

## EMOCIONES Y LIBERTAD\*

Carlos J. Moya. Universitat de València

Bajo denominaciones como «pasiones» o «afectos», las emociones han sido objeto de interés en diversos momentos de la historia de la filosofía. Figuras tan importantes como Platón, Aristóteles, los estoicos griegos y romanos, Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Hume y Nietzsche, entre otros, se han ocupado de ellas. Sin embargo, no parece injusto afirmar que la cuestión de las emociones no ha constituido un objeto central de la investigación filosófica, sino un ámbito de interés menor o tangencial, al menos en gran parte de los autores mencionados. En otros casos, como el estoicismo o la filosofía de Spinoza, las emociones han sido objeto de una valoración negativa, siendo concebidas como factores contrarios a la razón y al conocimiento objetivo, así como a la autonomía individual. Con frecuencia, la consideración de las emociones como una cuestión menor ha ido unida precisamente a esa valoración negativa. Como señaló Robert Solomon, «la emoción ha desempeñado casi siempre un papel inferior en la filosofía, a menudo como antagonista de la lógica y la razón».<sup>1</sup> Recientemente, sin embargo, las emociones han sido objeto de un renovado interés. Diversos e importantes trabajos han puesto de manifiesto la complejidad de las emociones y de su papel en el conocimiento y en la acción humana, en oposición a visiones demasiado simplistas y a valoraciones un tanto precipitadas, como la que recoge el texto de Solomon.<sup>2</sup>

---

\* El presente trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación PB96-1091-C03-02, financiado por la Dirección General de Enseñanza Superior. Agradezco a los organizadores de este congreso, y en particular al profesor Jorge Vicente Arregui, su amable invitación a participar en el mismo. Las observaciones y preguntas formuladas por algunos de los asistentes, en particular el profesor Martínez Freire, me han sido también de gran utilidad. Desde la celebración del congreso, mis opiniones sobre algunas de las cuestiones tratadas en el presente trabajo están siendo objeto de revisión por mi parte. En particular, tiendo a ser ahora menos optimista sobre las posibilidades del control racional que podemos ejercer sobre nuestras emociones. Sin embargo, estos desarrollos son todavía muy tentativos y las tesis que expuse en el congreso me siguen pareciendo defendibles. Por ello, he optado por mantener en lo esencial el texto de mi ponencia original, en concordancia con el espíritu de la presente publicación.

<sup>1</sup> Solomon, R., 'The Logic of Emotion', *Nas* 11 (1977), cit. en W. Lyons, *Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. ix.

<sup>2</sup> Cf., entre otros, A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1963; R. Solomon, *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Hackett, Indianápolis, 1976; A. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, University of California Press, Berkeley, 1980; W. Lyons, *Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980; R. Gordon, *The Structure of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987; R. De Sousa, *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Cambridge MA, 1987; A. R. Damasio, *Descartes' Error*, G. P. Putnam, Nueva York, 1994; O. Hansberg, *La diversidad de las emociones*, F. C. E., México, 1996; J. LeDoux, *The Emotional Brain*, Simon &

En esta ponencia voy a ocuparme de la relación entre las emociones y la libertad humana. Comenzaré con algunas consideraciones sobre el concepto de libertad. En el sentido en que aquí voy a entender esta palabra, la libertad presupone la racionalidad: sólo un ser racional, un ser capaz de tomar decisiones racionalmente justificadas, puede ser libre. La libertad, a su vez, es un presupuesto de la responsabilidad moral: sólo un ser libre, y por ello racional, puede ser moralmente responsable de sus decisiones y acciones. Nos ocuparemos de la libertad entendida como una capacidad de decisión y acción conectada con la razón y con la responsabilidad moral. Este es el concepto de libertad del que tradicionalmente se ha ocupado la filosofía.

Cabría dudar del vínculo entre razón y libertad. En ocasiones consideramos a un sujeto moralmente responsable de una acción irracional y, por ello, suponemos que realizó esa acción libremente. Sin embargo, si hacemos responsable a un sujeto por una acción irracional es porque le atribuimos la capacidad de decidir y actuar racionalmente. Que sólo un sujeto racional pueda actuar libremente, en el sentido pertinente para la responsabilidad moral no significa que todas las acciones libres de ese sujeto hayan de ser racionales. Por otra parte, más allá de ciertos límites, la irracionalidad de una acción arroja dudas sobre su carácter libre y sobre la responsabilidad del agente. Las emociones tienen que ver con ello: un estado emocional muy intenso puede ser atenuante de la responsabilidad de un sujeto por una acción llevada a cabo en ese estado. Y dada la conexión entre responsabilidad y libertad, un grado menor de responsabilidad conlleva un grado menor de libertad: una conducta motivada por un estado emocional intenso no es, cuando menos, un ejemplo claro de lo que llamaríamos una conducta llevada a cabo libremente.

