

La dimensión afectiva de la racionalidad

Ana Rosa Pérez Ransanz
Universidad Nacional Autónoma de México¹
perezransanz@yahoo.com

Resumen. Bajo la perspectiva abierta por los pragmatistas clásicos, asumimos que para entender el papel que cumplen las emociones en el desarrollo del conocimiento, en particular del conocimiento científico, es necesario partir de una noción de *experiencia* que nos permita integrar los diversos ámbitos de la vida humana. Por ello se retoma y analiza la noción de experiencia propuesta por John Dewey, anclada en la acción, la cual permite vincular la esfera cognitiva con la esfera afectiva de una manera muy natural. A continuación se examina la teoría de Dewey sobre la experiencia emocional y se destaca su sorprendente vigencia, a la luz de los intentos recientes por reivindicar el papel de las emociones en el proceso de conocer. Por último, con base en estos aportes más algunas ideas centrales de autores como Bas van Fraassen y Ronald de Sousa, entre otros, se argumenta que las emociones forman una pieza constitutiva de la racionalidad, en particular de la racionalidad que opera en la ciencia.

1. Introducción

La relación entre sentir y pensar, entre las pasiones y la razón, entre lo afectivo y lo cognitivo, ha sido una preocupación constante en la historia de la filosofía. Sin embargo, esta preocupación ha venido acompañada –las más de las veces– de una actitud de desconfianza ante el reconocido poder que los elementos afectivos, en particular las emociones, pueden ejercer en las diversas esferas de la vida humana. Ya Demócrito afirmaba que: “La medicina cura las enfermedades del cuerpo, la sabiduría libera al alma de las emociones”. Y como es bien sabido, la máxima de que “la razón debe dominar a la pasión” ha servido como guía tanto en el análisis de la toma de decisiones en los asuntos prácticos, como en el estudio de la naturaleza del conocimiento. Pero incluso cuando se ha llegado a invertir la relación de dominación, como en el caso de Hume que sostenía que “la razón es, y deber ser, esclava de las pasiones”, sin embargo se sigue manteniendo una oposición irreconciliable entre lo afectivo y lo cognitivo, entre el sentir y el pensar.

¹ Este trabajo ha sido elaborado con el auspicio de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, para realizar una estancia sabática en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Georgetown. Algunos fragmentos de este texto se han incorporado en “Las emociones en la ciencia y en el arte”, en coautoría con Cristina Di Gregori, publicado en *Arte y Ciencia: mundos convergentes*, editado por Sixto Castro y Alfredo Marcos, Plaza y Valdés, Madrid, 2010; y algunos otros desarrollan ideas planteadas en “Las emociones como un ingrediente básico de nuestras representaciones”: *Representaciones*, vol. 1, 2005, pp. 121-134.

Contra el telón de fondo de esta longeva y hegemónica tradición, donde la dicotomía razón-emoción ha estado estrechamente vinculada a los dualismos mente-cuerpo y cultura-naturaleza, encontramos una notable excepción en el movimiento filosófico iniciado por los pragmatistas clásicos de la segunda mitad del siglo XIX. Contra la corriente dominante, John Dewey y William James comenzaron por proponer una forma alternativa de entender el quehacer filosófico, que buscaba integrar el filosofar analítico y argumentativo, ligado a la búsqueda de conocimiento, con el filosofar creativo y prospectivo que genera ideas sobre lo que es posible y deseable; sin olvidar que toda esta actividad, a la vez crítica y creativa, debe responder –como afirmaba Dewey– al compromiso que tiene la filosofía con los problemas y dilemas de su momento histórico.

Bajo esta orientación, la filosofía requería de herramientas conceptuales que permitieran *integrar* los diversos ámbitos de la vida humana, tanto los que se abocan a la generación de conocimiento como aquellos que transcurren en una vinculación directa con la acción. En consecuencia, los pragmatistas propusieron una forma de indagación filosófica que debía comenzar por disolver las dicotomías erigidas por la filosofía tradicional, con el fin de recuperar la *continuidad* entre las diversas esferas de la experiencia humana. Se trataba, entonces, de comprender y restaurar los vínculos entre tradición e innovación, entre culturas distintas y distantes, entre las ciencias y las artes, entre la razón y la pasión, y todo ello a partir de una reconciliación fundamental: la reconciliación entre lo humano y lo natural, entre cultura y naturaleza, concibiendo al ser humano en continuidad con el resto de lo existente –sin por ello ignorar lo distintivo y peculiar de sus patrones de comportamiento.

Frente a semejante tarea, los pragmatistas encontraron en la *experiencia* la noción clave para llevar adelante su programa crítico y transformador. De aquí la pertinencia de retomar algunas de las tesis centrales de John Dewey, las cuales se dirigen al tema que aquí nos ocupa: el papel de las emociones en la obtención de conocimiento y la forma en que inciden –si es que lo hacen– en la racionalidad de la ciencia. También cabe señalar que buena parte de los intentos recientes por reivindicar el papel de las emociones, destacando su importancia para la epistemología, se enmarcan –implícita o explícitamente– en la agenda propuesta por los pragmatistas clásicos.

2. Dewey y la noción de experiencia

Dewey parte de una noción de experiencia anclada en la acción, la cual permite vincular lo cognitivo y lo afectivo de una manera muy natural. Para este autor, la experiencia es fundamentalmente *interacción con el entorno*, y por tanto toda forma de acción, de sensación y de sentimiento caen bajo la categoría de experiencia. Las experiencias del hacer y del sentir, que para Dewey son experiencias pre-reflexivas, establecen el contexto que hace posible la investigación y el conocimiento. Y dado que el ser humano es primariamente un ser que siente y actúa, si queremos entender la naturaleza del pensamiento, debemos comenzar por reconocer que los procesos cognitivos emergen en el contexto de una experiencia pre-reflexiva, de una interacción inmediata con el entorno, que los posibilita a la vez que los condiciona.

