caliente o frío surgen del sentimiento particular de cada sentido u órgano. Las percepciones morales, por consiguiente, no se deben de clasificar con las operaciones del entendimiento, sino con los gustos o sentimientos”. (Hume, 1984<sup>a</sup>, 23).

Hay dos argumentos de Hutcheson a los que se refería Hume cuya validez, como en el caso de Shaftesbury y Butler, depende de la existencia de una constitución natural con la que han sido dotados los seres humanos por su creador. El primero es la existencia de un sentido moral que se encuentra en el mismo estatus epistemológico que los restantes cinco sentidos, que nos ha sido otorgado por Dios para formular juicios morales, hacer distinciones morales y proporcionarnos conocimiento moral (Hutcheson, 1725, 83). De la misma manera que percibimos por los sentidos externos las cualidades sensibles de los objetos, así también gracias al sentido moral percibimos las cualidades morales de las personas y evaluamos los motivos y acciones que llevan a cabo.

El segundo argumento consiste en explicar las acciones virtuosas sobre la capacidad que muestran los seres humanos de verse complacidos o aprobar aquellos motivos que impulsan a los demás y a nosotros mismos a hacer lo que hacen. Naturalmente el argumento planteaba un serio problema: si las motivos y acciones son virtuosas porque las aprobamos, entonces cualquier acción o motivo que reciba nuestra aprobación debe ser virtuosa. Para resolver el problema Hutcheson sostuvo que el hecho de que nos veamos atraídos por las acciones virtuosas porque nos agraden, o que evitemos los actos inmorales porque nos desagradan, es una disposición natural intrínseca de nuestra naturaleza que sólo podemos entender como consecuencia de la intervención de Dios en el diseño de nuestras inclinaciones (Hutcheson, 1725, 155, 175-6).

Como la ley de la gravedad, la inclinación hacia la benevolencia que manifiestan todos los seres humanos, es un principio natural implantado por Dios en nuestra naturaleza (Hutcheson, 1725, 130). Los principios morales no tienen por qué ser necesariamente principios explícitos que sean accesibles a la conciencia de los agentes morales. Una observación interesante que le permitió trazar una distinción –crucial por lo demás para defender la existencia de un sentido moral– entre principios *operativos* y *explícitos*:

“También se habrá de recordar que las disposiciones de la humanidad pueden operar regularmente en quienes nunca reparan en ellas ni son capaces de hacerse justas nociones de ellas. Hay muchos que son realmente virtuosos y no pueden

explicar qué es la virtud. . . Ha habido opiniones muy diferentes y opuestas en la óptica, contradictorias han sido las explicaciones que se han dado de la audición, el movimiento voluntario, la digestión y otras acciones naturales. Sin embargo, las potencias mismas (*powers*) cumplen en efecto sus diversas funciones con suficiente constancia y uniformidad en las personas con buena salud cualquiera que sean la opinión que puedan tener sobre ellas. De la misma manera, nuestras acciones morales y afectos pueden estar en buen estado, aun cuando nuestras opiniones sobre ellas sean equivocadas. Las opiniones verdaderas sobre ambas, sin embargo, pueden que mejoren nuestras capacidades morales y rectifiquen los desórdenes accidentales que se presenten. Además las verdaderas especulaciones sobre estas materias se han de abordar con tanto placer como con cualquier otra rama del conocimiento humano”. (Hutcheson, 1728, 4).

La eficacia de los principios naturales responsables de la visión, el aparato digestivo o el sistema auditivo no dependen de la opinión de aquellos que gocen de buena salud. Si existe en la naturaleza humana un sentido moral equivalente en su función al resto de los sentidos naturales, entonces la validez de los principios que rigen su funcionamiento debe de ser independiente de la opinión que sobre el sentido moral tengan los agentes.

Por otra parte, aunque Hutcheson no utilice exactamente ese término, los opiniones verdaderas que los agentes se formen sobre sus acciones morales o naturales se pueden considerar como principios *explícitos*. Lo fundamental de los principios explícitos no es que se llamen o no *explícitos*, sino que por sí mismo no pueden explicar la naturaleza moral de las acciones ni capacitan a un agente a tener una opinión verdadera sobre aquello que le permite tener una naturaleza virtuosa. De hecho, Hutcheson es el primero que emplea el término “instinto” (*instinct*) en el vocabulario de la filosofía moral del XVIII para referirse a la capacidad de los seres humanos para comportarse como agentes morales, lo que explica la aparente paradoja de por qué una persona puede ser perfectamente virtuosa y ser incapaz, no obstante, de explicar por qué lo es.

