

La limitada racionalidad humana

PASCUAL F. MARTÍNEZ-FREIRE

Universidad de Málaga

RESUMEN

En primer lugar, se analiza la teoría clásica, tal como la formuló Aristóteles, de los seres humanos como animales racionales. En segundo lugar, se presenta la caracterización del hombre como no animal e irracional que ofrece Martinho da Vila. En tercer lugar, se consideran las tesis freudianas sobre la mezcla de racionalidad e irracionalidad en los humanos. En cuarto lugar, se señalan algunos puntos de vista recientes, debidos a Simon así como a la psicología y neurociencia actuales, sobre la limitación de la razón humana y su relación con las emociones. Finalmente se argumenta que ni Aristóteles ni Martinho da Vila describen bien la condición humana.

PALABRAS CLAVE

RACIONALIDAD - CONDICION HUMANA, - ARISTÓTELES - FREUD.

ABSTRACT

Firstly the classical theory, as put forward by Aristotle, about the human beings as rational animals is analysed. Secondly the description of man as no animal and irrational offered by Martinho da Vila is presented. Thirdly the Freudian theses on the mixture of rational and irrational aspects in humans are considered. Fourthly some recent points of view, by Simon and the current psychology and neuroscience, about the limitation of human reason and its relation with emotions are pointed out. Lastly it is argued that neither Aristotle nor Martinho da Vila describe well the human nature.

KEY WORDS

RATIONALITY - HUMAN NATURE - ARISTOTLE - FREUD

I.- LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LOS SERES HUMANOS

ARISTÓTELES (384-322) FUE EL PRIMER SABIO UNIVERSAL. Para empezar, fue el creador de la lógica, que da normas para el razonamiento. Él mismo era

consciente de ello, ya que al final de sus escritos de lógica, en las «Refutaciones Sofísticas», nos dice en tono orgulloso y en términos barrocos: «Sobre el razonamiento no disponíamos de nada anterior para citar, sino que hemos pasado mucho tiempo en penosas investigaciones. Así pues, si os parece, después de considerarlo que, siendo tal el estado de cosas que existía al principio, nuestra investigación mantiene un rango honorable en relación con las otras disciplinas cuya tradición ha asegurado el desarrollo, no os quedará, a todos los que habéis seguido estas lecciones, sino mostrar indulgencia por las lagunas de nuestra pesquisa y mucho reconocimiento por los descubrimientos realizados».

Además de haber creado la lógica, Aristóteles se ocupó de otras disciplinas filosóficas, como la metafísica (discutiendo acerca de las substancias de las cosas o de Dios como el motor inmóvil del mundo), la ética o la filosofía política. Pero también conocía la matemática y la astronomía de su tiempo. Y finalmente fue un investigador original en física y en biología, en psicología y en economía. Por todo ello la figura de este intelectual se nos antoja impresionante.

Creo que debemos emplear de manera indistinta los términos «intelectual» y «filósofo» cuando nos referimos a los primeros filósofos de la historia de Occidente, ya que por entonces no había una distinción clara, ni se sentía su necesidad, entre filosofía y ciencia. Por ejemplo, y siguiendo con Aristóteles, sus estudios físicos y metafísicos aparecen con frecuencia entremezclados.

La distinción entre filosofía y ciencia es tardía. En realidad se inicia en los siglos XVI y XVII, con intelectuales como Galileo y Newton. Tal distinción se basa en la diferencia entre las cosas que se pueden medir y calcular y aquellas otras cosas que no se pueden medir ni calcular. Las primeras, cabe decir, son objeto de la ciencia, mientras que las segundas serán objeto de la filosofía. Por ejemplo, la velocidad de un vehículo puede ser medida y calculada, con lo que la filosofía no se ocupa de la velocidad; en cambio, el grado de libertad de un ser humano no puede ser medido ni calculado, con lo que la ciencia no se ocupa de la libertad. Pero la distinción entre ciencia y filosofía no se hizo tajante hasta mediados del siglo XIX. De hecho Newton hablaba de filosofía natural (y no de física), e incluso John Dalton, fundador de la teoría atómica científica, a principios del siglo XIX, hablaba de filosofía química, así como su contemporáneo el biólogo francés Lamarck hablaba de filosofía zoológica.