Lejos de reducir la experiencia a lo meramente sensorial (a los *sense data*), necesitamos una noción que abarque toda la gama de lo afectivo (sensaciones, sentimientos, emociones, actitudes) y la amplia variedad de acciones e interacciones con el entorno físico y social, ya que sólo una noción semejante nos puede garantizar un anclaje en la realidad. Por tanto, una filosofía que se vertebre alrededor de una noción de experiencia como ésta no podrá dejar de prestar atención a la realidad, pero a una realidad dinámica, en constante evolución, que resulta transformada por nuestra intervención a la vez que nos forma y transforma.

Con apoyo en la interpretación de R. Bernstein, se pueden formular de manera sintética las aportaciones de Dewey frente a las concepciones tradicionales, enlistando los siguientes contrastes. Primero, la experiencia deja de ser un asunto que sólo tiene que ver con el conocimiento –con nuestra forma de representar el mundo– y pasa a concebirse como una relación *activa* entre el ser humano y su entorno físico y social. Segundo, la experiencia deja de estar encerrada en la esfera de la subjetividad y se convierte en el principal vínculo entre el sujeto y un mundo objetivo, un mundo del cual forman parte sus mismas acciones y que, por tanto, resulta constantemente transformado por la intervención de los seres humanos. Tercero, la experiencia deja de estar anclada en el pasado, en “lo dado” previamente a los sentidos, y se reconoce su carácter *prospectivo*, esto es, su función vital como plataforma desde la cual proyectamos nuestras acciones hacia el futuro, función sin la cual resultarían incomprensibles nuestros afanes por transformar el mundo en que nos tocó vivir. Cuarto, la experiencia deja de concebirse de una manera atomista y discreta –como una serie de vivencias o sensaciones ontológicamente independientes entre sí, como la concebía Hume– y se convierte en el *locus*

donde se integran, adquiriendo unidad y sentido, las diversas esferas de la actividad humana. Quinto, la experiencia, lejos de contraponerse al pensamiento, mantiene una relación de mutua dependencia y retroalimentación con la razón.²

A la luz de este sumario recuento, podemos entender que Dewey considerara su noción de experiencia como un parteaguas en la construcción de una “nueva filosofía”, de una filosofía genuinamente naturalista, a la que él denominaba “empirismo naturalista” o “naturalismo empirista”³, puesto que bajo su diagnóstico: “Los fracasos de la filosofía se han debido a la falta de confianza en los poderes orientadores que son inherentes a la experiencia [...]”⁴. Y si bien reconoció su acuerdo con los antiguos griegos, quienes concebían la experiencia como un “reservorio de sabiduría práctica, [como] un acervo de intuiciones útiles para conducir los asuntos de la vida”⁵, sin embargo rechazó la devaluación que éstos hicieron de la experiencia frente a la razón y la ciencia, al colocar “la actividad práctica como inferior a la actividad teórica”⁶. Frente a esta depreciación, Dewey argumenta que la ciencia entendida como una actividad generadora de conocimiento es mucho más básica que la ciencia entendida como un cuerpo de contenidos⁷. El análisis del proceso de conocer tiene prioridad sobre el análisis de sus productos, puesto que la ciencia requiere de una activa intervención y manipulación de los hechos para construir y poner a prueba sus teorías e hipótesis sobre el mundo. Pero Dewey incluye otro componente novedoso: el proceso de conocer involucra de manera constitutiva los elementos de la esfera afectiva.

En este aspecto, el análisis de las emociones que realizaron tanto James como Dewey marcó un hito en la comprensión de la afectividad. En el caso de Dewey, su análisis incorpora elementos tanto de la teoría de la evolución de Darwin como de la psicología experimental de James, lo cual le imprime el carácter naturalista a su enfoque. De Darwin toma el valor de supervivencia que tiene la conducta emocional, y de James el aspecto de las perturbaciones fisiológicas que acompañan a los estados emocionales. Pero Dewey agrega un elemento propio, el cual atraviesa todo su pensamiento filosófico: el papel decisivo que tiene la actividad de resolución de

² Cfr. Bernstein 1966, Cap. 5.

³ Cf. Dewey 1925/1929, p. 1a.

⁴ *Ibíd.*, p. x.

⁵ *Ibíd.*, p. 354.

⁶ *Ibíd.*, p. 355.

⁷ Cf. *ibíd.*, p. xvi.

problemas en nuestra experiencia y desarrollo personal. Los seres humanos, desde que nacemos, enfrentamos constantemente situaciones de conflicto, incertidumbre e indeterminación, que necesariamente hemos de resolver. Y esto es así tanto para el científico que debe dar cuenta de un cúmulo indeterminado de datos mediante la formulación de una hipótesis, como para la persona que enfrenta un conflicto moral y debe deliberar sobre qué curso de acción tomar. De aquí que las emociones concebidas como formas de experiencia, esto es, como formas de relacionarnos con nuestro entorno (dirigidas, en su mayoría, a la solución de algún problema), no puedan ser reducidas al registro de las perturbaciones fisiológicas que las acompañan, como pensaba James, ni a las “expresiones emocionales” (que forman parte de lo que hoy en día llamamos lenguaje corporal), como afirmaba Darwin.

