

EXPERIMENTOS Y ÉTICA: ENTRE TROLLEY - ESCENARIOS Y PRINCIPIOS

Experiments in Ethics, Between Trolley - scenarios and principles

Kwame Anthony Appiah: *Experiments in Ethics*, 274 S., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2008

DR. DANIEL LOEWE

Universidad Adolfo Ibáñez

No es difícil dar cuenta de la idea central de este muy discutido libro: Los resultados de investigaciones empíricas desarrolladas en campos tan variados como –entre otros– la economía, la biología y otras ciencias naturales, y sobre todo la psicología, a la que el libro principalmente recurre, deberían jugar un rol más importante en el entendimiento de la ética y de la moral de lo que en la actualidad es el caso. Por una parte, fortalecer el vínculo con la investigación empírica beneficiaría a las teorías éticas y morales. Por otra, de acuerdo al autor, con el restablecimiento de este vínculo la filosofía retornaría a su tradición original –una tradición que habría sido abandonada con grandes pérdidas en el siglo XX cuando los filósofos se concentraron exclusivamente en el análisis conceptual. La característica fundamental de esta tradición, en la que Appiah incluye a autores tan disímiles como Platón, Aristóteles, Descartes, Hume, A. Smith y J.S. Mill, es que las investigaciones empíricas acerca de la naturaleza humana formarían el núcleo de la reflexión filosófica. En este sentido, el objetivo del profesor de filosofía de la Universidad Princeton es “to engage those who are working today to bring economics, psychology and philosophy back together –who seek, in a sense, to reconstitute the “moral sciences”” (31-2).

No son pocos los autores que hoy en día comparten la opinión defendida por Appiah de que para reflexionar sobre la moral hay que prestar más atención a las investigaciones empíricas. El autor da cuenta de ello con múltiples referencias informativas en la sección de notas (de aproximadamente 70 páginas), que en ocasiones son argumentativamente más profundas e interesantes que el texto principal –que si bien se lee con agrado, es algo impreciso. Psicólogos, científicos neurológicos y los así denominados “experimental philosophers” aspiran a iluminar casos moralmente problemáticos que en lo usual son discutidos por filósofos. En esta tarea, los filósofos experimentales recurren a múltiples experimentos realizados en una enorme cantidad de sujetos de estudio provenientes de diversos círculos sociales y culturales –lo que ciertamente diferencia estas investigaciones de las del pasado, que recurrían a pequeñas muestras de estudiantes universitarios. Entre otros muchos casos, el autor se refiere en forma extensiva e intensiva a los conocidos *trolley*-escenarios que primero fueron esbozados por Philippa Foot. Estos escenarios, de los cuales hasta la fecha se han realizado incontables variaciones, han ocupado y ocupan intensamente a algunas corrientes de la filosofía moral.

Usted está realizando su caminata cuando divisa al *trolley* que se aproxima sin conductor. Usted puede tener certeza de que si el *trolley* continúa su recorrido, cinco individuos que se encuentran en los rieles morirán atropellados. Afortunadamente, usted se encuentra justamente en el sitio donde se puede cambiar la aguja y así desviarlo. Desafortunadamente, también en ese caso un individuo que se encuentra trabajando en la línea alternativa moriría atropellado. Esto quiere decir: cinco vidas contra una. ¿Qué es lo que usted haría? Y la pregunta central para la filosofía moral: ¿qué es lo que usted debería hacer? Tanto para la gran mayoría de los filósofos que se han ocupado de este caso, así como de los sujetos de estudio en las investigaciones empíricas, la respuesta parece ser relativamente sencilla: dejar morir a cinco seres humanos es mucho peor que dejar morir a uno. Correspondientemente, se tendría que cambiar la aguja aunque esto implique la muerte de una persona. El caso no parece ser excesivamente problemático. Sin embargo, ahora imagine la siguiente situación: durante su caminata usted se encuentra cruzando una pasarela peatonal por sobre los rieles cuando divisa al *trolley* aproximándose sin conductor. Como en el caso ya descrito, usted puede tener certeza de que si los acontecimientos se continúan desarrollando sin su intervención, cinco individuos que se encuentran en los rieles morirán atropellados. Afortunadamente, en la pasarela peatonal también se encuentra un hombre corpulento de aproximadamente 300 libras de peso, y usted sabe que esa masa corporal detendría la marcha del *trolley*. Usted mismo es demasiado liviano para detenerlo con su propio cuerpo. ¿Debería usted dar un pequeño empujón al hombre para hacerlo caer a los rieles de modo que al ser mortalmente atropellado detenga al *trolley* en su recorrido? Tampoco en este caso la respuesta parece ser en exceso complicada. Como vimos, dejar morir a cinco individuos parece ser mucho peor que dejar morir a sólo uno. Nada se opondría, entonces, a la conclusión de que habría de darle un pequeño empujón. Sin embargo, la gran mayoría de los sujetos de estudio y de los filósofos afirma exactamente lo contrario: en vez de intervenir, en este caso hay que dejar que el *trolley* continúe su carrera mortífera. ¿Pero, por qué? ¿Cuál es la diferencia relevante entre los dos casos, si es que acaso hay alguna?