En realidad, creo que actualmente podemos defender una cierta continuidad, al menos ideal, entre ciencia y filosofía, en vez de tal distinción tajante. Por una parte, la buena filosofía debe tener en cuenta los descubrimientos científicos y no pretender establecer sus doctrinas y puntos de vista de espaldas al conocimiento que proporcionan las diversas ciencias. Y también, aunque esto ocurre con poca frecuencia, los científicos deben ser sensibles a los problemas de principios (metafísicos y epistemológicos) y de normas (lógicas y metodológicas) que establecen los filósofos. Por ejemplo, la discusión filosó-

fica sobre la conciencia debe tener en cuenta las investigaciones de la neurociencia; y también la discusión científica sobre el origen de la vida debe ser sensible a las teorías filosóficas sobre las propiedades vitales.

Pero volvamos a Aristóteles.

Aristóteles, al igual que su maestro (Platón) y el maestro de su maestro (Sócrates), se preocupó, entre otros muchos temas, de la cuestión de los humanos o, como aún suele decirse, de la cuestión del hombre. (Sobre el machismo en filosofía no diré nada por ahora, para no perder el hilo). Es decir, se preocupó de estudiar las características peculiares de los seres humanos, que los distinguen de otros animales, sus modos de comportamiento social y político y sus aspiraciones propias. Todo ello aparece en sus obras de psicología, ética y filosofía política.

No hay que perder de vista que Aristóteles era un gran biólogo y que, por ello, tenía claro que el ser humano se sitúa entre los animales, así como también tenía claro que la psicología tiene mucho que ver con la biología. Aristóteles se ocupa de la psique, palabra griega que se traducirá de diversas maneras según las épocas: como alma hasta el surgimiento de la psicología científica, como conciencia en los principios de la psicología científica, y como mente en los tiempos más recientes. Pero para nuestro filósofo la psique es un principio de vida, tal como se pone de relieve en su *De Anima*.

En consecuencia, hay tantos tipos de psique como tipos de vida. En primer lugar, tenemos la psique vegetativa que es la propia de las plantas. En ellas la psique es principio de sus operaciones típicas, que son la nutrición y el crecimiento. En segundo lugar, tenemos la psique sensitiva que es la propia de los animales brutos (esto es, de los animales no-humanos). En ellos la psique es principio de la nutrición y del crecimiento más de las operaciones típicas de los animales brutos, que son la percepción y el movimiento. Y finalmente tenemos la psique intelectual que es la propia de los humanos. En ellos la psique es principio de nutrición y de crecimiento, de percepción y de movimiento más de las operaciones típicas de los humanos, que son la razón teórica, que nos permite discurrir sobre los hechos del mundo, y la razón práctica, que nos permite discurrir sobre el comportamiento humano.

Vale la pena advertir que Aristóteles defiende cierto pampsiquismo, es decir, que todos los seres vivos tienen psique o alma, aunque en distintos grados. Este punto de vista me parece muy razonable y actual. En mi libro *La Nueva Filosofía de la Mente* (1995) he defendido que no sólo debe hablarse de una mente animal sino incluso de una mente mecánica, la que exhiben los computadores debidamente programados. Por otra parte, atribuir mente a las plantas puede parecer excesivo, pero no es descabellado si pensamos, por ejemplo, que las plantas poseen sensaciones. En realidad, la atribución de mente sólo a los humanos es con-

secuencia de la tesis (para mí errónea) de que no hay mente sin cerebro humano.

Así pues, para Aristóteles los seres humanos son animales dotados de razón. Esta concepción, con algunos matices según los casos, es la concepción general en la filosofía griega. Pero también ha sido la concepción heredada dominante en la filosofía occidental, tanto en la Edad Media como en los tiempos modernos. El hombre es un animal racional es un juicio repetido siglo tras siglo, desde los griegos hasta nuestros tiempos.

Antes de discutir esta concepción, quisiera hacer ver los motivos que llevan a Aristóteles a defender que lo peculiar de los humanos es la razón. Para ello vamos a analizar varios textos suyos de la *Moral a Nicómaco* (contenidos en el libro X, dedicado al placer y a la verdadera felicidad).

Para nuestro autor, la felicidad perfecta consiste en el pensamiento y en la contemplación, es decir, en la actividad racional. Y proporciona cuatro argumentos a favor de esta tesis. En primer lugar (y con ello ya debería ser suficiente, cabría añadir), el entendimiento o razón es lo más precioso que existe en nosotros, e incluso la cosa más preciosa entre todas las que son accesibles al conocimiento del entendimiento mismo. Dicho de otra manera, la felicidad perfecta consiste en la actividad racional porque lo más valioso para los humanos es la razón, hasta el punto de que conocer la razón es lo mejor de todo. O también, dicho del modo que interesa a nuestra discusión, la razón es lo peculiar de los seres humanos porque les proporciona la felicidad perfecta.