Una somera reflexión sobre este tipo de casos puede poner de manifiesto algunas condiciones necesarias de la acción libre. Lo que, en casos de estados emocionales intensos, nos lleva a atribuir al sujeto un grado cuando menos disminuido de responsabilidad y libertad es, en primer lugar, la falta de control sobre sí mismo y sobre el estado emocional que determina su comportamiento. La emoción actúa aquí como un factor que domina sobre su capacidad de decisión racional autónoma y la pone en suspenso. El sujeto está, decimos, fuera de sí, sometido a una fuerza ajena a su control voluntario. Algo semejante sucede cuando la acción está determinada por una coacción externa, que genera en el sujeto un miedo insuperable. La autonomía o autodeterminación es, pues, una condición de la libertad y la responsabilidad moral. En segundo lugar, su capacidad de considerar racionalmente alternativas de conducta se ve suprimida o gravemente menoscabada. En el estado en que se halla, el sujeto no es capaz realmente de actuar de otro modo; ese estado ocupa de tal modo su mente que, por decirlo así, las consideraciones en favor de otro modo de actuar ni siquiera son tenidas en cuenta. El sujeto, en ese estado, no elige o decide realmente el modo en que actúa. Así, pues, la capacidad de obrar de otro modo y de elegir entre alternativas parece

asimismo una condición de la libertad y la responsabilidad moral. Para abreviar, podemos denominar estas dos condiciones de la libertad y la responsabilidad moral la condición de autonomía o autodeterminación y la condición de alternativas, respectivamente.

Estados emocionales intensos de miedo, ira, amor, envidia u otros pueden, pues, entrar en conflicto con la libertad, al afectar a las condiciones de autonomía y de alternativas. Esta consideración puede llevar a la conclusión normativa según la cual deberíamos tratar de extirpar las emociones de nuestra vida, si pretendemos preservar nuestra racionalidad y libertad. Se trata del ideal estoico de la apátheia, la ausencia de pasiones. Sostendré, sin embargo, que la apátheia no es una opción real para los seres humanos. En realidad, la conclusión normativa mencionada es precipitada. El conflicto con la libertad puede deberse, no tanto a las emociones mismas como a su intensidad. De todos modos, el rechazo del ideal de la apátheia no debería llevarnos a la glorificación indiscriminada de las emociones. Hay en los estoicos, y en Spinoza, cuya concepción de las emociones es fuertemente estoica, percepciones profundas sobre la naturaleza de las emociones y sus efectos en nuestra vida que no podemos ignorar impunemente. En particular, el estoicismo advirtió con claridad la tendencia de los estados emocionales a generar una visión parcial y sesgada de la realidad. Sobre este carácter selectivo y parcial de las emociones habremos de volver. Atendamos, pues, más de cerca a las relaciones entre las emociones y las condiciones de autonomía y alternativas, constitutivas de la libertad humana.

Con respecto a la primera condición, un rasgo importante de las emociones es su carácter de estados no sometidos al control directo de nuestra voluntad. No podemos tener una emoción por el mero hecho de que decidamos tenerla. Este carácter de las emociones, junto con el hecho de que pueden tener influencia causal sobre nuestras decisiones y acciones, podría llevarnos a la conclusión de que las emociones son incompatibles con la autonomía de nuestra voluntad y con la responsabilidad moral: no parece, en efecto, justificado considerar a un sujeto responsable de una decisión y una acción causadas por un estado no sometido a su voluntad. Esta consideración podría propiciar de nuevo la conclusión estoica de la apátheia, o al menos la recomendación de que evitemos que las emociones tengan influencia sobre nuestras decisiones y acciones. Pero, de nuevo, esta conclusión sería precipitada. Si lo que conduce a ella es la constatación de que las emociones son estados no sometidos al control directo de nuestra voluntad, por la misma razón deberíamos abogar por la supresión de nuestras creencias y deseos, o al menos por la recomendación de evitar que tengan influencia sobre nuestras decisiones y acciones, porque creencias y deseos son también estados no sometidos al control directo de nuestra voluntad. No podemos tener una creencia o un deseo por el mero hecho de que decidamos tenerlo. Pero, como creencias y deseos son al menos parte de lo que llamamos razones para tomar decisiones y para actuar, esta conclusión estaría abogando en realidad por la desconexión entre nuestras decisiones y nuestras razones. Esto haría de nuestras decisiones actos no racionales. La autonomía que con ello obtendríamos estaría reñida con la racionalidad de

nuestras decisiones. Y esta no es la autonomía y la libertad que deseamos tener. No queremos ser libres a costa de ser irracionales.

Con ello no pretendo decir que el hecho de que nuestras decisiones dependan de estados no sometidos al control directo de nuestra voluntad no constituya un problema para la posibilidad de la libertad y la responsabilidad moral. Al contrario, creo que se trata de un problema muy importante, que amenaza la coherencia misma de los conceptos de libertad y responsabilidad moral. Lo que quiero decir es que este problema es mucho más general y no viene planteado exclusivamente por las emociones, sino también por muchos otros estados.