En su crítica a estos autores, Dewey argumenta que las alteraciones fisiológicas y las conductas manifiestas que caracterizan una determinada emoción son, en efecto, necesarias, pero necesarias para la forma de lidiar con una situación problemática. Por tanto, afirma este autor: “La emoción, en su conjunto, es un modo de comportamiento que tiene un propósito y un contenido intelectual, el cual además se refleja en sentimientos o afectos, de acuerdo con la evaluación subjetiva de aquello que está objetivamente expresado en la idea o el propósito”⁸.

Como se puede ver, Dewey concibe la *experiencia emocional* como un todo complejo, en el que ciertamente la sensación y la intensidad de los cambios corporales tienen un lugar importante, pero la emoción es algo más: es una disposición a actuar de cierta manera, la cual supone tanto elementos de tipo cognitivo como normativo: creencias y valoraciones. Si bien su examen de estos elementos no siempre resulta fácil de comprender, lo cierto es que Dewey abrió el camino para una concepción de las emociones sorprendentemente actual que, como todas sus propuestas, rompe de entrada con alguna dicotomía; esta vez, con la separación tajante entre la esfera cognitiva y la esfera afectiva, al reconocer que en la experiencia emocional se ponen en juego tanto sensaciones como creencias y valores.

Sin embargo, a pesar de su riqueza y potencial, el hecho es que la línea abierta por Dewey en el análisis de la experiencia, y en particular de la experiencia emocional, quedó sumida en la penumbra durante las primeras décadas del siglo XX. Dentro de la tradición anglosajona, los

⁸ Dewey 1895, p. 92.

filósofos de la ciencia que tuvieron mayor influencia se concentraron en los aspectos sensoriales de la experiencia, con el fin de caracterizar la base empírica del conocimiento. De aquí que los elementos de la esfera afectiva, considerados como algo meramente subjetivo y sin ningún valor epistémico, hayan quedado eliminados del análisis de la empresa científica.

3. La reivindicación de las emociones

La reivindicación de las emociones comienza con el giro pragmatista, y por tanto naturalista, que adopta la filosofía de la ciencia hacia fines de la década de 1950, cuando la atención se focaliza en el proceso de producción de conocimiento, así como en las diversas dimensiones que lo atraviesan, y se asume una idea de experiencia mucho más cercana a la elaborada por los pragmatistas clásicos, lo cual abrió el camino para reincorporar el análisis de las emociones en la epistemología. Autores como Michael Polanyi, N.R. Hanson, T.S. Kuhn, P.K. Feyerabend, e incluso el propio K.R. Popper, retoman el sentido amplio desarrollado por Dewey y le devuelven a la experiencia su carácter activo en la investigación.

Bajo esta orientación, Popper afirma que “la experiencia no consiste en la acumulación mecánica de observaciones. La experiencia es creadora. Es el resultado de interpretaciones libres y audaces [...] controladas por la crítica y por contrastaciones severas”⁹, con lo cual equipara experiencia con método de investigación. Por su parte, Feyerabend concibe la experiencia en el sentido de *expertise*, esto es, como la habilidad para tratar con el entorno, la cual se adquiere a través de un proceso creativo y auto-correctivo, en el que las actitudes de apertura, curiosidad, crítica, autocrítica, tenacidad y tolerancia, cumplen un papel central. Así, por esta vía, se destaca el sustrato afectivo del proceso de conocer, puesto que las emociones están en la base de nuestras más diversas actitudes y motivaciones. Si bien Feyerabend no emprendió un estudio detallado de las emociones, en su texto “*Let’s make more movies*” (de 1975) señala las serias limitaciones de los análisis puramente conceptuales que asumen que su único objetivo es “elucidar” la ciencia, sin pretender cambiarla; y lamenta que la filosofía –especialmente la filosofía de la ciencia– no se haya percatado de que existen mejores formas de abordar los problemas filosóficos y de que ella misma puede contribuir a mejorar nuestro conocimiento, si toma en cuenta el complejo de condiciones (físicas, psicológicas, sociales) en que la ciencia está inmersa. De aquí que en clara

⁹ Popper 1963, p. 239.

sintonía con los pragmatistas clásicos, Feyerabend afirma que: “Necesitamos una filosofía que le dé al ser humano el poder y la motivación para hacer una ciencia más civilizada, en lugar de permitir una ciencia super-eficiente y super-verdadera, pero que por otro lado es una ciencia bárbara que degrada al hombre”¹⁰.

Fuera del campo de la filosofía, en las ciencias “duras” encontramos trabajos experimentales recientes, como los de Michael Gazzaniga¹¹ y otros neurocientíficos, que han aportado evidencia empírica sobre la estrecha relación que existe entre *percibir* y *evaluar*, lo cual ha puesto de relieve el papel de las emociones en la elaboración de nuestros juicios de valor –en particular de los juicios morales. Bajo esta perspectiva, el pensamiento moral estaría más cerca de la percepción estética –tal como la concibió Dewey– que del razonamiento discursivo. El ver y el evaluar no son procesos independientes, puesto que son prácticamente simultáneos. Cuando miramos a nuestro alrededor, en todo momento estamos evaluando lo que vemos: “Nuestro cerebro –afirma Steven Quartz– está computando valor a cada fracción de segundo. Constantemente nos formamos una preferencia implícita sobre cada cosa que vemos”. Pero lo más relevante, para el tema que nos ocupa, es que la evidencia empírica parece mostrar que los juicios y decisiones morales involucran las partes del cerebro que procesan las emociones. Según estos científicos, los razonamientos que apoyan nuestros juicios morales están guiados por las emociones que los preceden. Sin duda, si este enfoque estuviera en la pista correcta, la aproximación emocional a las cuestiones morales constituiría una revolución frente a los enfoques filosóficos tradicionales.