En segundo lugar, la actividad racional es la actividad que podemos realizar más continuamente, ya que podemos pensar durante muchísimo más tiempo que podemos hacer ninguna otra cosa, cualquiera que ella sea. Es decir, para Aristóteles, la felicidad perfecta es la actividad racional porque podemos pensar y pensar durante horas y horas (el lector puede imaginar o recordar discusiones interminables en una noche cálida al aire libre), mientras que, pongamos por caso, no es posible comer y comer durante horas y horas.

En tercer lugar, la actividad racional es la actividad, dice Aristóteles, que nos encanta y nos agrada más, según opinión de todo el mundo. El ejercicio de la sabiduría y de la ciencia, dice Aristóteles, es lo que más nos gusta.

Y en cuarto lugar, la actividad racional nos proporciona la máxima independencia. Es cierto que el sabio tiene necesidad de las cosas indispensables para la existencia (techo, vestido, comida y bebida, podríamos decir), pero una vez satisfechas tales necesidades, no necesita nada más o, como precisa Aristóteles, el sabio, aún estando sólo consigo mismo, puede entregarse al estudio y a la contemplación; quizás le venga bien tener colaboradores, concede nuestro autor, pero no por eso deja de ser el sabio el más independiente de los hombres y el más capaz de bastarse a sí mismo.

Esta concepción de que lo peculiar de los seres humanos es la razón encuentra también su apoyo al comparar Aristóteles a los humanos con los dioses y con los otros animales.

Para empezar, si pueden los humanos vivir una vida racional no es en cuanto humanos, sino en tanto que hay en ellos algo divino. Y si la razón es algo divino en relación con el resto del hombre, la vida propia de la razón es una vida divina con relación a la vida ordinaria de la humanidad. Además, suponemos, dice Aristóteles, que es incontestable que los dioses son los más dichosos y los más afortunados de todos los seres, pero los actos típicos de los dioses son los actos contemplativos o racionales. Por otra parte, el resto de los animales (que no son humanos) no participan de la felicidad, ya que están desprovistos de la facultad racional y contemplativa.

Y concluye Aristóteles, al término del capítulo VIII del citado libro X de la *Moral a Nicómaco*: «Tan lejos como va la contemplación, otro tanto avanza la felicidad; y los seres más capaces de reflexionar y de contemplar son igualmente los más dichosos, no indirectamente, sino por efecto de la contemplación misma, que tiene en sí un precio infinito; y, en fin, en conclusión, la felicidad puede ser considerada como una especie de contemplación».

Así pues, para nuestro filósofo, la razón es lo más característico de los humanos porque les proporciona la felicidad perfecta. Más adelante voy a contraponer esta tesis de la racionalidad como lo típicamente humano con una frase de un célebre sambista brasileño. Pero voy a adelantar algunas observaciones críticas a este argumento aristotélico de que la razón es lo propio del hombre porque le hace feliz de modo perfecto.

Por un lado, no parece aceptable que la actividad racional proporcione la felicidad. Según ello, los humanos más felices serían los sabios, científicos o filósofos, es decir, aquellas personas dedicadas a razonar acerca de los hechos del mundo y sus explicaciones próximas o profundas. Pero lo cierto es que muchos sabios han sido y son desgraciados. Sin ir más lejos, todos sabemos que los profesores y científicos se ven aquejados con frecuencia de depresiones o de estrés.

Por otro lado, tampoco parece aceptable que la actividad racional sea aquello que más gusta a los humanos. En realidad, suele ocurrir lo contrario, ya que con mucha frecuencia a las personas no les gusta esforzarse en razonar, les cuesta dedicarse al estudio, les fastidia tener que resolver problemas o, incluso, no les agradan los juegos que obligan a pensar. En general, por ejemplo, se prefieren los argumentos de novelas o películas de simple acción a los argumentos de narraciones que nos obligan a discurrir.

En todo caso, la concepción aristotélica (y en general griega) de los humanos como animales racionales se impuso en la época medieval y ha llegado hasta nosotros. En tal difusión ocupa un lugar importante un curioso personaje con un nombre extraño: Porfirio.