Cabría pensar, sin embargo, que una diferencia entre las razones y las emociones, aun cuando ambas sean estados no voluntarios, es que las últimas son factores de carácter irracional, lo que sería un argumento adicional, no aplicable a las razones, en favor de la supresión de las emociones o, al menos, de su influencia en nuestras decisiones. Sin embargo, aunque hay consideraciones que avalan la dualidad tradicional entre razón y pasión, no parece correcto establecer una separación general entre razones y emociones sobre la base del criterio de racionalidad. Esta separación deriva de teorías que identifican las emociones con impulsos y sentimientos carentes de contenido y desconectados de nuestros pensamientos sobre la realidad. Sin embargo, estas teorías han perdido actualmente mucha credibilidad. Diversos autores han argüido convincentemente en tiempos recientes en favor de concepciones cognitivas de las emociones. De acuerdo con esta aproximación, las emociones involucran creencias o juicios evaluativos y son sensibles a los cambios en nuestras creencias y juicios.<sup>3</sup> Esta concepción permite establecer una distinción entre emociones racionales e irracionales. Las fobias, por ejemplo, serían emociones irracionales en la medida en que no son sensibles a los cambios en las creencias del sujeto. Así, un sujeto puede seguir teniendo miedo a las arañas aun cuando haya llegado a estar racionalmente convencido de que no son realmente peligrosas. Lo mismo sucede con emociones asociadas al racismo: un sujeto puede sentir una aversión incontrolable hacia miembros de determinadas razas aun cuando carezca de argumentos racionales que justifiquen esa aversión. Sin embargo, no es irracional tener miedo de ser atacado en una determinada zona cuando el sujeto cree, fundadamente, que la probabilidad de que tal cosa ocurra es alta. El miedo de este sujeto está justificado. También está justificado sentir indignación ante un hecho moralmente indignante y constituye un defecto de la propia personalidad y de la propia formación moral no ser capaz de tener esa emoción cuando hay razones para ello.

Estos juicios sobre la justificación o falta de justificación racional de ciertas emociones no serían posibles si las emociones carecieran en general de contenido intencional e incluso proposicional y fuesen meros sentimientos o impulsos. En este caso, las emociones sólo podrían guardar con las creencias y otras actitudes

---

<sup>3</sup> Aristóteles y los estoicos griegos y romanos sostienen concepciones de este tipo. Entre los defensores recientes de una aproximación cognitiva a las emociones podemos citar a A. Kenny, R. Solomon, W. Lyons, R. Gordon, R. De Sousa y O. Hansberg, entre otros. Véanse, de estos autores, los títulos citados en la nota anterior.

proposicionales relaciones meramente causales y no racionales. Pero esto no sucede, al menos en el caso de las emociones racionales. La creencia fundada de que un perro que tengo ante mí es peligroso justifica que tenga miedo de que me ataque, y este miedo es una justificación perfectamente buena de que trate de evitar el ataque. Mi juicio sobre la maldad moral de cierta acción justifica mi indignación ante esa acción, lo que a su vez puede justificar una acción de protesta por mi parte. Si esto es así, no es correcto establecer una separación general entre emociones y razones, que conciba las primeras como motivos no racionales. Las emociones forman parte de la matriz causal-racional que da origen a nuestras decisiones. Pueden estar justificadas por creencias y pueden a su vez justificar acciones. Como señala Lyons, las emociones pueden ser tanto motivos como razones para una acción.<sup>4</sup> Emociones y razones no constituyen sistemas carentes de relaciones. Al contrario, su interacción configura en gran parte la especificidad de la vida mental humana y el estudio de esta interacción, tanto en sus aspectos psicológicos y filosóficos como neurofisiológicos, constituye un campo de investigación apasionante.

Ahora bien, aun cuando las emociones posean contenido intencional o proposicional y puedan mantener relaciones de justificación con las creencias y las acciones, aun cuando puedan funcionar como razones, sería erróneo asimilarlas sin más a las razones y considerarlas como estados meramente cognitivos. Las emociones, a diferencia de las creencias y deseos ordinarios, poseen cualidades fenomenológicas, incluyen sentimientos y sensaciones más o menos duraderas y van acompañadas, característicamente, de cambios fisiológicos más o menos patentes. La existencia, nada infrecuente, de emociones irracionales, insensibles a los cambios en las creencias, muestra que la raíz de las emociones es distinta de la de los sistemas cognitivos superiores involucrados en el razonamiento teórico y práctico. Incluso las emociones que hemos denominado racionales manifiestan en ocasiones una inercia propia, una tendencia a persistir, al menos durante algún tiempo, después que las creencias que las sustentaban han sido abandonadas. Las emociones surgen muchas veces sin una base cognitiva apropiada. Las relaciones de aversión y simpatía entre las personas son con frecuencia independientes de las razones que pudieran aducirse en su favor y estas razones actúan a menudo como racionalizaciones *post facto* más que como explicaciones verdaderas de nuestras actitudes. Por otra parte, emociones como la pasión amorosa causan con frecuencia creencias sobre la persona amada que no resistirían un escrutinio racional, y lo mismo sucede con emociones como la envidia o los celos. Asimismo, diversos autores han señalado convincentemente el papel de las emociones en la generación de creencias carentes de justificación racional: fenómenos como el autoengaño o el llamado pensamiento desiderativo no parecen comprensibles sin apelar a la influencia emocional. Igualmente, la llamada debilidad de la voluntad, la actuación contraria a nuestro mejor juicio sobre las razones en favor y en contra de determinados cursos de acción, no parece tampoco independiente del papel de los