Por otra parte, ante la mutilación de la dimensión afectiva que sufrió la noción de experiencia en el siglo pasado, en parte como consecuencia del “giro lingüístico” que impregnó la investigación en las ciencias sociales, el antropólogo David Howes sostiene que en los últimos años está teniendo lugar una revolución que busca recuperar una comprensión plena de la cultura y de la experiencia. Frente al “imperio de los signos” se reafirma “el imperio de los sentidos”, lo cual no implica negar que la experiencia, en sus diversas formas, está configurada por los sistemas de símbolos y de comunicación. Se trata, más bien, de poner en su justa dimensión los poderes de organización e interpretación que tiene el lenguaje, y de combatir el predominio que han tenido

¹⁰ Feyerabend 1981, p. 198.

¹¹ Cfr. Gazzaniga 1998 y 2005.

los modelos lingüísticos en la tarea de comprender la experiencia, tanto personal como colectiva. Cuando se borra la imaginaria separación entre pensar y sentir –afirma Howes– y se reconoce que la mente está necesariamente encarnada y que nuestros sentidos son considerablemente lúcidos: “el prestar atención a la vida perceptual no es una cuestión de perder nuestra mente sino de recuperar nuestros sentidos”¹².

Pero regresando al campo de la filosofía, observamos que los intentos más recientes por rehabilitar la racionalidad de las emociones –desarticulando su imagen de obstáculos en la obtención de conocimiento– han seguido, en su mayoría, la estrategia de mostrar la dependencia de las emociones respecto del pensamiento, en particular de las creencias y formas de inferencia. La reconciliación entre emoción y razón se ha buscado, entonces, por la vía de establecer el valor de verdad de las creencias presupuestas en una experiencia emocional, o bien en la corrección de las inferencias que la sustentan. Sin embargo han sido escasos los intentos en sentido inverso, esto es, en el sentido de reivindicar las emociones mostrando que el pensamiento también depende de las experiencias afectivas, lo cual pondría de relieve la otra cara de su vínculo con lo racional. De aquí que, en lo que sigue, exploremos algunos de los principales intentos dirigidos a mostrar el papel central que cumplen las emociones en el proceso de conocer, analizando su contribución y relevancia epistémica en este proceso.¹³

En el terreno de la filosofía de la ciencia, Kuhn, claramente influido por Michael Polanyi, abre el espacio para incluir elementos de tipo afectivo en el desarrollo del conocimiento cuando, al analizar la naturaleza del cambio conceptual que tiene lugar con el cambio de paradigmas, describe este cambio como una “experiencia de conversión” –granjeándose la etiqueta de irracionalista. Y si bien en *La estructura* (1962) Kuhn intenta explicar el sentido de esta provocadora formulación¹⁴ destaca el análisis que hace Bas van Fraassen (2002) del cambio conceptual revolucionario concebido como una genuina *experiencia de conversión*, asumiendo literalmente la provocadora formulación que hiciera Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962). Van Fraassen elabora su propuesta de una epistemología empirista con la convicción de que una epistemología viable – sea del corte que sea– debe poder dar cuenta de la experiencia de conversión como una respuesta

¹² Howes 2004, p. 7.

¹³ En esta tarea retomaremos parte del análisis publicado en Pérez Ransanz 2005.

¹⁴ Thomas S. KUHN (1962), *La estructura de las revoluciones científicas*, 2ª. edición, trad. de Carlos SOLÍS, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 204.

racional a las situaciones de crisis. Un cambio revolucionario en el conocimiento se caracteriza, según este autor, por involucrar una situación de *asimetría* entre puntos de vista históricamente sucesivos pero que difieren en el conjunto de ideas que resultan inteligibles y justificables para los sujetos que viven el cambio. De aquí que el punto de vista anterior a la revolución resulte perfectamente comprensible desde el punto de vista posterior, y la transición se pueda justificar sin mayor problema. Sin embargo, desde la perspectiva anterior, la nueva concepción resulta difícil de comprender y la transición parece imposible de justificar. Por tanto, se plantea el problema de explicar cómo es posible que ocurra una transformación cognitiva de tal naturaleza; esto es, cómo dar cuenta del fenómeno de *conversión conceptual*.¹⁵

La originalidad de la respuesta de van Fraassen frente a este reto filosófico radica en incorporar los elementos más ajenos a la epistemología tradicional, como los deseos y los intereses, pero sobre todo las emociones, que como vimos son un ingrediente imprescindible en el enfoque de Dewey, en tanto cumplen un papel central en la actividad de resolución de problemas. Sin embargo, para nuestra sorpresa, van Fraassen recurre al análisis que hiciera J.P. Sartre en los años 1940, el cual, a nuestro juicio, bloquea de entrada cualquier intento por restaurar la racionalidad de las emociones.

Para Sartre, el rasgo central de la emoción es el de alterar nuestra experiencia del entorno, transformando nuestra forma de ver el mundo y de estar en él. Con lo cual, la emoción permitiría satisfacer el deseo de vivir en un mundo más tolerable, cuando de hecho nada en él ha cambiado. En palabras del autor: “Cuando los caminos trazados se vuelven demasiado difíciles, o cuando simplemente no vemos ningún camino, no podemos seguir viviendo en un mundo tan exigente y difícil. [...] Sin embargo, debemos actuar. Así que tratamos de cambiar el mundo, esto es, vivir como si la conexión entre las cosas y sus potencialidades no estuviera regida por procesos deterministas, sino por la magia...”¹⁶. Esta enigmática referencia a la magia le sirve a Sartre para iluminar el tipo peculiar de acción que, según él, involucra la emoción. Lo que Sartre llama “comportamiento emotivo” no estaría en el mismo plano que las demás acciones, en el sentido de que no busca actuar sobre el objeto o la situación como tal, sino tan sólo conferirle una cualidad distinta. Pero si el objetivo es alterar la percepción de la realidad, y no la realidad misma, tal

¹⁵ Cfr. van Fraassen 2002, p. 64.