Porfirio de Tiro vivió en el siglo III después de Cristo, primero en Atenas, luego en Roma y finalmente en Sicilia. Era un autor ecléctico, puesto que, aunque en la línea del pensamiento platónico, también dedicó gran atención a Aristóteles. Fruto de esta atención fue el breve escrito que redactó como introducción al libro lógico de Aristóteles titulado *Categorías*. En tal introducción, presenta la relación de subordinación existente entre términos generales desde la substancia al hombre. Tal relación sigue el siguiente orden: substancia, cuerpo, cuerpo animado, animal, animal racional y hombre. Esta ordenación, conocida posteriormente como el «árbol de Porfirio» (ya que se presentaba habitualmente como un diagrama en forma de árbol), caracteriza de forma clara al hombre como animal racional.

Y lo cierto es que la *Isagoge* de Porfirio formaba parte de los libros de lógica que todo estudiante medieval debía aprender y, aún más tarde, constituyó un texto clásico en la educación lógica. De esta forma la definición de los seres humanos como animales racionales quedó establecida canónicamente en la civilización occidental.

II. LA CONCEPCIÓN DE MARTINHO DA VILA DE LOS SERES HUMANOS

Las sambas brasileñas no sólo son unas canciones deliciosas, con un ritmo que hace mover los pies, sino que sus letras están con frecuencia llenas de sabiduría popular. Tal ocurre con la samba «Verdade verdadeira» de Martinho da Vila. Entre otras cosas interesantes, la letra de esta samba dice literalmente: «el hombre no es un animal pero es irracional».

Resulta obvio que esta proposición es la antítesis total de la proposición aristotélica. Mientras la una dice que el hombre es un animal racional, la otra dice que el hombre no es un animal aunque es irracional. ¿Cuál de ellas se ajusta a la realidad?

Podemos intentar argumentar inicialmente a favor de Martinho da Vila. Desde un punto de vista popular, decir que los seres humanos son unos animales parece un poco fuerte, parece que nos pasamos, si pensamos que cuando popularmente hablamos de animalidad nos referimos a la brutalidad o a la ignorancia. Martinho parece indicarnos que los humanos tienen grados de amabilidad y cualidades de conocimiento tales que no es adecuado llamarles animales.

Asimismo, desde un punto de vista popular, tampoco parece apropiado decir que los seres humanos son racionales, si entendemos por racionalidad la capacidad de actuar constantemente siguiendo razones o de acuerdo con razonamientos claros, explícitos y correctos. Martinho parece apuntar que los humanos actúan frecuentemente dejándose llevar por sus instintos, sus deseos o sus intuiciones, más acá, al margen o más allá de los dictados de la razón. Y por ello el hombre es irracional.

Discutir si es Aristóteles o si es Martinho da Vila el que describe mejor la condición humana equivale, entiendo, a plantearnos seriamente los posibles límites reales y/o las deseables restricciones de la racionalidad humana.

Ciertamente la idea de un ser humano (hombre o mujer) como un calculador racional, que toma sus decisiones, desde las más nimias a las más importantes, teniendo en cuenta todos los pros y todas las contras, argumentando a partir de unos y de otras, comparando fríamente conclusiones parciales y eligiendo certeramente una decisión, no nos resulta familiar. Más aún, el frío calculador racional se nos antoja una especie de máquina, nos parece justamente inhumano.

III. EL CARÁCTER RACIONAL E IRRACIONAL DE LOS HUMANOS SEGÚN FREUD.

A Sigmund Freud (1856-1939), el fundador del psicoanálisis, debemos gran cantidad de teorías acerca de la vida psíquica humana y su patología. Algunas de ellas son controvertidas y discutibles, pero su concepción del ser humano como una realidad sometida a impulsos irracionales constituye una aportación definitiva e indiscutible a la antropología y a la psicología.

Basándose en sus estudios sobre los sueños, los actos fallidos (como los lapsus del lenguaje) y los trastornos psíquicos (en especial, las neurosis), Freud llegó a la conclusión de que la vida psíquica humana se estructura básicamente en dos dimensiones: una consciente, donde se encuentra nuestro control racional, y otra inconsciente, donde acechan nuestros impulsos instintivos, de carácter irracional. En consecuencia, en la concepción freudiana el ser humano es en parte racional y en parte irracional.

En 1899 apareció *La Interpretación de los Sueños* de Freud, donde su tesis general es que los sueños expresan deseos. Para él, los sueños permiten al individuo expresar, con cierta libertad y en forma simbólica, los impulsos instintivos que durante la vigilia permanecen reprimidos por nuestro control racional. Así se explica que muchas personas de conducta ejemplar tengan sueños en los que cometen atrocidades tales como asesinatos o violaciones. Con todo, durante el sueño sigue existiendo cierto tipo de control, que Freud denomina censura (distinta del rígido control de la vigilia, que denomina represión), y por ello a menudo los impulsos instintivos se expresan simbólicamente, no de manera directa, lo cual obliga a interpretar los sueños.