---

<sup>4</sup> Cf. Lyons, *Emotion*, p. 170.

estados emocionales en la generación de la intención de actuar de modo incontinente. Finalmente, en casos de estados emocionales intensos, las emociones parecen controlar directamente los sistemas motores, impidiendo la intervención del razonamiento práctico. Todas estas consideraciones sugieren fuertemente la relativa independencia entre las emociones y los procesos cognitivos superiores. Como ha señalado David Pears, «sería totalmente implausible suponer que el advenimiento de la acción intencional tuvo que esperar hasta que la razón comenzó a ejercer control. Así, pues, es de esperar que, después que la razón ocupó su lugar, los sistemas más primitivos en nosotros retengan su acceso independiente a la acción intencional no compulsiva».<sup>5</sup> Sería un error, a la vista de todo ello, y aun cuando se conciban las emociones desde una perspectiva cognitiva, asimilar indiscriminadamente emociones y razones. La dualidad tradicional entre razón y pasión, y el discurso estoico y spinoziano sobre la esclavitud a que nos someten las pasiones, no carecen totalmente de fundamento. Desde este punto de vista, las emociones, más allá de su carácter de estados no sometidos al control directo de nuestra voluntad, que comparten con las creencias y los deseos ordinarios, plantean una amenaza especial a la autonomía de nuestra voluntad racional y de nuestro juicio práctico, al introducir relaciones puramente causales y no racionales en los procesos de formación de intenciones y decisiones.

Desde el punto de vista neurofisiológico, a la independencia relativa entre las emociones y los procesos superiores de razonamiento corresponde la relativa independencia entre las zonas del cerebro más primitivas desde el punto de vista evolutivo, como el sistema límbico y la amígdala, de los que parecen depender los procesos emocionales, y las zonas evolutivamente más recientes, como los lóbulos prefrontales y la corteza cerebral, que regulan los procesos superiores de razonamiento y la planificación de la acción voluntaria. Los estudios sobre la neurofisiología de las emociones, realmente apasionantes, ponen de manifiesto las bases orgánicas del doloroso conflicto que vivimos con frecuencia entre diversos aspectos de nuestra vida psíquica.<sup>6</sup> Como De Sousa ha señalado, la noción de un conflicto interno entre aspectos o partes de nuestra vida psíquica tiene una base literal en la estructura del cerebro humano: «Puesto que los distintos 'estratos' del cerebro están todos ellos conectados con las áreas tanto sensoriales como motoras del córtex, pueden entrar en conflicto entre sí de un modo muy semejante al postulado por las divisiones tradicionales del alma».<sup>7</sup>

A la vista de estas consideraciones, y del sufrimiento, tanto individual como social, que causa en los seres humanos esta escisión y conflicto interno a nuestra vida psíquica, parecería deseable aspirar al ideal estoico de la apátheia, a una vida

<sup>5</sup> Pears, D., *Matured Irrationality*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 213.

<sup>6</sup> Cf., a este respecto, el excelente estudio neuropsicológico de LeDoux, *The Emotional Brain*. LeDoux somete a escrutinio crítico la teoría, altamente influyente hasta tiempos muy recientes, de Paul MacLean, según la cual el cerebro humano es en realidad la unión de tres cerebrotipos distintos, el más primitivo de los cuales sería el cerebro reptiliano. Sin embargo, LeDoux mantiene la distinción (y el conflicto potencial) entre estructuras cerebrales directamente relacionadas con las emociones, en especial la amígdala, y las estructuras, evolutivamente más recientes, responsables de los procesos cognitivos superiores.

<sup>7</sup> R. De Sousa, *The Rationality...*, p. 60.

regida exclusivamente por procesos y convicciones puramente racionales. La función de las emociones como razones podría ser desempeñada por actitudes proposicionales no emocionales, como por ejemplo la creencia o el propósito. Así, por ejemplo, la función del miedo a ser atacado por un perro podría ser desempeñada por la creencia de que el ataque es a la vez probable y peligroso, que, junto con el propósito de evitar lo que es peligroso, daría lugar a la conducta racional pertinente. En términos neurofisiológicos, la propuesta equivaldría a convertir las zonas cerebrales evolutivamente más recientes en guías exclusivas de los procesos de razonamiento práctico y de formación de decisiones. Del mismo modo que la evolución ha dado lugar a la atrofia de distintos órganos en algún tiempo funcionales, como la cola o las muelas del juicio, cabría pensar en la posibilidad de que las estructuras cerebrales directamente responsables de las emociones (que podríamos denominar, siguiendo a LeDoux, el 'cerebro emocional'), fuesen progresivamente reduciéndose o convirtiéndose en estructuras inertes, a medida que las zonas corticales fuesen asumiendo el control exclusivo del razonamiento, la decisión y la acción. Alternativamente, las zonas corticales controlarían el cerebro emocional, permitiendo únicamente el surgimiento de aquellas emociones que estuviesen justificadas por creencias racionalmente fundamentadas. En términos filosóficos, se trataría del ideal de una vida regida tan sólo por la razón.

La discusión de esta propuesta nos conduce a la consideración de las relaciones entre las emociones y el segundo aspecto constitutivo de la libertad al que nos referíamos más arriba: la existencia de posibilidades alternativas y la elección entre ellas.