Lo esencial, sin embargo, en la distinción de Hutcheson entre principios *operativos* y *explícitos*, es que la eficacia natural de los principios operativos es entendida en términos causales: *las potencias mismas (powers) cumplen en efecto sus diversas funciones con suficiente constancia y uniformidad*, una característica que convierte a la relación de causalidad en el fundamento mismo de la eficacia de los principios operativos. Literalmente, si no hubiera relación de causalidad no sería posible entender la capacidad funcional de los principios operativos y en ese caso la constancia y la regularidad de los fenómenos causales carecería de base empírica alguna, a menos que (i) hubiera un creador de la naturaleza, y (ii) fuera posible encontrar un diseño específico en el orden natural atribuible a la divinidad, los dos postulados clásicos de la epistemología moral del XVIII que Hume posteriormente desafió.

Si la uniformidad de la naturaleza resulta ser:

“una cuestión que no admite prueba en absoluto, y que damos por supuesta sin demostración alguna. Sólo por la costumbre estamos determinados a suponer que el futuro se conforme con el pasado . . . Las potencias (*powers*) con las que operan los



cuerpos son enteramente desconocidas. Sólo percibimos sus cualidades sensibles— ¿y qué razón tenemos para pensar que las mismas potencias serán siempre acompañadas por las mismas cualidades sensibles?” . (Hume, 1984b, 189).

No hay razones, entonces, para pensar que exista un conjunto de principios con la capacidad de causar nuestra conducta. En consecuencia, la presumible constancia y uniformidad de las operaciones naturales no serían empíricamente justificables; lo que reduce eventualmente a los principios operativos de Hutcheson a un simple hábito mental. Probablemente esta conclusión hubiera horrorizado a Shaftesbury, Butler y Hutcheson, seguramente tanto como después estimularía a Kant a justificar la causalidad como una categoría mental, pero se trata de un consecuencia lógica que se sigue impecablemente primero de la demoledora crítica que Hume había sometido al principio de causalidad (Hume 1984, 121-31; Hume,1984b, 186-9), y segundo de la aplicación directa al estudio de la mente del mismo método experimental de Butler y Hutcheson, según el cual:

“parece evidente que la esencia de la mente nos resulte tan desconocida como la de los cuerpos externos, debe ser igualmente imposible formarse noción alguna de sus poderes y cualidades que no sea por medios de experimentos cuidadosos y exactos, y con la observación de aquellos efectos particulares, que resultan de sus diferentes circunstancias y situaciones”. (Hume, 1984, 44).

Para la ética fundada en principios racionales, como la de Butler y Hutcheson, las consecuencias eran devastadoras. En primer lugar, la mente no proporciona información alguna sobre las cualidades morales externas atribuibles a los objetos, con lo que las propiedades morales no constituyen una característica intrínseca de la naturaleza, sino de la mente, en la medida en que esta se pueda concebir como un fenómeno físico. En segundo, no se puede hablar con sentido de una relación de causalidad que vincule las consecuencias de las acciones humanas con un conjunto de intenciones o ideas que muevan la voluntad. Así que, estrictamente hablando, no existen causas racionales que se puedan aducir como motivos o razones de la conducta. En tercer lugar, como corolario de la proposición anterior, tampoco es posible formular leyes racionales con la capacidad de mover la voluntad de los hombres, con lo que la ética se convierte, como argumenta Hume, en *algo que se siente pero que no se juzga* (Hume, 1984, 523). Por último, no existe una evidencia empírica que forme parte de la información suministrada por nuestros sentidos para justificar una acción o curso de acción antes que otro, lo que hace que las acciones morales sean virtualmente indecidibles en términos racionales. La única base para aducir una cierta evidencia empírica para justificar las decisiones morales podría proporcionarla la mente, si estuviera dotada de ciertas propiedades causales con la capacidad de activar desde dentro la voluntad para actuar de una cierta manera.

La mente, sin embargo, carece de ese poder. Posee una estructura generativa —el principio de asociación de ideas— pero es incapaz de causar una acción, con lo que la relación entre las secuencias mentales de la conciencia y los fenómenos exteriores a los que hace referencia descansa en último extremo en la particular configuración interna de la mente humana, y no en el designio de la divinidad responsable de la uniformidad del orden natural. De hecho, en

la naturaleza no existe orden, el orden es una propiedad subjetiva de la mente que depende de la existencia de tres principios: semejanza, proximidad (*contiguity*) y causalidad.