¹⁶ Sartre 1948, p. 58.

parece que la “cognición afectiva” difícilmente podría distinguirse de las estrategias de autoengaño.

A pesar de ello, cabe reconocer que la teoría sartreana encierra un núcleo de verdad, en tanto las emociones pueden tener, en efecto, la función que este autor les atribuye: transformar los parámetros de la situación en que se tiene que tomar una decisión. Lo cual pone de manifiesto el poder que tienen las emociones en el terreno cognitivo. Cuando se modifica la manera de concebir un objeto, o los juicios de valor que hacemos sobre distintos cursos de acción, o la probabilidad subjetiva que otorgamos a la ocurrencia de ciertos eventos, se modifica sustancialmente la situación en que el sujeto debe tomar una decisión. Y este es un cambio que ciertamente se puede lograr a través de la emoción. Por otra parte, este núcleo de la teoría sartreana encaja muy bien en con la idea que tiene Dewey de la condición humana: el hombre es una criatura que se siente insegura en el mundo y busca, mediante las formas más diversas, algo permanente y estable; formas que pueden ir desde los ritos mágicos hasta la búsqueda sistemática de conocimiento.

Así, van Fraassen, apoyándose en la teoría sartreana propone la hipótesis de que la conversión conceptual se puede lograr a través de un elemento que funcione como la emoción. Sólo algo semejante –piensa este autor- permitiría dar cuenta de la transformación de lo incomprensible en algo pleno de sentido, en un contexto en el que nada ha cambiado y la situación objetiva sigue siendo la misma. Pero entonces surge la pregunta sobre si este “pensamiento emocional”, el pensamiento que surge como resultado de un mero cambio de actitud y no de algún cambio en la evidencia disponible, podría considerarse como genuinamente *racional* –o si no se quedaría, más bien, en el nivel del pensamiento mágico.

4. Las funciones epistémicas de las emociones

Como antes señalamos, llama la atención que un autor como van Fraassen se apoye en una teoría tan controvertida de las emociones como es la sartreana, que si bien resulta útil para dar cuenta de ciertos fenómenos psicológicos, por otro lado está tan lejos del empirismo que este autor busca defender, así como de los problemas epistemológicos de justificación y racionalidad. Pero pasando a las dificultades más concretas que encontramos en la propuesta de van Fraassen, dos resultan centrales.

En primer lugar, si las emociones son constitutivas de un proceso como el del cambio conceptual radical, una teoría adecuada de las emociones –y de su papel en el desarrollo del conocimiento– también debería dar cuenta de los procesos epistémicos más cotidianos. Esto es, a nuestro modo de ver, cabría defender un principio de *simetría explicativa*: si las emociones permiten dar cuenta de situaciones anómalas o extraordinarias, cabría esperar que también tuvieran un papel explicativo en el resto de nuestros procesos cognitivos. La intuición que subyace a esta propuesta es que las emociones no son meros factores perturbadores que irrumpen, de tanto en tanto, cuando los recursos epistémicos disponibles resultan insuficientes para zanjar una situación problemática. Si así fuera, las emociones no podrían tener una función propiamente cognitiva.

En segundo lugar, la función que tendrían que cumplir las emociones en procesos como el de conversión conceptual no se puede reducir –a nuestro juicio– a una mera transformación de las actitudes epistémicas de los sujetos, es decir, de los parámetros puramente subjetivos –como implica la teoría de Sartre. Para dar cuenta del carácter *racional* de la transformación conceptual que tiene lugar frente a una representación del mundo que en un principio nos resulta absurda, las emociones tendrían que aportar, ellas mismas, algún contenido cognitivo o informativo. De lo contrario, nos quedaríamos irremediabilmente en el nivel de las transformaciones propias del pensamiento mágico.

Con estos dos requisitos en mente, el de simetría explicativa y el de las emociones como portadoras de contenido cognitivo, encontramos en la teoría epistemológica de Ronald de Sousa, de corte cognitivista, una propuesta que además de cumplir con estos requisitos, intenta vincular razón y emoción enfocándose no sólo en *la dimensión racional de la emoción*, sino también en *la dimensión afectiva de la racionalidad y del proceso de conocimiento* –que es el vínculo que aquí nos interesa elucidar. En esta línea, impulsada en los años 1980 por Amélie Rorty y por el mismo R. de Sousa, se desafía la tradición descalificadora de las emociones intentando mostrar que *las emociones, por regla general, afectan el razonamiento para bien*¹⁷. Y como apunta Dylan Evans, algunos autores incluso consideran que: “permaneciendo todo lo demás igual, los seres humanos serían menos racionales en la medida en que carecieran de emoción”¹⁸.

¹⁷ Véase, por ejemplo, de Sousa 1987 y 2008; Damasio 1994; Elster 1999; Evans 2001 y 2004; Elgin 1999 y 2008; Hookway 2008.