Hay importantes razones para pensar que la propuesta anterior tendría consecuencias inaceptables para los propios procesos del razonamiento práctico y la toma racional de decisiones, con independencia de la valoración que nos merezca la posibilidad de suprimir las emociones o el surgimiento espontáneo de las mismas. Aduciré dos tipos de consideraciones, uno de ellos extraído de la neurología y el otro relacionado con la inteligencia artificial.

El resultado de suprimir las conexiones entre el cerebro emocional y la corteza cerebral, con la consiguiente supresión de la influencia de las emociones en los procesos de planificación de la conducta y toma de decisiones, puede colegirse no sólo mediante la especulación racional, sino también a partir del estudio de casos reales en que tales conexiones han sido de hecho suprimidas. Especial interés tiene en este contexto el caso del paciente EVR,<sup>8</sup> al que llamaremos Elliot, como hace Damasio. A Elliot le fue diagnosticado un meningioma, un tumor benigno de las meninges. Era necesario extirparlo, pues, aunque en sí mismo benigno, el tumor acabaría comprimiendo y destruyendo la masa cerebral. El tumor fue extirpado con

---

<sup>8</sup> Este caso se encuentra recogido en P. J. Eslinger y A. R. Damasio, 'Severe disturbance of higher cognition after bilateral frontal lobe ablation: Patient EVR', *Neurology* 35 (1985), 1731-1741. La información sobre este caso y sobre el artículo de Eslinger y Damasio la he obtenido del artículo de V. M. Simón, 'La participación emocional en la toma de decisiones', *Psicothema* 9 (1997), 365-376.

éxito, pero con ello fueron seccionadas las conexiones nerviosas entre el cerebro emocional (en la terminología que estamos empleando)<sup>9</sup> y los sistemas prefrontales.

Elliot era un hombre de negocios de éxito y con una vida familiar satisfactoria, pero tras la operación las cosas comenzaron a irle mal. Entró en negocios que acabaron arruinándole, se divorció de su primera esposa, volvió a casarse y se divorció de nuevo. Finalmente, tuvo que vivir bajo la tutela de un hermano suyo. Sin embargo, sus facultades cognitivas superiores parecían intactas y obtenía altas puntuaciones en los tests psicológicos de capacidad y resolución de problemas a los que fue sometido. Pero Elliot se mostraba incapaz de resolver los problemas de la vida real y de tomar decisiones adecuadas en ellos. ¿Cómo explicar esta divergencia? Según la hipótesis de Damasio, la toma de decisiones en la vida cotidiana se produce mediante una interacción y colaboración entre las estructuras prefrontales y zonas más primitivas del cerebro como la amígdala y el sistema límbico. Esta colaboración era la que faltaba en el caso de Elliot. Según la teoría de la decisión, la elección racional requiere un cálculo que comienza imaginando posibilidades de acción dados distintos contextos posibles a los que se asigna una determinada probabilidad y evaluando la deseabilidad de los resultados de cada forma de actuar en cada contexto; el producto de la probabilidad por la deseabilidad determinaría la utilidad esperada de cada resultado; sumando las utilidades esperadas de los resultados de cada forma de actuar obtendríamos la utilidad esperada de esa alternativa de acción. La utilidad esperada más alta determinaría la decisión racional en favor de la alternativa correspondiente. La teoría de la decisión no pretende, en su interpretación más plausible, constituir una descripción de los procesos efectivos de decisión, sino establecer una norma de la decisión racional. En cualquier caso, la realización de un cálculo de esa naturaleza sobrepasaría la disponibilidad de tiempo y esfuerzo que podemos dedicar a la toma de decisiones en la mayor parte de los casos. Sin embargo, la intervención de las emociones simplifica drásticamente la evaluación de las alternativas, ajustándola además a las peculiaridades afectivas de cada sujeto. Según la hipótesis del 'marcador somático' de Damasio, los procesos cognitivos superiores vinculados a la corteza cerebral elaboran representaciones de las situaciones posibles que se derivarían de distintas formas de actuar y estas situaciones son rápidamente evaluadas, con la ayuda de las estructuras límbicas,<sup>10</sup> en términos de las reacciones emocionales que provocarían en nosotros, generando un remedo de nuestra respuesta emocional ante ellas en el caso de que fuesen reales. La evaluación emocional descarta con rapidez las alternativas que despiertan reacciones negativas y preselecciona como candidatas a la elección final aquellas que despiertan reacciones positivas. Como señala Simón, «el procedimiento permite una velocidad de procesamiento con la que los cálculos meramente racionales no pueden

---

<sup>9</sup> Damasio habla del 'sistema límbico'. Por nuestra parte, dejamos abierta la cuestión de la existencia de dicho sistema como tal y de su relación con las emociones, refiriéndonos al cerebro emocional como las estructuras cerebrales que de hecho sean responsables de los procesos emocionales.