Hacia el final de *La interpretación de los sueños*, Freud señala el interés e incluso la preponderancia de lo inconsciente. Según él, mientras la psicología se limitaba a resolver el problema del inconsciente con la explicación de que lo psíquico era precisamente lo consciente, de modo que la expresión «procesos psíquicos inconscientes» constituía un contrasentido palpable, quedaba excluido cualquier aprovechamiento psicológico de las observaciones que el médico po-

día efectuar en los estados anímicos anormales. Para Freud, en lo inconsciente tenemos que ver la base general de la vida psíquica y el círculo más amplio en el que se halla inscrito el de lo consciente. Y añade literalmente: «Todo lo consciente tiene un grado preliminar inconsciente, mientras que lo inconsciente puede permanecer en este grado y aspirar, sin embargo, al valor completo de una función psíquica. Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real: su naturaleza interna nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior, y nos es dado por el testimonio de nuestra conciencia tan incompletamente como el mundo exterior por el testimonio de nuestros órganos sensoriales».

De manera más detallada, en *El Yo y el Ello* (1923), Freud distingue tres regiones de la vida psíquica: el ello, el yo y el superyó. La región del ello comprende los impulsos instintivos, en particular los sexuales y agresivos, de una manera aún impersonal, ciegos y sin finalidad determinada, y todos ellos inconscientes. Sin embargo, para Freud, el ello es la fuente de nuestras energías psíquicas personales. A su vez, el yo es una región mixta donde encontramos elementos inconscientes reprimidos junto a elementos inconscientes latentes, que nuestro autor denomina preconscientes porque pueden acceder a la conciencia; y además, claro está, los elementos conscientes, que resultan de nuestro conocimiento del mundo externo y que dan forma personal a nuestras energías psíquicas. Finalmente, el superyó es la región de nuestra vida psíquica que ejerce el control racional, y en especial el control moral; en el superyó se encuentran las prohibiciones y normas que dimanan de la autoridad paterna y de las presiones sociales.

Estas tesis de Freud incluyen aspectos que han sido muy discutidos. Por ejemplo, la insistencia freudiana en la importancia fundamental de los impulsos sexuales ha sido considerada como una exageración. Por otra parte, la teoría de la represión sexual motivó filosófica y popularmente en torno a 1953 (fecha en la que Herbert Marcuse publicó *Eros y civilización*) un movimiento que propugnaba la libre satisfacción de los impulsos sexuales.

Y sin embargo, creo que podemos afirmar que Freud dejó sentada de una vez por todas la idea de que los impulsos, junto a las motivaciones, irracionales juegan un papel de gran calado en la actividad humana.

IV. LAS LIMITACIONES DE LA RACIONALIDAD HUMANA EN ALGUNOS AUTORES RECIENTES

Más recientemente, y desde una perspectiva distinta, Herbert Simon (1916-2001) ha insistido en el carácter limitado de la racionalidad humana. Simon fue Premio Nóbel de Economía en 1978 y uno de los fundadores de las ciencias cognitivas. Su noción de racionalidad limitada se aplicó inicialmente a la economía pero luego fue generalizada a cualquier decisión humana.

En sus primeros textos, como *Administrative Behavior* (1947), Simon defiende que la racionalidad (exclusivamente, cabría añadir) no determina la conducta, sino que ésta, dentro de la racionalidad, es flexible y adaptable a las capacidades, objetivos y conocimiento disponible, y también está determinada por lo irracional y elementos no-rationales que limitan el área de la racionalidad. Más aún, el área de la racionalidad es el área de la adaptabilidad a estos elementos no-rationales.

En textos más próximos a nosotros, como «Teorías computacionales de la cognición» (2001), Simon establece que un sistema es racional en la medida en que su conducta está bien adaptada para alcanzar sus objetivos sin exceso de tiempo o de esfuerzo. Me interesa mucho aclarar que aquí nuestro autor entiende sistema en el sentido amplio de las ciencias cognitivas, esto es, incluyendo no sólo humanos sino también computadores inteligentes; y en efecto en ambos casos el tiempo y los recursos empleados son esenciales. Simon añade que la economía intentó explicar la conducta humana en los mercados, con algún nivel de éxito, asumiendo un imposible alto grado de racionalidad humana, pero que la teoría sólo funciona, cuando lo hace, porque en situaciones que no son demasiado complejas la conducta de un sistema adaptativo está exactamente moldeada por sus objetivos y la forma de su entorno.