“Será fácil concebir qué vastas consecuencias deben de tener estos principios para la ciencia de la naturaleza humana, si consideramos que por lo que respecta a la mente estos son los únicos eslabones (*links*) que juntan las partes del universo, o nos conectan con cualquier persona u objeto exterior a nosotros. Porque si es gracias sólo al pensamiento por lo que cualquier cosa incide sobre nuestras pasiones, y siendo estos los únicos vínculos de nuestros pensamientos, resultan ser realmente para nosotros el cemento (*cement*) del universo, y todas las operaciones de la mente deben, en gran medida, de depender de ellos”. (Hume, 1984b, 198).

No existe en el vocabulario de la epistemología del siglo XVIII ningún término que se pueda utilizar para expresar la noción de gramática generativa; pero se trata en esencia del problema que Hume parece estar formulando (Mikhail, 2013, 14-17). La relación que existe entre el mundo, la percepción de nuestras propias sensaciones y la información que recibimos de los demás depende de la estructura generativa de la mente. Una estructura es generativa cuando es capaz de producir un número potencialmente infinito de secuencias mentales de acuerdo con un conjunto de instrucciones que forman parte de la constitución interna del mecanismo. En el caso de Hume, nos encontramos con tres tipos de mecanismos generativos. La mente genera pensamientos si existen entre ellos al menos la relación de *semejanza*, *proximidad* o *causalidad*, entendida esta última, no como un principio empírico racional, sino como un hábito mental.

Pero más allá de las propiedades generativas de la mente no existe algo que se pueda considerar como evidencia definitiva: la relación entre la experiencia sensible y la manera en que es percibida por nuestra facultad depende de la existencia de un mecanismo mental que hace que las secuencias de los pensamientos que se suceden en la conciencia sean *codificadas* como “semejantes”, “contiguas” o “causales”. Es preciso, entonces, aceptar como respuesta definitiva que los tres mecanismos generativos del principio de asociación son simplemente principios generales “más allá de los cuales”, como sostenía Hume, “no podemos esperar encontrar otro principio más general”.

Por lo que respecta a la ética, los juicios morales no pueden fundamentarse en el principio de asociación en donde la mente se limita a reconocer la verdad de los enunciados, sino en las tendencias naturales que comparten todos los seres humanos a buscar el placer y a evitar el dolor. En términos estrictos, los juicios morales no son generados por el principio de asociación, son más bien *sentidos* como parte de nuestra constitución natural que nos hace que no seamos del todo indiferentes a la felicidad o miseria de nuestros semejantes. Esta capacidad no se basa en un relación epistémica o en un conjunto de relaciones abstractas racionales, se trata más bien de *instintos*, y un instinto, como lo caracteriza Hume, es: “un poder mecánico, que actúa en nosotros sin que lo sepamos; y que en sus principales operaciones no se dirige a relaciones algunas o a comparaciones entre ideas que son los objetos propios de nuestras facultades intelectuales” (Hume, 1984a, 116).

En realidad la conclusión de Hume revelaba dos problemas significativos que después asumirán los planteamientos de la ética cognitiva del siglo XX. El primero surgía ante las

limitaciones del método experimental característicos de la ciencia de la naturaleza humana: si la mente es concebida como un objeto natural entonces no es posible proporcionar una justificación racional última de nuestra capacidad de formular y defender nuestros juicios morales, si resulta que el principio de causalidad no interviene en la formulación y justificación de principios morales. El problema se resolvía sólo parcialmente al postular el nuevo tipo de conocimiento *a priori*, como después lo hizo Kant, lo que permitía que la causalidad se entendiera no como un hábito mental, sino como una categoría mental; una solución que ponía de manifiesto que la estructura mental era mucho más compleja de lo que originariamente la había supuesto la *ingenua* epistemología de Hume.

El segundo consiste en seguir estudiando la mente y la capacidad moral humana, como un objeto natural y suplir las deficiencias del principio de asociación buscando alguna evidencia empírica que permita defender las propiedades generativas de la mente en términos computacionales (Jackendoff, 1994); lo que garantizaría cuando menos que existe un atisbo de racionalidad en la formulación y justificación de los juicios morales, asumiendo naturalmente la identidad entre computabilidad y pensamiento racional humano, que sigue siendo un asunto largamente disputado (Fodor, 2000).