<sup>10</sup> Véase la nota anterior.



competir». <sup>11</sup> Por otra parte, este procedimiento ajusta la toma de decisiones a las peculiaridades emocionales de cada sujeto. Pero el procedimiento no está al alcance de personas como Elliot. Así, «los pacientes lesionados en el lóbulo frontal pueden resolver bastante bien las cuestiones que requieren una inteligencia abstracta, pero fracasan cuando tienen que sintonizar las situaciones reales con su historia afectiva particular. Precisamente fallan en la toma de decisiones personales, porque la fina comunicación entre las estructuras prefrontales y las límbicas está interrumpida, de modo que no pueden llevar a cabo ese delicado trabajo de someter los escenarios que su imaginación predice a la consideración y evaluación de sus peculiaridades afectivas. Estos pacientes se ven obligados a emplear en exceso mecanismos puramente racionales que se muestran inapropiados para resolver la mayoría de problemas difíciles de su vida real». <sup>12</sup>

La planificación de nuestra conducta sin la intervención de las emociones nos incapacitaría, pues, para tomar decisiones de un modo apropiado a las urgencias de la vida cotidiana. Cabría pensar que esta pérdida de eficiencia podría verse compensada por un juicio menos sujeto a la precipitación y al error y que, en cualquier caso, la menor adaptación a las peculiaridades emotivas de cada sujeto que se desprendería de un procedimiento puramente racional no es muy importante si lo que se pretende es precisamente disminuir el papel de las emociones mismas en nuestra vida. Sin embargo, y ésta es la segunda consideración a la que me he referido, cabe argüir que el propio razonamiento práctico, e incluso teórico, sería incompatible con las limitaciones y urgencias de la vida humana sin una previa y eficiente selección de la información y de las inferencias pertinentes entre la infinitud potencial de las que están a nuestra disposición. Sin ese criterio, los procesos de razonamiento práctico y toma de decisiones sucumbirían a lo que, en inteligencia artificial, se denomina «el problema del marco». El problema consiste, en palabras de De Sousa, en «cómo hacer uso de [los conocimientos] que necesitamos entre el vasto conjunto [de los que tenemos] y en cómo no echar mano de aquellos que no necesitamos». <sup>13</sup> Este problema ha salido a la luz al tratar de diseñar, en el campo de la inteligencia artificial, sistemas que simulen la inteligencia humana. El uso de criterios de selección en nuestros procesos cognitivos es tan natural para nosotros que este problema ha pasado desapercibido para la filosofía hasta la eclosión de la investigación en inteligencia artificial. Daniel Dennett ha ilustrado este problema con un excelente sentido del humor: «Había una vez un robot llamado R1 por sus creadores. Su única tarea era cuidar de sí mismo. Un día sus diseñadores se las arreglaron para que aprendiera que su batería de reserva, su precioso suministro de energía, estaba encerrada en una habitación con una bomba de relojería que haría explosión en poco tiempo. R1 localizó la habitación y la llave de la habitación y formuló un plan para rescatar su batería. Había un carrito en la habitación y la batería se hallaba dentro de él, y R1 supuso que cierta acción, que él llamó SACAR (CARRITO, HABITACION) daría lugar

---

<sup>11</sup> V. M. Simón, 'La participación...', p. 375.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> R. De Sousa, *The Rationality...*, p. 193.

a que la batería fuese retirada de la habitación. Se puso manos a la obra y consiguió sacar la batería de la habitación antes que la bomba explotase. Desgraciadamente, la bomba estaba también dentro del carrito. R1 *sabía* que la bomba estaba en el carrito, pero no se dio cuenta de que sacar el carrito transportaría también la bomba junto con la batería. El pobre R1 había pasado por alto esa implicación obvia del acto que había planeado». <sup>14</sup> En el siguiente paso, los ingenieros intentan que reconozca no sólo las consecuencias pretendidas de sus acciones, sino también sus efectos colaterales. Conseguido esto, y formulado el mismo plan para rescatar la batería, el robot había acabado de deducir que sacar el vagón de la habitación no cambiaría el color de las paredes y empezaba a probar la nueva implicación según la cual sacar el carrito haría que sus ruedas girasen a más revoluciones que el número de sus ruedas cuando la bomba explotó de nuevo. En un tercer paso, los diseñadores desarrollan un programa que permita al robot distinguir entre consecuencias pertinentes y no pertinentes. Hecho esto, e instalado el programa en el robot, sus creadores se sorprendieron de hallar al robot sentado junto a la habitación que contenía la bomba en actitud pensativa. Al urgirle a que hiciera algo, el robot insistió en que ya lo estaba haciendo. Dijo que estaba muy ocupado extrayendo varios miles de consecuencias no pertinentes y poniendo cada una de ellas, una vez hallada, en la lista de las que debía ignorar... cuando la bomba hizo explosión una vez más.