Filósofos morales se ocupan a menudo con los así llamados *hard cases* o *emergency cases*. Las arquitecturas de argumentación son variadas. Usualmente se recurre a intuiciones bien meditadas, o a la coherencia entre principios generales y juicios particulares que se consideran intuitivamente correctos (el así denominado equilibrio reflexivo rawlsiano), o a aquellas disposiciones para la acción consideradas como virtudes (¿qué es lo que haría el hombre virtuoso en esta situación?), o a normas y obligaciones que se derivan de un proceso de universalización de máximas, o a variados cálculos de utilidad. ¿Por qué, entonces, debería ser importante recurrir a experimentos empíricos y de este modo saber qué es lo que la mayoría de los individuos considera como correcto (o incorrecto) en una situación determinada? De acuerdo a Appiah, lo subversivo –pero también lo bienvenido– de la filosofía experimental, es que recurriendo a los experimentos empíricos queda en claro que la aspiración subyacente en cada una de estas estrategias tradicionales de poder bosquejar la estructura de la ética o la moral, es dudosa y en última instancia falsa. Muy por el contrario, estas estrategias no pueden dar cuenta más que de una visión sumamente parcial y extremadamente incompleta de la ética o la moral.

Por ejemplo, si al sopesar las utilidades resulta claro que la muerte de cinco individuos es mucho peor que la muerte de uno ¿por qué, entonces, a diferencia del primer *trolley*-escenario, en el caso de la pasarela peatonal los individuos –y los filósofos– no dejan guiar sus juicios por estas consideraciones? Ciertamente, una respuesta posible a esta interrogante sería que actuar de este modo atentaría contra ciertas intuiciones (la intuición de que, por ejemplo, es moralmente incorrecto participar *directamente* en la muerte de alguna persona y darle, así, el pequeño empujón necesario). Sin embargo, tampoco el recurso a las intuiciones, incluyendo también las así llamadas intuiciones bien meditadas, parecería ser una estrategia menos dudosa que el cálculo de utilidades: investigaciones empíricas han puesto claramente de manifiesto que las intuiciones de los individuos pueden mudar de manera rápida y radical. Para esto basta con que se modifique ligeramente y de un modo moralmente irrelevante la situación en que las intuiciones son generadas, o con que se describe en forma exacta el mismo estado de cosas pero de un modo superficialmente diferente (cambiando, por ejemplo, el orden de las frases). Como muchos experimentos muestran, para llevar al ser humano promedio a realizar cosas terribles basta con diseñar las situaciones de un cierto modo. También el recurso a las disposiciones para la acción, que en las discusiones morales se suelen denominar virtudes, y que de acuerdo a diferentes filósofos serían necesarias para desarrollar una vida buena y que correspondientemente una buena sociedad debería fomentar, parece ser un tiro al aire: en vez de científicos empíricos han mostrado que en sus tomas de decisiones la mayoría de los individuos no se deja guiar por virtudes abstractas (como, por ejemplo, valentía o moderación). Todavía más: la pregunta acerca del carácter virtuoso habría sido sobrevalorada. A los rasgos del carácter les cabría un rol más bien nimio en la determinación de los motivos de la acción. De acuerdo a Appiah, algo similar también sería válido en el caso del proceso de universalización de máximas: contrariamente a la aspiración de ciertas teorías morales, a este proceso no le cabría ningún rol en la determinación de nuestras acciones. Científicos empíricos han demostrado, por ejemplo, que la buena voluntad y el grado de solicitud para ayudar a un transeúnte cuyo portafolio se acaba de desparramar en la calle es considerablemente mayor, si, por ejemplo, uno acaba de encontrar una moneda en la cabina telefónica. O que cuando uno se encuentra en las cercanías de una panadería aromática uno ayudará a un desconocido con un grado de probabilidad mucho más alto que cuando uno se encuentra en un sitio con un olor neutral. O también que incluso minutos después de haber leído palabras como “honor” o “respeto” se genera y mantiene una tendencia para actuar de un modo más amable, etc. Con recurso a la neurobiología se puede mostrar que la diferente valoración de los dos *trolley*-escenarios se deja retrotraer a los centros del cerebro que son activados en cada situación: en el primer caso, los centros activos son aquellos que se asocian con el pensamiento impersonal (como, por ejemplo, en la solución de un problema matemático), mientras que en el segundo caso, los centros del cerebro activos son aquellos que se relacionan con las emociones. (A diferencia de mover una aguja, empujar a alguien a la muerte parece ser algo asociado con una fuerte carga emocional). Incluso la pequeña minoría de sujetos de estudio que arrojaría al hombre a los rieles confirma este resultado: también ellos muestran primero una reacción emocional, que sólo con posterioridad es corregida de acuerdo al modelo del pensamiento impersonal (correspondientemente, estos sujetos requieren de más tiempo para poder dar una respuesta). Y como los psicólogos