### III

Una de las asunciones centrales de la ciencia cognitiva del siglo XX consiste en considerar al lenguaje precisamente como un instinto y explicar nuestra capacidad moral como el desarrollo de un diseño mental que probablemente tenga elementos computacionales y que es, reelaborando la noción de instinto que sugirió Hume, lo que permite el aprendizaje de nuestra conducta moral (Nichols, 2005). Pero esto no es lo mismo que afirmar que los juicios morales, como sucede con los enunciados gramaticalmente correctos del lenguaje, sean causados por principios computacionales. Un principio de computación, estrictamente hablando, *no causa*, más bien tiene la capacidad de proyectar una secuencia de símbolos siguiendo reglas recursivas de formación. Lo que acerca la ética cognitiva a los planteamientos clásicos de la ciencia de la naturaleza humana es que postula la existencia de ciertos mecanismos computacionales en la mente/cerebro, gracias a los cuales podemos entender la capacidad que subyace en la formulación de juicios morales (Chomsky, 2005).

Hay que resaltar dos hechos relativos a la naturaleza humana que se consideran presuposiciones básicas en el enfoque cognitivo. El primero tiene que ver con el hecho de que las expresiones del lenguaje humano se pueden entender como el resultado de la aplicación de ciertas reglas y principios, una asunción que resulta ser crucial para explicar, siguiendo en esencia el mismo procedimiento, nuestra capacidad para emitir juicios morales considerados. El segundo surge cuando se plantea la cuestión sobre cómo podemos entender la estructura mental que disponemos para concatenar la formación de las frases del lenguaje de la manera en la que se hace. Este segundo hecho está estrechamente relacionado con la posibilidad de explicar el funcionamiento de la mente/cerebro sobre la base de principio computacionales, una solución impensable en la epistemología de la ciencia humana y en la teoría del conocimiento *a priori* de Kant. En esencia la solución de este problema se basa en el hecho de que la mente posee una estructura modular que está representada internamente de alguna manera en el cerebro y que hace posible, en un caso la adquisición del lenguaje sobre la

base de una estructura cognitiva, y en otro la habilidad humana de formular juicios morales considerados. Aunque la noción de representación era moneda común en la epistemología del siglo XVIII, no fue posible hablar de una concepción más exacta, aunque seguramente limitada, de representación hasta la obra de Alan Turing.

La asunción epistemológica que derribó Turing era la creencia genérica, prevalente en la primera mitad del siglo XX, de que las imágenes mentales, los números o las relaciones en general no se podían representar en el cerebro a menos que fueran expresadas con palabras. Turing diseñó el modelo de una mente artificial que podría resolver un gran variedad de problemas computacionales (Turing, 1950). Lo que hace que funcionen las máquinas de Turing es que utilizan una representación simbólica interna, que nos da una idea más exacta del funcionamiento de la mente humana, solo bajo la asunción de que lo que caracteriza específicamente a los procesos cognitivos mentales es que son procesos recursivos. La ventaja es que no es necesario comprometerse con una teoría particular metafísica de los procesos mentales. El test de Turing constituiría, pues, un criterio válido semántico para decidir bajo qué condiciones una cierta descripción mental se puede considerar como la expresión de un pensamiento (Hinzen, 2006).

Teniendo en cuenta las representaciones simbólicas mentales, tiene sentido hablar en primer lugar de la gramática universal (GU), entendida esencialmente como un mecanismo computacional capaz de generar las frases gramaticales del lenguaje siguiendo las instrucciones que proporcionan las reglas estructurales de representación interna; y en segundo lugar de una gramática moral universal (GMU), entendida también como un mecanismo computacional que explica la capacidad cognitiva de los seres humanos para formular y justificar juicios morales considerados (Mikhail, 2006a).

Por último, siguiendo el marco conceptual que habían definido Butler, Hutcheson y Hume, tanto el lenguaje como nuestra capacidad moral se estudian como si fueran objetos naturales de investigación (Chomsky, 2000c, 26; Mikhail, 2013), lo que demanda que las conclusiones de la ciencia cognitiva sean el resultado de la aplicación del paradigma de investigación que principalmente Galileo y Newton propusieron para estudiar los fenómenos físicos. De hecho, las tres condiciones que inicialmente Chomsky propuso para evaluar el nivel de idoneidad de una teoría lingüística se pueden entender como una consecuencia de la concepción científica de Galileo. En el *Diálogo de las dos Ciencias* Galileo propuso que:

“[al estudiar la aceleración] ... hemos de guiarnos... por nuestra intuición sobre el carácter y las propiedades de las otras creaciones de la naturaleza, en las que la naturaleza generalmente utiliza los mínimos elementos, los elementos más simples y expeditivos. Porque no creo que nadie pudiera si acaso imaginar que nadar o volar se pueda hacer de una manera más simple o más fácil que como lo hace de hecho el pez y la ave utilizando su instinto natural.” (Citado en Redondi, 1998, 180).