¹⁸ Evans 2004, p. 179

En lo que sigue nos concentraremos en la propuesta que ha venido elaborando R. de Sousa ya que, además de precursora, se conecta de manera muy natural con las tesis de Kuhn sobre el cambio conceptual. Otra razón para esta elección es que el análisis de R. de Sousa está modelado en analogía con el análisis de la percepción, lo cual presenta muchas ventajas. En palabras del mismo autor: “en la medida en que se pueda sostener una concepción “cognitiva” de las emociones, ella estará mejor delineada sobre el modelo de la percepción que sobre el modelo del juicio o del conocimiento”¹⁹. En efecto, los numerosos paralelismos que se observan entre la experiencia sensorial y la experiencia emocional permiten salvar muchas de las objeciones que se lanzan contra la relevancia epistemológica de las emociones, alegando su carácter meramente subjetivo, privado y volátil. Después de todo, como argumentara Dewey: percepción y emoción son, ambas, formas de experiencia.

Para comenzar, de Sousa intenta convencernos de que nuestra razón inferencial (a la que se refiere como “razón pura”) es incapaz, por sí sola, de determinar nuestras creencias y nuestras acciones, por lo que las emociones vendrían –por así decirlo- a llenar los huecos que deja la razón inferencial. Justo en la línea de crítica que hiciera Kuhn a los enfoques bayesianos, al destacar sus limitaciones para resolver los problemas de orden práctico que presenta todo proceso de decisión, de Sousa analiza problemas muy semejantes que se plantean en los procesos de inferencia, tanto inductiva como deductiva. Por ejemplo, el razonamiento inductivo nos deja siempre con el problema de determinar –a la luz de la evidencia disponible- qué tanta probabilidad de ser verdadera y qué tanta improbabilidad de ser falsa debe tener una hipótesis, para que su aceptación pueda considerarse racional.

Este mismo tipo de indeterminación se presenta también en la elección de estrategias a seguir con miras a satisfacer nuestras metas o deseos. Por ejemplo, suponiendo que las utilidades esperadas pudieran ser las mismas: ¿deberíamos minimizar pérdidas o maximizar ganancias? Por otra parte, frente al hecho de que los resultados posibles de cualquier curso de acción son prácticamente infinitos, se hace necesario detener el análisis en algún punto y comenzar a actuar (como señalaron Dewey y Sartre). Pero de nuevo, todo parece indicar que la razón, por sí sola, es incapaz de decidir esta cuestión. De aquí que Evans, en la línea que traza de Sousa, formule una hipótesis tan fuerte como la siguiente: *el procedimiento para delimitar el rango de*

¹⁹ R. de Sousa 2004, p. 62.

*consecuencias a considerar en un proceso de decisión racional está gobernado por las emociones*²⁰. Y si esto es así, las emociones cumplirían más de un papel en la elección racional. En suma: “las emociones delimitan el rango de información que el organismo tomará en consideración, las inferencias que de hecho realizará de entre un infinito potencial, así como el conjunto de opciones vivas de entre las cuales elegirá”²¹.

Las funciones epistémicas que de Sousa atribuye a las emociones permiten, por tanto, reforzar y complementar la tesis kuhniana que niega la existencia de una racionalidad algorítmica, una racionalidad que por sí sola pudiera *determinar* la elección entre teorías o cursos de acción, a la luz de la evidencia disponible. Sin embargo, el alcance de dichas funciones rebasan los objetivos kuhnianos. De Sousa intenta mostrar los límites de una racionalidad algorítmica incluso en el ámbito mismo de la lógica: “De esta manera, incluso en el nivel más básico requerimos de ‘políticas que parezcan razonables’ para complementar la lógica dura”²². Por tanto, la diferencia con Kuhn estaría en que de Sousa postula directamente a las emociones como el elemento faltante para entender, a cabalidad, cualquier proceso de elección racional, se trate de creencias (teorías) o de cursos de acción (estrategias de investigación).

Pero lo más original, a nuestro modo de ver, está en que de Sousa –con base en una perspectiva evolucionista muy similar a la que adoptara Dewey- atribuye a las emociones una función cognitiva totalmente propia, que en términos generales podría formularse como sigue: *las emociones son portadoras de patrones de relevancia, los cuales condicionan lo que cuenta como objeto de atención, como línea de búsqueda o como estrategia de inferencia*²³ Y con miras a darle más sustancia a esta formulación general, el autor presenta una serie de convincentes aplicaciones. Muestra, por ejemplo, la manera en que dicha hipótesis permite explicar la importancia que tiene la expresión de la emoción entre miembros de una especie cuyo comportamiento es considerablemente variable –aspecto que ha sido estudiado a fondo por el psicólogo Paul Ekman, en la línea abierta por Darwin. En este sentido, la capacidad de leer la

²⁰ Cfr. Evans 2004, p. 181.

²¹ R. de Sousa, 1987, p. 195.

²² R. de Sousa, 1979, p. 136.

²³ Cfr. *ibíd.*, p. 137.

configuración emocional en la cara o el cuerpo de otro miembro de la misma especie, permite tener una guía sobre lo que el otro pueda estar pensando y esté inclinado a hacer. Esto es, permite obtener *información* que en muchos casos resulta de vital importancia.

Por otra parte, esta manera de concebir el aporte cognitivo de las emociones también permite entender el que con frecuencia se las asimile a los juicios o creencias. Las emociones, en tanto patrones de focalización de la atención, funcionarían a la manera de los paradigmas kuhnianos, condicionando nuestra manera de ver el mundo al imponer la *Gestalt* bajo la cual percibimos los fenómenos de nuestro dominio de investigación. Pero al igual que sucede con los paradigmas, en el caso de las emociones se trataría de patrones de relevancia difícilmente articulables como proposiciones (articulación que es propia de los juicios).