morales han demostrado, para aumentar de un modo considerable la probabilidad de que uno arroje al hombre corpulento desde la pasarela, basta con que uno haya atendido a una comedia graciosa en la televisión. ¡En todo esto no se encontraría huella alguna de la reflexión moral bien meditada que los filósofos aspiran a desarrollar en sus teorías!

Appiah afirma que los resultados de los experimentos psicológicos descritos tienen implicaciones importantes en el modo en que nosotros entendemos la responsabilidad y la moral. En el campo de la psicología moral no son pocos los que afirman que la moral se deja reducir a determinados patrones de comportamiento grabados de un modo biológico evolutivo o psicológico. Appiah, por el contrario, y a mi parecer de un modo correcto, rechaza cualquier tipo de naturalización o reduccionismo en la moral. Pero si rechazamos la naturalización y el reduccionismo ¿cómo se debe entender, entonces, el vínculo supuestamente central para las teorías morales con los experimentos empíricos?, y en estrecha relación con esta pregunta ¿por qué serían estos últimos relevantes para las teorías morales o éticas? La pregunta no es retórica y debe ser considerada con seriedad. La estadística es al fin y al cabo la ciencia que afirma que si usted ha comido dos manzanas y yo ninguna, cada uno de nosotros ha comido en promedio una manzana. Correspondientemente, el teórico de la virtud podría por cierto replicar que no es el hombre-promedio, sino que justamente el hombre virtuoso el que se deja guiar en su accionar por las virtudes grabadas en su carácter (y efectivamente hay una pequeña minoría de individuos dispuestos a ayudar, aunque no huele bien). El intuicionista podría replicar que las intuiciones bien meditadas no son aquellas que se generan de manera espontánea en nuestro estómago, sino que aquellas que surgen cuando se considera la situación completa (por ejemplo, cuando se considera que una descripción específica del caso nos puede inducir al error). El utilitarista podría replicar que las intuiciones o reglas que no se dejan subsumir bajo el principio de utilidad favorecido son de todos modos falsas o moralmente irrelevantes. Y el filósofo con un horizonte kantiano podría, y en realidad debería replicar, que el resultado del proceso de universalización de una máxima no tienen nada que ver con aquello que los hombres por lo general llevan a cabo cuando actúan. Como es conocido, éstos se dejan mover demasiado a menudo por sus impulsos sensibles. Con referencia al genocidio en Ruanda, Appiah afirma que como Hutu en ese lugar y en ese momento específico, probablemente ninguno de nosotros habría actuado de otro modo. Pero tanta comprensión situacional sólo nos puede conducir al menos a malentendidos cuando no a errores serios: no todos los Hutus participaron en la matanza, y tal como en otros fenómenos de horror de masas, otros Hutus se comportaron de un modo decente, y lo mismo también cabría esperar de cualquiera de nosotros como Hutus. Quizás estos seres humanos decentes, a pesar de las situaciones adversas, recurrieron en su accionar a intuiciones o a disposiciones virtuosas o a cálculos de utilidad o a la universalización de máximas o a alguna otra fuente de la moral. Pero una cosa es clara: independientemente de la fuerza o debilidad de las teorías morales a las que se remitieron –si es que se remitieron a alguna– o con las que su comportamiento se podría relacionar, estos seres humanos no eran en modo alguno el individuo promedio en cuyo comportamiento se basa la filosofía experimental.