Con la tesis de Máster de 1951 y la publicación en 1955 de *The Logical Structure of Linguistic Theory* respectivamente, Chomsky introdujo en la lingüística el paradigma de la ciencia que había desarrollado Galileo y que con la contribución de Newton dio lugar a la *naturalización de la epistemología*. De hecho en *The Morphophenemics of Modern Hebrew* presentó dos criterios para identificar la idoneidad de la gramática para un lenguaje, uno

tenía que ver con la posibilidad de encontrar la descripción correcta de la estructura del lenguaje; y el otro con identificar los requisitos necesarios que una gramática tendría que reunir para que pudiera explicar la estructura del lenguaje (Chomsky, 1979). Lo que se espera de la gramática de un lenguaje no es solo que sea capaz de proporcionar una descripción adecuada de aquél, sino que se convierta en una teoría explicativa que ofrezca una respuesta adecuada a la pregunta de por qué el lenguaje tiene esa estructura y no otra.

La relevancia del segundo criterio reside en su conexión con las propiedades que se esperan que satisfaga una gramática, que sea compacta, económica, y sobre todo simple, una cualidad esencial dentro del programa de la ciencia de la naturaleza humana. Una vez que se haya resuelto el problema explicar la formación de la facultad humana de hablar, se estaría presumiblemente en condiciones de demostrar –por aplicar la descripción de Galileo– que el lenguaje –entendido como un instinto natural– siempre elige las reglas más simples y expeditivas.

La importancia de la simplicidad está estrechamente relacionada con el alcance epistemológico que Hume le había atribuido a los principios generales de la naturaleza humana. La explicación acababa allí donde se había encontrado un principio natural general; de manera que si tuviéramos que preguntar dentro del esquema conceptual de la ciencia de la naturaleza humana por qué la naturaleza se comporta de la manera en que lo hace, no sería posible encontrar respuesta alguna más allá de la inevitable aceptación de vernos ante un principio simple que no puede reducirse a otro más general. La concepción de Galileo permite, sin embargo, saltarse el límite que había establecido Hume para los principios generales. Ante la pregunta de por qué la naturaleza hace las cosas de la manera en que lo hace se puede responder que lo hace así siguiendo un principio de simplicidad. La respuesta se basa en una de las asunciones básicas de la ciencia cognitiva y de la gramática generativa en particular, a saber: que es posible hablar de un diseño natural en la construcción del lenguaje y de la ética humana que obedece a ciertos principios de economía y simplicidad. Como en el caso del lenguaje, no solo nos interesa averiguar cuáles son las propiedades de la facultad moral, sino por qué son precisamente así y no de otra manera (Daniels, 1980). El procedimiento a seguir lo sugiere Chomsky:

“demostrar que la rica complejidad documentada y la variedad [en los lenguajes] son sólo aparentes, y que los ... tipos de reglas se pueden reducir a una forma más simple. Una solución [óptima] “perfecta” ... podría ser la de eliminar completamente [aquellas reglas] en beneficio de una operación irreducible que tome dos objetos ya formados y los una entre sí ... esta operación la llamaremos *Merge* [el nivel mínimo del árbol sintáctico]”. (Chomsky, 2001, 13).

Inicialmente Mikhail propuso la existencia de la GMU basándose en la analogía lingüística que Rawls había señalado. Sin embargo, no hay razones para pensar que el valor epistemológico de la GMU se pueda justificar sólo en base a que represente un mecanismo para entender las implicaciones de la analogía lingüística de Rawls (Mikhail, 2000, 5-10; Mikhail 2013). En cualquier caso, en la GMU que propone Mikhail, la justificación de los juicios morales considerados puestos en un equilibrio reflexivo se explica en términos de la idoneidad descriptiva de la gramática moral, una solución que posiblemente Rawls hubiera aceptado, si se asegura la derivabilidad de los juicios morales (Bocardo, 1993).

Intuitivamente, el estudio de la capacidades cognitivas humanas que intente explicar ciertas regularidades en base a un sistema de principios se puede describir como una gramática (Hauser et alia, 2002). Siguiendo con la formulación clásica de Chomsky, un sistema se considera como una gramática generativa o universal (GU), si es capaz de especificar recursivamente el conjunto infinito de descripciones estructurales de los enunciados bien formados y cumple con las condiciones de evaluación descriptiva y explicativa (Chomsky, 1964 9; 1965, 4; 1986a, 3). Análogamente, la GMU es un mecanismo computacional que forma parte de nuestra dotación genética y cuyo objetivo consiste en ofrecer una respuesta satisfactoria a tres cuestiones (Mikhail, 2007, 144):

- (1) (a) ¿qué es lo que constituye el conocimiento moral?
- (b) ¿cómo se adquiere el conocimiento moral?
- (c) ¿cómo se llega a poner en práctica el conocimiento moral adquirido?