Asimismo, la función de controlar la atención, la relevancia y las estrategias preferidas, explicaría el que con frecuencia se considere a las emociones como manipuladoras de los procesos de razonamiento. Sin embargo, lo importante a destacar aquí es que la inevitable manipulación que ejercen las emociones puede ser *tanto para bien como para mal*. Y cabe subrayar que la mayoría de los razonamientos que desembocan en el autoengaño no se deben a errores de tipo lógico, ni difieren en sus mecanismos de los razonamientos que consideramos correctos o normales. En suma, todo parece indicar que, en efecto, prevalece un *principio de simetría* en la injerencia de las emociones en los procesos de conocimiento, incluso en procesos cognitivos tan centrales como son los procesos de inferencia.

Ahora bien, la aparente irracionalidad de las emociones podría encontrar una explicación en el hecho de que, si bien las emociones inciden en los razonamientos, sin embargo *la experiencia de la emoción*, fenomenológicamente hablando, tiende a ser una experiencia intuitiva, en el sentido de que en general no es fácil formular las razones por las cuales uno transfiere la atención focal de un objeto a otro, o de ciertos rasgos a otros. En otras palabras, no es fácil identificar las razones o motivos por los cuales una emoción se transforma o transmuta en otra. Desde luego, como reconoce de Sousa, en este respecto hay grandes diferencias entre los distintos tipos de emociones. En el caso de la indignación, la sorpresa o la vergüenza, es relativamente fácil

rastrear los motivos que las sustentan. Pero en cambio, es muy difícil hacer esto mismo en el caso de la euforia o la depresión.²⁴

Por otra parte, frente a la concepción de las emociones como fenómenos básicamente somáticos, que consisten en reacciones fisiológicas autónomas de las cuales tenemos una tenue conciencia – que sería la concepción impulsada por William James-, se podría decir que ciertamente encuentra un apoyo empírico en ciertos resultados sobre la modularidad que presentan algunos de nuestros mecanismos mentales. Sin embargo, desde el punto de vista de la racionalidad que nos interesa defender, un modelo como el que propone de Sousa nos permite explicar la dificultad de hacer inteligibles muchas de nuestras experiencias emocionales. Concebidas las emociones como portadoras de patrones de relevancia, resulta claro que el hecho de fijar la atención en ciertas cosas –y no en otras- constituye una fuente de razones, a veces muy poderosa. Pero también debemos reconocer que se trata de razones que no podrían justificar el patrón de atención que a ellas mismas las ha generado. De nuevo, en claro paralelismo con los paradigmas kuhnianos, las emociones, como los paradigmas, son heurísticamente muy eficaces en la tarea de conducir la búsqueda (la investigación) en una cierta dirección, pero muy deficientes en la tarea de encontrar razones que justifiquen su propia adopción. Por tanto, en este respecto podríamos recurrir a Dewey y afirmar que la eficacia en la solución de problemas constituye *la mejor razón* –si no es que la única- que podría justificar su adopción.

Desde luego, esto no bastaría para dar cuenta cabal de la dimensión afectiva de la racionalidad, pero nos revela que las emociones –como los paradigmas- conllevan un contenido cognitivo (o informativo) que condiciona la perspectiva epistémica global. Y si bien en esto se distinguen de las creencias –las cuales conllevan contenidos específicos, formulables en proposiciones-, no por ello las emociones dejan de ser portadoras de una información muy básica, y en ocasiones vital. Como dijimos, esta aportación permitiría entender el papel que tienen las emociones en los procesos de “conversión conceptual”, lo cual, a su vez, nos permite rescatar el carácter racional de las transformaciones revolucionarias en nuestra concepción del mundo. A diferencia de lo que ocurre en las transformaciones del pensamiento mágico, las emociones inciden directamente en los procesos cognitivos al aportar un nuevo patrón de relevancia o de contenido informativo,

²⁴ Cfr. *ibíd.*, p. 139.

alrededor del cual se reestructura el campo de la percepción y, por ende, la construcción de representaciones.

Por otra parte, también parece claro que la condición de simetría se satisface en una concepción de las emociones como ésta, dado que los patrones de relevancia son un ingrediente siempre presente en *todo* proceso de conocimiento (sea normal o revolucionario). Sólo que, como suele suceder, hace falta que ocurra una dislocación lo suficientemente traumática en el orden de cosas vigente para que se nos hagan visibles las cosas más básicas y elementales.

El camino para construir una teoría del conocimiento donde las emociones formen parte constitutiva de la racionalidad, en particular de la racionalidad científica, apenas comienza. Pero ese es el camino que, a nuestro modo de ver, nos permitirá dar cuenta cabal de la racionalidad de los diversos cambios que ocurren en el desarrollo de la ciencia, en particular de los cambios que –como dice van Fraassen- estarían marcados por una experiencia de conversión. Por otra parte, si como afirma Ronald de Sousa, son las emociones las que nos indican qué es lo que importa, si contribuyen a establecer los objetivos y los límites de toda deliberación –incidiendo incluso en la elección de los medios-, y si encima consideramos que tanto la certeza como la convicción y la duda son, ellas mismas, un tipo de emociones²⁵, emociones epistémicas, tal parece que una epistemología que siga ignorando estos elementos de nuestra vida afectiva no podrá ir mucho más lejos de lo que nos ha llevado la epistemología tradicional.

Para terminar, vale la pena recordar algunas tesis centrales de un autor que –hacia mediados del siglo XX– defendiera que las pasiones cumplen una función vital en la investigación científica: el químico y filósofo Michael Polanyi. En su libro *Personal Knowledge* (1958), Polanyi propone una forma de concebir las emociones justo en la dirección que apuntara John Dewey; e incluso anticipa concepciones como la que desarrolla R. de Sousa, al afirmar que una función básica que cumplen las “pasiones intelectuales” es la *función selectiva*, esto es, nos indican aquello que tiene interés o relevancia para la ciencia. En palabras de este autor: “La función que atribuyo a la pasión científica es la de distinguir entre los hechos [...] que tienen interés científico y aquellos que no lo tienen. Sólo una pequeña fracción de todos los hechos cognoscibles tiene interés para

²⁵ R. de Sousa 2004, p. 66.

los científicos, y la pasión científica sirve [...] como una guía para evaluar lo que tiene mayor o menor relevancia”²⁶.