Una respuesta a la pregunta acerca de la relevancia de las investigaciones empíricas psicológicas para las teorías morales que el autor ofrece, es que cualquier filosofía moral

que se pueda considerar seriamente debe atender a los hechos acerca de las capacidades humanas disponibles. Appiah pregunta de un modo retórico: “What would be the point, of norms that human beings were psychologically incapable of obeying?” Como corresponde a la aspiración de cualquier pregunta retórica también en este caso sólo cabe asentir. (Y por cierto, lo mismo también sería válido en otros ámbitos, como, por ejemplo, normas que exigiesen que los seres humanos volaran, o normas que estipulasen que todos deben ganar por sobre el promedio, etc.) Pero yo dudo que se necesite de todo un libro para cementar una tesis tan trivial como ésta. La relación entre las investigaciones psicológicas y las teorías morales o la ética que la filosofía experimental aspira a fundar parece ser más profunda, quizás incluso de una naturaleza constitutiva. El autor afirma que en la moral deberíamos poder confiar en nuestras emociones. Sin embargo, y como es bien conocido, éstas difieren. Appiah refiere a los “módulos” de comportamiento moral propuestos por la psicología moral (*compassion; reciprocity; hierarchy; purity*; la diferenciación entre *ingroup* y *outgroup*), que pueden estar activos simultáneamente y que, de este modo, pueden conducir a conflictos dentro de un individuo y a diferentes acciones o intuiciones que son consideradas como correctas por diferentes individuos. Pero a diferencia de los psicólogos morales, Appiah afirma que es posible reflexionar acerca de la adecuación de los módulos activos en una situación dada: “In moving from the psychologist’s concern with naturalistic explanation to the philosopher’s concern with reasons, we move from the issue of what sort of dispositions it might be good for us to have to the issue of what sort of sentiments might count as moral justification. These aren’t just clashing accounts; they are [...] two perspectives” (118-19). En tanto la filosofía experimental nos lleva a entender cómo se desarrollan nuestras capacidades morales y qué es lo que consideramos como importante al reflexionar moralmente, ésta nos puede ayudar en la reflexión moral al indicarnos cómo nuestros juicios e intuiciones acerca de lo que es moralmente correcto o incorrecto dependen fuertemente de estados de cosas moralmente irrelevantes. Sin duda, este es un resultado interesante. Pero el vínculo así propuesto entre las investigaciones empíricas y las teorías éticas o morales no es especialmente fuerte.