Sin embargo, a medida que la complejidad de la situación aumenta, las desviaciones de la racionalidad perfecta llegan a hacerse más patentes, puesto que el organismo llega a ser menos capaz de calcular las respuestas óptimas. En entornos muy simples, podemos hacer buenas predicciones de la conducta de los organismos adaptativos, pero en entornos más complejos necesitamos tener en cuenta las limitaciones computacionales del organismo, es decir, los recursos, innatos o aprendidos, disponibles para descubrir los cursos de acción apropiados.

Así pues, dice Simon, la conducta humana pocas veces es perfectamente racional. Casi siempre es limitadamente racional, donde los límites de su destreza para encontrar los caminos óptimos son los límites de su conocimiento disponible y los límites de la habilidad humana para calcular las consecuencias de sus acciones.

Otra línea de argumentación contra la concepción del ser humano como animal (completamente) racional, la encontramos en descubrimientos psicológicos y neurocientíficos recientes que prueban que la razón o inteligencia humana está fuertemente relacionada con elementos considerados tradicionalmente como irracionales o al margen de la razón.

No se trata, como en Freud, de dar preponderancia a los elementos irracionales en la vida psíquica humana, sino que se pretende, como en Simon, señalar que la razón no es algo omnipresente en la acción humana. O dicho de otra manera, la idea general, y que entiendo que es correcta, sostiene que, fren-

te a Kant, no existe una razón pura. La actividad humana está regida por la razón junto con otros elementos que no son típicamente racionales.

Los descubrimientos psicológicos relevantes tienen que ver con la noción de inteligencia emocional. Tal como he estudiado en mi trabajo «El desafío de las emociones a las ciencias cognitivas» (2000), tradicionalmente, al menos desde Platón, las emociones se han considerado o bien irracionales o bien al margen de la razón, esto es, su curso de acción se enfrenta a la razón o se desarrolla con independencia de ella. Por ejemplo, suele aducirse que muchos enamoramientos son irracionales, porque su satisfacción es contraria a cualquier conexión racional de medios y fin; o también cabe aducir que muchas fobias son irracionales, ya que no se corresponden con justificación racional alguna.

Sin embargo, en tiempos recientes esta fuerte contraposición entre emociones y razón o inteligencia ha sufrido un notable vuelco. Destacados psicólogos han puesto abiertamente en duda la contraposición entre inteligencia y emociones, señalando en cambio una estrecha relación hasta el punto de haber acuñado el término «inteligencia emocional».

Tal relación aparece de forma clara en el trabajo de Peter Salovey y de John Mayer titulado precisamente «Emotional Intelligence» (1990). Estos psicólogos definen la inteligencia emocional como el tipo de inteligencia que implica la capacidad para controlar las emociones propias o de otras personas, para distinguir las emociones y usar tal información para guiar nuestro pensamiento y acciones. Salovey y Mayer postulan que las tareas de nuestra vida están cargadas de información afectiva, que esta información debe ser procesada y que los individuos pueden distinguirse entre sí por la habilidad con la que realizan tal procesamiento. Posteriormente Daniel Goleman ha popularizado estas ideas, en su libro *Inteligencia Emocional* (1996).

Por tanto, las emociones no pueden considerarse (al menos globalmente) como un elemento perturbador de la acción racional, sino como un elemento presente en la actividad inteligente. Estudios neurocientíficos también recientes corroboran este punto de vista psicológico.

En efecto, el neurólogo Joseph LeDoux, en diversos trabajos y en especial en su libro *The Emotional Brain* (1996), considera la amígdala (un pequeño órgano del cerebro medio) como el centro del sistema cerebral emocional. La amígdala recibe información procedente del tálamo (un centro de conexión sensorial, situado también en el cerebro medio) pero asimismo recibe información del córtex sensorial (en la parte superior del cerebro). Esto supone que hay dos rutas para que la información llegue a la amígdala: directamente desde el tálamo, o indirectamente desde el tálamo pasando por el córtex. Por otra parte, la amígdala está conectada, para sus respuestas, con el hipotálamo, un centro de control del sistema endocrino (responsable, por ejemplo, del control de

la secreción de adrenalina), y también con las áreas prefrontales del cerebro, donde se localizan parte de nuestras capacidades superiores de razonamiento.

En suma, los estudios neurocientíficos de LeDoux muestran la interacción entre razón y emociones, ya que los centros corticales implicados en las tareas de razonar se relacionan con la amígdala, implicada en las tareas de producir respuestas emocionales.