En el segundo estadio, el infortunado robot carece de un criterio de selección entre consecuencias pertinentes y no pertinentes, pero en el tercero carece de un criterio de selección de las actividades de inferencia racional que conviene y no conviene llevar a cabo en la situación en que se halla. Perder el tiempo extrayendo consecuencias no pertinentes, aunque sepamos que lo son, puede tener resultados desastrosos. En la situación del robot, uno de nosotros no pasaría por alto lo que el robot pasa por alto, ni tendría en cuenta el color de las paredes o las revoluciones de las ruedas del carro, ni perdería el tiempo extrayendo consecuencias racionalmente correctas pero insustanciales cuando está en juego la propia vida. Es plausible pensar, y ésta es por ejemplo la hipótesis de De Sousa, que las emociones nos suministran precisamente los criterios de selección de que carece el robot de Dennett. En palabras de De Sousa, «durante un período de tiempo variable, pero siempre limitado, una emoción limita el campo de información que un organismo tendrá en cuenta, las inferencias que efectivamente extraerá entre una infinidad potencial y el conjunto de opciones pertinentes entre las que elegirá». <sup>15</sup> Las emociones serían el modo en que la naturaleza ha afrontado el problema del marco en los seres humanos. Si esto es correcto, las emociones no operarían simplemente, como sugiere Damasio, seleccionando entre las alternativas que racionalmente podemos concebir, sino restringiendo las alternativas mismas que inicialmente serán concebidas y las consecuencias de cada una de ellas que de hecho tomaremos

---

<sup>14</sup> Cf. D. C. Dennett, 'Cognitive Wheels', en C. Hookway, *Mind, Machines & Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 129-151, esp. p. 129.

<sup>15</sup> De Sousa, R., *The Rationality...*, p. 195.

en cuenta entre todas las posibles. No es extraño que Elliot se mostrara incapaz de lidiar con los problemas de la vida cotidiana. El carácter selectivo y discriminador de las emociones ha sido subrayado por otros autores. Así, Ben Ze'ev destaca «su naturaleza parcial y discriminadora. No cualquier persona o cosa tienen significación emocional para nosotros».<sup>16</sup>

Si estas consideraciones son correctas, las emociones se hallan inextricablemente involucradas en nuestros procesos de razonamiento práctico y de elección entre posibilidades alternativas de acción, hasta el punto de que su extirpación acarrearía consecuencias catastróficas para tales procesos. La apátheia no parece ciertamente una opción real para los seres humanos.

¿Qué conclusiones podemos extraer de todo esto? La indispensabilidad de las emociones en el razonamiento práctico no elimina su conflicto potencial con la libertad y sus condiciones. Por lo que respecta a la condición de autonomía, si las emociones participan como 'marcadores somáticos' en el proceso de toma de decisiones, ello puede afectar a dicha condición en la medida en que no depende de nuestra voluntad que una determinada alternativa vaya asociada a un marcador o una evaluación emocional positiva. Si esta evaluación determina nuestra decisión, no parece que seamos realmente responsables de ésta. Hemos indicado anteriormente que este problema surge también en el caso de las creencias y los deseos. No sería razonable responder a esta dificultad pretendiendo que todos estos estados dependan directamente de nuestra voluntad. Esto es claro en el caso de la creencia. Si aspiramos a que nuestras creencias sean verdaderas, es racional permitir que vengan determinadas por el modo en que son las cosas, no por nuestra voluntad. Por otra parte, como Bernard Williams señaló, aun cuando sea posible decidir creer algo, no podemos a la vez creer algo y creer que esa creencia surge de nuestra decisión de tenerla.<sup>17</sup> Esto no significa que carezca de justificación, en ocasiones, considerar a un sujeto responsable de algunas de sus creencias, por ejemplo si pensamos que un mayor cuidado o una investigación más concienzuda por su parte podría haber dado lugar a una creencia distinta, más ajustada a los hechos. En cuanto a las emociones, es un hecho que en ocasiones hacemos a las personas responsables de sus emociones. Esta actitud no está necesariamente injustificada. En la medida en que las emociones son sensibles a las creencias, no es tampoco razonable pretender que dependan directamente de nuestra voluntad. Aun cuando podamos inducir en nosotros una emoción únicamente decidiendo tenerla, sería incompatible con esa emoción la creencia de que su único origen es nuestra decisión de tenerla. Una emoción es racional en la medida en que constituye una reacción adecuada a nuestras creencias sobre las características de cierta situación o en la medida en que involucra un juicio evaluativo adecuado a los

---

<sup>16</sup> Ben Ze'ev, A., 'Envy and Inequality', *Journal of Philosophy* 84 (1992), pp. 551-81, esp. p. 558.

<sup>17</sup> Cf. B. Williams, 'Deciding to Believe', en *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 136-151.

hechos. Así, en la medida en que está justificado hacer a las personas responsables de sus creencias, puede estarlo también hacerlas responsables de sus emociones.<sup>18</sup>