La respuesta a 1(a) consiste en explicar el conocimiento moral del hablante en base a la existencia de un GMU, un sistema computacional análogo a la GU, de reglas y principios, en su mayor parte inconscientes, que se justifica con los mismos criterios de idoneidad descriptiva y explicativa de la gramática generativa. Por consiguiente, dada la analogía lingüística de Rawls, es posible presentar algunos argumentos análogos al problema lógico de la adquisición del lenguaje y al de la pobreza de estímulo moral para justificar la existencia de la GMU y someterla a los mismos criterios de evaluación de idoneidad que se aplican a la GU (Mikhail 2000; 2007).

La cuestión 1(b) está estrechamente vinculada con crear un modelo abstracto basado en principios computacionales que explique la competencia moral de un agente para justificar los juicios morales que sostiene en referencia a un conjunto de principios morales, que supuestamente formarían parte de nuestra constitución natural, siguiendo en líneas generales las dos asunciones básicas de la ciencia de la naturaleza (Dwyer, 1999).

Por último, la cuestión 1(c) seguramente sea la más difícil de resolver, considerando las lagunas que aún persisten para explicar la relación que se mantiene entre las estructuras cognitivas y los sistemas de actuación. Una dificultad que pondría en peligro algunas de las soluciones de la GMU propugna para sostener los tres principios de computación, particularmente el principio generativo I y K (Mikhail 2000; Mikhail 2007). A pesar de ello, la cuestión 1(c) es crucial en la filosofía moral, de lo que trata es de encontrar una respuesta al problema de cómo un agente es capaz de reconocer las propiedades morales de las acciones propias y las de los demás. La respuesta a esta pregunta se encuentra en la posibilidad de construir una moral-I, es decir ,un sistema de reglas y principios morales incorporados en la mente/cerebro, que bajo circunstancias y en ciertas ocasiones le asigna un estatus deóntico particular al conjunto de descripciones de acciones que entran en consideración.

Como en el caso del lenguaje-I, se puede hablar de un moral-I, es decir del producto de la facultad moral (FM), de una idealización que se abstrae del resto de los componentes de la mente y que en último instancia se justifica o se rechaza en función de la habilidad que muestre en resolver las cuestiones 1(a) y 1(b), es decir los requisitos relativos que corresponden respectivamente a la idoneidad descriptiva y explicativa (Mikhail, 2000). Se hablará por consiguiente de un moral-I para indicar que el sistema de reglas ha sido interiorizado, es

intencional e individual. La conclusión de este planteamiento es que bajo la asunción de la existencia de una GMU es posible derivar la existencia de universales morales en términos del concepto de moral-I que explique lo que significa tener conocimiento moral o ser capaz de formular juicios morales considerados, si admite como plausible la existencia de una facultad moral innata de la que depende la habilidad que exhibimos para formular de una manera sistemática y en gran parte inconsciente nuestros juicios morales (Mikhail, 2007).

Parece existir, en consecuencia, una relación lógica directa entre la posibilidad de hablar con sentido de los universales morales entendidos, según la descripción inicial de Chomsky como “elementos de nuestra dotación común humana que proporcionan a los seres humanos capacidades específicas cognitivas y con fundamentos para justificar los juicios morales”, y la posibilidad de hablar de un GMU como un mecanismo computacional que es capaz explicar el conocimiento innato moral que le permite a los agentes justificar los juicios morales de la manera en que lo hacen (Goldman, 1993).

Prosiguiendo con la analogía del lenguaje, la ética cognitiva se suele describir como *mentalista* para acentuar básicamente dos aspectos. Uno es la relación que mantiene con el enfoque moral característico de la ciencia de la naturaleza humana, según se desarrolló en el siglo XVIII desde Shaftesbury hasta Hume; y el otro para indicar un cambio de paradigma en la orientación ética con el objeto de acentuar, por proseguir con la observación de Rawls, que para entender adecuadamente la moral no es necesario observar el comportamiento visible de los seres humanos, sino intentar explicar las estructuras cognitivas que hacen posible que se comporten de la manera en que lo hacen. Como el lenguaje, la moral-I es un conjunto de reglas abstractas que están representadas en la mente/cerebro, si se asume la hipótesis de entender los procesos mentales como procesos esencialmente computacionales, siguiendo el modelo que propuso Turing (Hauser, 2006).