Por otra parte, además de la función selectiva, Polanyi atribuye a las pasiones intelectuales otra función central: la *función heurística*, la cual está en la base de todo proceso de creación, descubrimiento o innovación. Al referirse a la pasión heurística que alienta, mantiene y guía la búsqueda de soluciones en el ámbito de la ciencia, Polanyi atribuye a las emociones exactamente el mismo papel que, según van Fraassen, tendrían que cumplir las emociones (o un equivalente funcional) en los procesos de conversión conceptual. Dice Polanyi: “Después de haber hecho un descubrimiento, nunca volveré a ver el mundo como antes. [...] He cruzado un vacío [*gap*], el vacío heurístico que media entre el problema y el descubrimiento”²⁷. Y como afirmara Kuhn algunos años después, Polanyi argumenta que: “Los grandes descubrimientos cambian nuestro marco interpretativo. Por tanto, es lógicamente imposible lograr este cambio mediante una aplicación reiterada de nuestro marco interpretativo previo. Así, una vez más, constatamos que el descubrimiento es creativo, en el sentido de que no podría haberse logrado mediante una diligente aplicación de ningún procedimiento previamente conocido”²⁸. Con lo cual también estaría destacando los límites de la razón inferencial, señalados por de Sousa.

Si esto es así, si como afirma Polanyi “la originalidad debe ser apasionada”, tenemos entonces que las emociones que posibilitan y promueven la innovación en el campo del conocimiento son también constitutivas del desarrollo racional de la ciencia, en tanto la sensibilidad a lo que resulta relevante se fusiona con la capacidad crítica y creativa.

²⁶ Polanyi 1958, p. 135.

²⁷ Ibid., p. 143.

²⁸ Ibídem.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bernstein, R. (1966), *John Dewey*, Ridgeview Publishing, Atascadero, California.
- Damasio, A. (1994), *Descartes's error: Emotion, reason and the human brain*, Gossett/Putnam, New York.
- Di Gregori, C. y A.R. Pérez Ransanz, "Las emociones en la ciencia y en el arte", en S. Castro y A. Marcos (eds.), *Arte y Ciencia: mundos convergentes*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2010 (pp. 273-307).
- De Sousa, R. (1979), "The Rationality of Emotions", en A.O. Rorty, 1980, pp. 127-151.
- De Sousa, R. (1987), *The Rationality of Emotion*, The MIT Press.
- De Sousa, R. (2004), "Emotions: What I Know, What I'd Like to Think I know, and What I'd Like to Think", en R.C. Solomon (ed.), *Thinking about Feeling*, Oxford University Press, 2004.
- De Sousa, R. (2007), *Why Think? Evolution and the rational mind*, Oxford University Press.
- Dewey, J. (1895), "The Theory of Emotion", en *What is and Emotion?*, R.C. Solomon (ed.), Oxford University Press, 2ª. Ed., 2003.
- Dewey, J. (1925/1929), *Experiencie and Nature*, Dover Publications, New York, 1958.
- Dewey, J. (1934), *Art as Experience*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1958.
- Dewey, J., "By Nature and by Art", *The Journal of Philosophy*, XLI, 11, 1944.
- Elster, J. (1999), *Alchemies of the mind: rationality and the emotions*, Cambridge University Press.
- Evans, D. (2001), *Emotion: the science of sentiment*, Oxford University Press.
- Evans, D. (2004), "The Search Hypothesis of Emotion", en D. Evans y P. Cruse (eds.), *Emotion, Evolution, and Rationality*, Oxford University Press, pp. 179-191.
- Feyerabend, P.K. (1981), "Historical background", en *Problems of empiricism*, Philosophical Papers vol. II, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gazzaniga, M. (1998), *The Mind's Past*, Berkeley, University of California Press.
- Gazzaniga, M. (2005), *The Ethical Brain*, The Dana Press, Nueva York.
- Griffiths, P. (2003), "Basic Emotions, Complex Emotions, Machiavellian Emotions", en A. Hatzimoysis, 2003, pp. 39-67.
- Hatzimoysis, A. (ed.) (2003), *Philosophy and the Emotions*, Cambridge University Press.
- Howes, D. (ed.) (2004), *Empire of the Senses*, Berg, Oxford y Nueva York.

Kuhn, T.S. (1962), *La estructura de las revoluciones científicas*, 2ª. edición, trad. de Carlos Solís, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Nussbaum, M.C. (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press.

Pérez Ransanz, A.R. (2005), “Las emociones como un ingrediente básico de nuestras representaciones”, en *Representaciones. Revista de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia y Filosofía*, Vol. 1, pp. 121-134.

Polanyi, M. (1958), *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, The University of Chicago Press.

Popper, K.R. (1963), *Conjeturas y Refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1983.

Rorty, A.O. (1978), “Explaining Emotions”, en A.O. Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, University of California Press, 1980 , pp. 103-126.

Sartre, J.P. (1948), *The Emotions. Outline of a Theory*, Philosophical Library Publishers.

Solomon, R.C. (ed.) (2003), *What Is an Emotion? Classic and Contemporary Readings*, Second Edition, Oxford University Press.

Van Fraassen, B.C. (2002), *The Empirical Stance*, Yale University Press.