Desde una perspectiva cognitiva, nuestra estructura emocional puede ser cultivada y configurada a través de un proceso de educación emocional, en la línea trazada por Aristóteles. No se trata solamente de controlar las reacciones generadas por nuestras emociones, sino de lograr tener las emociones apropiadas hacia los objetos apropiados y en el grado apropiado. Una persona que controla sus impulsos racistas, pero que es incapaz de no sentir aversión hacia personas de otras razas a pesar de advertir la falta de justificación de dicha aversión, es una persona deficiente desde el punto de vista emocional, y podemos censurarla por no haber trabajado lo suficiente en la configuración de su estructura emocional. Esta persona cree que no debería sentir esa aversión, pero no puede lograrlo. Podemos decir, en el sentido de Helm,<sup>19</sup> que esta persona no tiene «libertad de corazón»: no es capaz de tener las emociones que racional o moralmente cree que debería tener o de no tener las que juzga racional o moralmente injustificadas. Desde este punto de vista, la tarea de la educación emocional estaría dirigida a la consecución de dicha libertad de corazón. La pretensión de prescindir de las emociones no es, como hemos argüido, una opción real para los seres humanos. Pero sí lo es tratar de conseguir que nuestras emociones sean cada vez más sensibles a las demandas de la razón y de la creencia justificada a través de un proceso de educación apropiado. La discrepancia que sentimos entre nuestros juicios racionales y morales y nuestras emociones puede ser en último término ineliminable, pero el intento de reducirla al máximo no tiene por qué ser ilusorio. Desde el punto de vista neurofisiológico, las conexiones entre las estructuras corticales y el cerebro emocional ofrecen una base para la posibilidad de la educación emocional. Sin embargo, no deberíamos considerar esta educación exclusivamente en términos de una adecuación unidireccional de las emociones a los principios racionales y morales. La tarea es más sutil y compleja. Una adecuación unidireccional de ese tipo podría pagar un alto precio en inhumanidad, y debemos también ser sensibles a la voz de nuestras emociones. La razón es falible y puede hacernos ciegos a otras demandas que reclaman nuestra atención. Como señala Adams, «si nuestras emociones y deseos no pudieran oponer una sólida resistencia a nuestros juicios aparentemente morales o racionales sobre ellos, seríamos presa fácil del fanatismo y la locura doctrinaria».<sup>20</sup>

Un problema especialmente grave para nuestra libertad es el planteado por la intensidad de las emociones. Cuanto más intensa es una emoción, tanto menos sensible resulta a las razones no emocionales, y tanto más difícil resulta la tarea de la educación emocional en relación con ella. La intensidad de las emociones puede afectar gravemente a nuestra autonomía y con ello a nuestra libertad, incluida la

<sup>18</sup> En el capítulo 13 de su libro *Emotion*, Lyons enumera distintas formas en que un sujeto puede controlar indirectamente sus emociones.

<sup>19</sup> Cf. B. W. Helm, 'Freedom of the Heart', *Pacific Philosophical Quarterly* 77 (1996), pp. 71-87. Helm construye el concepto de libertad del corazón sobre el concepto de libertad de la voluntad desarrollado por Harry Frankfurt. Cf. H. Frankfurt, 'Freedom of the Will and the Concept of a Person', en G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 1982, pp. 81-95.

<sup>20</sup> Adams, R. M., 'Involuntary Sins', *The Philosophical Review* 94 (1985), pp. 3-31, esp. p. 10.

libertad de corazón. Por otra parte, la intensidad de una emoción afecta también a la condición de alternativas. La razón de ello reside en el carácter selectivo propio de las emociones, del que hemos hablado anteriormente. El papel selectivo de una emoción, indispensable en sí mismo para el razonamiento práctico, puede verse exacerbado con la intensidad de dicha emoción hasta el punto de borrar cualquier otra consideración y alternativa de la mente del sujeto e impedir realmente la elección. El propio carácter selectivo de las emociones ofrece una clave para afrontar este problema. Frente a la parcialidad y selectividad de las emociones, el conocimiento objetivo ofrece típicamente una perspectiva más imparcial y amplia sobre la realidad, poniendo de manifiesto aspectos diversos de la misma. Pero esta actitud de distanciamiento es opuesta a la perspectiva parcial e interesada propia de las emociones. Por ello, una perspectiva amplia sobre la realidad, que puede ser voluntariamente inducida, contrarresta la visión sesgada propia de la emoción y con ello hace disminuir su intensidad.<sup>21</sup> Ya Spinoza advirtió esta relación al recomendar el conocimiento objetivo del orden del universo frente a la servidumbre de las pasiones. De nuevo, sin embargo, hemos de insistir en que un avance ilimitado en la línea de una actitud puramente objetiva puede hacernos ciegos, paradójicamente, para aspectos de la vida que reclaman una atención especial por nuestra parte y que se vinculan con nuestra propia naturaleza humana. La tarea de la educación emocional es sutil y la recomendación de limitar la intensidad de nuestras emociones no debe ser incondicionada. Abandonarse a una emoción intensa, por ejemplo de carácter estético o amoroso, puede ser apropiado en determinadas condiciones para nuestro equilibrio personal, y la pretensión de limitar su intensidad en cualquier caso puede ser una manifestación de mezquindad. La capacidad de abandonarse a una emoción en determinados casos, en los que hacerlo no causa daño a otras personas y nos libera de una vigilancia excesiva de nuestro juicio racional, es también parte de una buena educación emocional. En lo que respecta a la educación emocional y al conflicto latente entre libertad y emociones, el *esprit de finesse* pascaliano resulta indispensable.

\*\*\*

Carlos J. Moya  
Dpto. de Metafísica  
Facultat de Filosofia i CC. de l'Educació  
Universitat de València  
Apartat 22109  
46080 València

---

<sup>21</sup> Cf. A. Ben Ze'ev, 'Envy...', p. 558.