Por último, la distinción de Hutcheson entre principios operativos y explícitos (*express*) resulta ser fundamental para entender el tipo de explicaciones que se espera que ofrezca la GMU de nuestras habilidades cognitivas morales. Los principios morales operativos son “los que realmente se utilizan en la formulación de un juicio moral: los principios que de hecho están relacionados con la competencia moral”. Los principios explícitos, por su parte, son los “enunciados que una persona expresa con la intención de describir, explicar o justificar su juicio moral” (Mikhail, 2000, 19-20). Como en el caso de la GU, la ética cognitiva debe ser capaz de especificar los principios operativos que capacitan a un agente a formular y a justificar los juicios morales en los términos en los que normalmente lo hace (Mikhail, 2013, 19-20). Siguiendo la argumentación de Hutcheson y Rawls se advierte que una teoría que explique el sentido moral no tiene por qué tener en cuenta la explicación que un agente pueda ofrecer sobre sus habilidades morales (Daniels, 1979). La GMU, como la GU, es una teoría sobre la competencia moral y no sobre sus actuaciones empíricas (Mikhail, 2013, 21-25).

## **Bibliografía**

- Bocardo, E. (1993). “On Rawls’s decision procedure for Ethics”, *Concordia, Revista Internacional de Filosofía* (23), pp. 101-115.
- Bocardo, E. (2006). “La teoría de las no ficciones de Bentham”, *Thémata, Revista de Filosofía*, No. 36, pp. 55-79.

- Butler, Joseph. (1749). *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel, to which are added Six Sermons Preached on Publick Occasions*. Londres, Paul Knapton.
- Chomsky, N. (1951). *The Morphophenemics of Modern Hebrew*. Tesis de Master, Universidad de Pennsylvania. Garland, Nueva York, 1979.
- Chomsky, N. (1955). *The Logical Structure of Linguistic Theory*. Manuscrito original publicado posteriormente en Plenum, Nueva York 1975.
- Chomsky, N. (1962). "Explanatory models in Linguistic. En E. Nagel et alia (eds.), *Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, Standford, Standford University Press.
- Chomsky, N. (1975). *Reflections on language*. Nueva York, Pantheon.
- Chomsky, N. (1980). *Rules and representations*. Oxford, Basil Blackwell.
- Chomsky, N. (1995). *The Minimalist Program*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Chomsky, N. (1998). "Minimalist inquires, the framework. MIT Occasional Papers in Linguistic, N<sup>a</sup> 15.
- Chomsky, N. (2000). *New horizons in the study of language and mind*. Cambridge, University Press.
- Chomsky, N. (2001) "Derivation by Phase". En M. Kenstowicz (ed.), *Ken Hale, a life in language*. Cambridge, MA, MIT Press, pp. 1-52.
- Chomsky, N. (2004). *New horizons in the study of lenguaje and mind*. Cambridge, University Press.
- Chomsky, N. (2005). "Universals of Human Nature". *PsychoterPsychosom* 74, 263-268.
- Chomsky, N. (2006). "Approaching UG from below". Inédito hasta el momento. Comunicación personal con el autor.
- Chomsky, N. (2009). "The mysteries of nature: Howdeeplyhidden?". *The Journal of Philosophy*, Vol. CVI, No. 4, April, pp. 167-200.
- Daniels, N. (1979). "Wide reflective equilibrium an the theory of acceptance in Ethics". *Journal of Philosophy* 76, 256-82.
- Daniels, N. (1980). "Some methods of Ethics and linguistics". *Philosophical Studies* 37, 21-36.
- Dwyer, S. (1999). "Moral competence". En R. Stainton (ed.), *Philosophy and linguistics*. Boulder, CO, Westview Press.
- Fodor, J. (2000). *The mind doesn't work in that way*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Goldman, A. (1993). "Ethics and cognitive science". *Ethics* 103, pp. 337-60.
- Hauser, M. D. (1996). *The evolution of communication*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Hauser, M. D. (2006). *Moral Minds: HowNatureDesignedOur Universal Sense of Right and Wrong*, Nueva York, HarperCollins.
- Hauser, M. D., Chomsky, N., & Fitch, W. T. (2002). "The Faculty of Language: WhatIsIt, Who Has It, and HowDidItEvolve?". *Science* 298, pp. 1569-1579.
- Hinzen, Wolfram. (2006). *Mind design and Minimal Syntax*, Oxford, University Press.
- Hume, David. (1984). *A Treatise on Human Nature*. Londres, Penguin Books.
- Hume, David. (1984a). *An Inquiry concerning Human Understanding*. Indianapolis, Indiana, Bobbs-Merrill Educational Publishing.
- Hume, David. (1984b). *An Abstract of a Book lately published entitled, A Treatise of Human Nautre, & c*. En Hume, 1984a, pp. 183-198.
- Hume, David. (1998). *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford, University Press.