En la misma línea de argumentación neurológica a favor de la interacción entre emoción y razón se encuentran las investigaciones del neurocientífico portugués Antonio Damasio.

El libro de Damasio titulado *El error de Descartes* (1996) sostiene la tesis general de que la emoción es un componente integral de la maquinaria de la razón. Para este científico, las redes neuronales en las que se basan las emociones incluyen no sólo la serie de estructuras cerebrales de la amígdala y conexas, sino también algunas de las cortezas prefrontales del cerebro e incluso sectores del cerebro que integran señales procedentes del cuerpo. Damasio analiza, en particular, dos casos de lesiones cerebrales: el caso de Gage y el de un paciente suyo al que llama Elliot.

Phineas P. Gage era, en 1848, un trabajador que tendía la nueva línea férrea para la expansión del ferrocarril en Vermont (USA). Como consecuencia de una explosión, una barra de hierro le atravesó la cabeza lesionando estructuras del lóbulo frontal en ambos lados. Tras este accidente, Gage consiguió recuperar sus fuerzas físicas, andaba de forma estable, utilizaba sus manos con destreza, no tenía dificultad aparente con el lenguaje y, aunque había perdido visión en el ojo izquierdo, la visión del ojo derecho era perfecta. Y sin embargo su conducta se alteró de manera notable: ahora era irreverente, no manifestaba deferencia con sus colegas, era caprichoso y vacilante, imaginando muchos planes que luego abandonaba. En resumen, sus características emocionales habían cambiado. Reconstrucciones realizadas por la esposa de Damasio, Hanna, le permitieron concluir que la lesión de Gage había afectado a las cortezas prefrontales en las superficies ventral e interior de ambos hemisferios. Justamente tal región, según los estudios de Antonio Damasio, es crítica para la toma racional de decisiones.

El otro caso favorito de Damasio es un paciente suyo al que oculta bajo el nombre de Elliot. Esta persona había sido operada de un tumor cerebral, y también se le extirpó parte del lóbulo frontal. Lo sorprendente fue el cambio en la conducta de Elliot: era incapaz de razonar y decidir de modo que consiguiera seguir manteniendo y mejorar su situación y la de su familia. Además, a pesar de verse enfrentado a los desastrosos resultados de sus decisiones (fracasos en los negocios así como fracasos matrimoniales), no aprendía de sus reiterados errores. Las conclusiones de Damasio se resumen en la tesis de la interacción

entre razón y emoción. Para él, los niveles inferiores en el edificio neuronal de la razón son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones.

V. OBSERVACIONES FINALES

Entonces ¿quién describe mejor la condición humana, Aristóteles o Martinho da Vila? Recordemos que para el filósofo griego el hombre es un animal racional, mientras que para el sambista brasileño el hombre no es un animal pero es irracional.

Para comenzar no puede haber duda de que los seres humanos son animales, en el sentido biológico de que los humanos ocupan un lugar determinado en la escala evolutiva. Técnicamente, nosotros pertenecemos al reino animal, filum cordados, subfilum vertebrados, clase mamíferos, orden primates, familia homínidos, género homo, especie sapiens. Aunque, por supuesto, no somos animales en el sentido peyorativo de que todos nosotros y necesariamente seamos unos seres violentos e ignorantes. Afortunadamente muchos seres humanos son de manera habitual pacíficos y también muchos seres humanos son personas cultivadas por el estudio y por la lectura.

En cuanto a la racionalidad humana puede haber más dudas. En realidad creo que ni Aristóteles ni tampoco Martinho da Vila describen bien la condición humana.

El filósofo griego, y con él toda la tradición occidental racionalista, se equivoca al sostener que lo característico del ser humano es la razón. Tanto si nos atenemos a nuestro modo de conocer la realidad como a nuestra toma de decisiones, es decir, tanto en nuestra vida cognoscitiva como en nuestra vida práctica, ni siempre ni de modo necesario somos completamente racionales. La racionalidad completa exigiría de nosotros regirnos por algoritmos perfectos, esto es, por reglas explícitas, aplicadas de manera mecánica y en un número finito y conocido de pasos, que producen un resultado inequívoco. Tales algoritmos existen ciertamente para demostrar teoremas lógicos o verdades matemáticas, pero no siempre conocemos mediante algoritmos. Muy frecuentemente, tanto en nuestra actividad científica como en nuestra actividad cotidiana, tenemos que conocer recurriendo a procesos de descubrimiento que suponen la utilización de hipótesis, más o menos arriesgadas, que incluyen la posibilidad del error. Tal como hemos visto, Simon insiste con acierto en las limitaciones de la razón. Más aún, y esto es lo que nos interesa ahora, la elección de una u otra hipótesis está normalmente condicionada por nuestros gustos y nuestra manera de enfocar y sentir la realidad.