Fastidioso, pero correcto, es que el autor, quien construye las argumentaciones del libro casi exclusivamente por referencia a los *hard cases* investigados en los campos de la psicología (trenes que avanzan sin conductor; casas incendiadas de las que sólo se puede rescatar a uno de sus habitantes; grutas que sólo se pueden abandonar con vida, cuando se dinamita al espeleólogo gordo que obstruye la salida, etc.), al final del libro reconoce que estos casos extremos apenas nos pueden ayudar en la reflexión moral. La “quandary ethics” –como el autor denomina la ética que se concentra en estos casos extremos– ignora nuestra particularidad, no nos permite participar en la descripción de la situación (lo que muchas veces es el problema moral crucial), tiende a representar el juicio moral como un acto solitario y reduce el discurso moral a instancias de conflicto como si éste sólo fuese un tipo de intervención clínica. La investigación de estos casos apenas nos ayudaría a avanzar en lo que el autor considera la mayor preocupación de la filosofía moral y que él inscribe en la larga tradición de la *eudaimonia* (a la que Appiah dedica el último capítulo de su libro), es decir, en la articulación de una respuesta a la pregunta ética acerca de qué es lo que cuenta como una vida buena: “each of us is making a life. That is the human *telos*: to make a good life, to achieve *eudaimonia*” (203). Dos comentarios son aquí necesarios:

Primero: es notable que el autor, quien con este libro aspira a vincular la teoría moral y las investigaciones empíricas, no refiera a la nueva y abundante literatura de la así denominada psicología positiva que justamente aspira a identificar qué es lo que empíricamente se vivencia como una vida buena. Decisivo en estas investigaciones son los datos obtenidos en el estudio empírico comparativo más extensivo jamás realizado sobre niveles de felicidad. Basándose en encuestas realizadas a más de 118.000 individuos en 96 países, investigadores han examinado cómo niveles relatados de bienestar se relacionan, entre otros, con educación, participación política, ingreso, vínculos personales, y actividades como voluntario. Algunos resultados de estas investigaciones han alcanzado amplia popularidad (por ejemplo, que las curvas de la felicidad experimentada y de la riqueza no avanzan de un modo paralelo, o que los niveles de infelicidad de los desempleados involuntarios son significativamente más altos que las de los activos en el mundo laboral, aunque existan sistemas sociales que permitan controlar la pérdida de la renta asociada con el desempleo). Con relación a estas investigaciones sería posible señalar qué es lo que, al menos en promedio, se considera de un modo *subjetivo* como una vida lograda.

Segundo: quizás hay buenas razones para esa ausencia. En el último capítulo el autor rechaza concepciones subjetivas de la felicidad (que la definen, por ejemplo, en base a estados de la mente o en base a la satisfacción de preferencias como estados de cosas que se cumplen en el mundo) y en su lugar sostiene una concepción parcialmente *objetiva* que incluye un aspecto normativo: “our obligations” frente a otras personas (203). Pero si esto es así, entonces no resulta en modo alguno claro cómo su concepción objetiva de felicidad podría ser compatible con algunas de las tesis centrales del libro. Si, como el autor sostiene, las teorías morales efectivamente presentan un bosquejo incompleto y falso de la moral o de la ética ¿de acuerdo a qué criterios podríamos determinar cuáles son *nuestras obligaciones*, para así, en una situación particular, poder resolver cuáles son las acciones que hacen justicia a estas obligaciones –las que se retrotraen, por ejemplo, al módulo “reciprocity” o las que se retrotraen al módulo “purity”?

Appiah narra que su respuesta estándar a la pregunta acerca del tipo de su filosofía, con la que sus vecinos en los aviones usualmente lo acosan, es “My philosophy [...] is that everything is more complicated than you thought” (198). En el intento de hacer un buen sentido de las ideas sostenidas en este libro se puede confirmar el predicado de esta oración, pero esta vez como una crítica a muchas de las tesis sostenidas por el autor.

Daniel Loewe es Doctor en Filosofía de la Eberhard Karls Universität de Tübingen (2002, summa cum laude), y licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1995). Ha realizado estudios de Post-doctorado como investigador del CNRS en la Universidad de Oxford, y se ha desempeñado como profesor visitante en la Universidad de New York, la Universidad de Toronto, la Universidad Católica de Chile, la Universidad Católica de Porto Alegre, en el CSIC, y como profesor asistente en la Universidad Tübingen. Actualmente se desempeña como profesor de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez en Santiago de Chile, y es miembro del Research Centre for Political Philosophy y del Interdepartmental Centre for Ethics in the Sciences and Humanities de la Universidad Tübingen. Ha publicado numerosos artículos en revistas internacionales. (E-mail: dloewe@hotmail.com).