- Hundert, E. G. (2005). *The enlightenment's fable: Bernard de Mandeville and the discovery of society*, Cambridge, University Press.
- Hutcheson, Francis. (1725). *An Inquiry into de Original of our Ideas of Beauty and Virtue; In Two Treatises*, Vol. 1 de *Collected Works of Francis Hutcheson*. Hildesheim, Olms, 1969-71.
- Hutcheson, Francis. (1728). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*. En Aaron Garrett (ed.), Indianapolis, Liberty Fund, 2002.
- Jackendoff, R. (1992). *The languages of the mind, essays on mental representation*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Jackendoff, R. (1994). *Patterns in the mind, language and human nature*. Nueva York, Basic Books.
- Kant, Immanuel (1979). *Cimentación de la Metafísica de las Costumbres*. Traducción de Carlos Martín Ramírez. Buenos Aires, Aguilar.
- Locke, John (1979). *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford, University Press.
- Mandeville, Bernard. (1988). *The Fable of the Bees*. 2 vols. Indianapolis, Liberty Fund.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (1998). "Toward an universal grammar. En M.A. Gernsbacher & S.J. Derry (eds.), *Proceedings of the 20th Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Mahwah, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (2000). Rawls' linguistic analogy, a study of the 'generative grammar model of moral theory described by John Rawls in *A Theory of Justice*. Tesis de doctorado, Cornell University.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (2002). "Aspects of the theory of moral cognition, investigating intuitive knowledge of the prohibition of intentional battery and the principle of double effect. Georgetown University Law Center Public Law & Legal Theory. Working paper No. 762385. Se puede encontrar en la siguiente dirección electrónica, <http://ssrn.com/abstract=762385>. Accesible el 27 de Mayo, 2015.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (2006). "The poverty of moral stimulus". En Walter Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, vol. 1, The Evolution of Morality*. Cambridge MA, MIT Press.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (2006a). "Moral cognition and computational theory". En Walter Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, vol. 3, Morality in the Brain*. Cambridge, MIT Press.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (2007). "Universal moral grammar: theory, evidence and the future", *Trends in Cognitive Science*, vol. 11, No. 4, pp. 143-152.
- Mikhail, J., Sorrentino, C & Spelke, E. (2013). *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, Cambridge, University Press.
- Nagel, T. (1973). "Rawls on Justice," *Philosophical Review* 82, pp. 220-234.
- Nagel, T. (1995). *Other Minds*, Oxford, University Press.
- Newton, Isaac (1977). *Óptica o Tratado de las Reflexiones, Refracciones, Inflexiones y Colores de la Luz*. Traducción a cargo de Carlos Solís. Madrid, Alfaguara.
- Nichols, S. (2005). "Innateness and moral psychology. En P. Carruthers, S. Laurence & S. Stich (eds.), *The innate mind, estructure and contents*. Oxford, University Press.

- Priestley, J. (1777). *Materialism, from Disquisitions Relating to Matter and Spirit*, 1777. En John Passmore, ed., *Priestley's Writings on Philosophy, Science, and Politics*, Collier-MacMillan, 1965.
- Rand, B. (ed.). (1900). *The Life, unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*. Londres, Swan Sonnenschein & Co.
- Rawls, J. (1951). "An outline of a decision procedure for Ethics". *The Philosophical Review* (151), 177-199
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Redondi, P. (1998). "From Galileo to Augustine". En Peter Machamer (ed.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge, University Press, pp. 175-210.
- Shaftesbury, A. A. C. (1995). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.* 2 Vols, Bristol, Thoemmes Press.
- Singer, P. (1974). "Sidgwick and reflective equilibrium". *Monist* 58, 490-517.
- Turing, A. M. (1950). "Computing machinery and intelligence". En B. Jack Copeland (ed.), *The essential Turing*, pp. 441-464, Oxford, University Press, 2004.
- Yolton, J. (1983). *Thinking Matter*, Minnesota.