Si nos referimos a nuestra vida práctica, resulta aún más indudable que nuestra razón o facultad de razonar está condicionada por nuestras emociones,

así como por nuestros deseos y motivos. En este punto las observaciones, que hemos resumido, de Salovey y Mayer, de LeDoux y de Damasio, son certeras. Las decisiones que tienen que ver con nuestra relación con las otras personas dependen en alto grado de nuestra relación afectiva con esas personas. Obviamente no nos comportamos del mismo modo con los que consideramos amigos y con los que consideramos nuestros enemigos, toleramos ciertas impertinencias a nuestros hijos pero no las toleramos a los extraños.

Pero también se equivoca el sambista brasileño (aunque soy consciente de que Martinho da Vila no pretende en su samba dar una clase de filosofía) al decir que el hombre es irracional. Es cierto que los seres humanos somos limitadamente racionales, respecto del conocimiento disponible y respecto de nuestra habilidad para razonar, y también es cierto que en numerosas ocasiones nos dejamos llevar por nuestras emociones, deseos y motivos, pero en todo caso somos animales que razonamos y buscamos con ello la seguridad de nuestro conocimiento y el buen éxito en nuestras acciones.

En conclusión, los seres humanos somos animales limitada y problemáticamente racionales. Si además la condición humana nos exige ser en algunas ocasiones irracionales (en cierto sentido) es algo que estudiaré en otra ocasión.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ARISTÓTELES, *Organon*, VI : *Les Réfutations Sophistiques*, tr. J. Tricot, Paris: Vrin, 1969.
- ARISTÓTELES, *De Anima*, tr. Alfredo Llanos, Buenos Aires: Juárez, 1969.
- ARISTÓTELES, *Moral a Nicómaco*, tr. Patricio de Azcárate, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1942.
- DA VILA, Martinho, «Verdade verdadeira», en *Maravilha de Cenário*, Sao Paulo: RCA Eletrônica, 1969.
- DAMASIO, Antonio R., *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, tr. Joandomènec Ros, Barcelona: Crítica, 1996.
- FREUD, Sigmund, *La Interpretación de los Sueños*, 3 Vols., tr. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid: Alianza, 1966.
- FREUD, Sigmund, *El Yo y el Ello*, en *Obras Completas*, 3 Vols., tr. Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid: Biblioteca Nueva, 1948-68.
- GOLEMAN, Daniel, *Inteligencia Emocional*, tr. David González Raga y Fernando Mora, Barcelona: Kairós, 1996.
- LEDOUX, Joseph, *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Nueva York: Touchstone, 1996.
- MARCUSE, Herbert, *Eros y Civilización*, tr. Juan García Ponce, Barcelona: Seix Barral, 1968.
- MARTINEZ-FREIRE, Pascual F., *La Nueva Filosofía de la Mente*, Barcelona: Gedisa, 1995.

- MARTINEZ-FREIRE, Pascual F., «El desafío de las emociones a las ciencias cognitivas», en Pascual F. Martínez-Freire y otros (eds.), *Emociones, Themata*, 25 (2000), pp. 55-66.
- PORFIRIO, *Isagoge*, tr. J. Tricot, Paris: Vrin, 1947.
- SALOVEY, Peter y MAYER, John D., «Emotional Intelligence», *Imagination, Cognition and Personality*, 9 (3), (1989-1990), pp. 185-211.
- SIMON, Herbert A., *Administrative Behavior*, Nueva York: Macmillan, 1947.
- SIMON, Herbert A., «Teorías computacionales de la cognición», en Pascual F. Martínez-Freire (ed.), *Filosofía Actual de la Mente*, Suplemento nº 6 de *Contrastes*, Málaga, 2001, pp. 37-61.

Pascual F. Martínez-Freire es catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia y responsable del Grupo de Investigación en Ciencias Cognitivas en la Universidad de Málaga. Es autor de *La Nueva Filosofía de la Mente* (Barcelona: Gedisa, 1995) y editor de *Filosofía Actual de la Mente*, Suplemento 6 de *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía* (2001).

Dirección postal: Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, E-29071 Málaga.

E-mail: freire@uma.es