

Sobre ciertos dualismos de la racionalidad en diálogo con la Neurofilosofía*

About some dualisms of the rationality in dialog with the Neurophilosophy

SONIA PARÍS ALBERT**

Resumen: El objetivo del texto es hacer un estudio de la racionalidad mediante una revisión de algunos de sus dualismos, como son: racionalidad biológica o racionalidad cultural, racionalidad violenta o racionalidad pacífica, y racionalidad pura o racionalidad emocional. El dualismo entre biología y cultura irá apareciendo como hilo conductor a lo largo de todo el trabajo, tomando en consideración las investigaciones propias de la neurofilosofía y de la filosofía para la paz. Así, irán surgiendo temas que bien pueden nutrir los estudios para la paz y los conflictos y que, al mismo tiempo, serán auténticos desafíos para la neurofilosofía.

Palabras clave: Neurociencias, Neurofilosofía, racionalidad biológica, racionalidad cultural, Filosofía para la Paz.

Abstract: The objective of this paper is to study the rationality by revision of some of its dualisms, such as: biological rationality or cultural rationality, violent rationality or pacific rationality, and pure rationality or emotional rationality. The dualism between biology and culture will be appearing as a thread throughout the text, taking into account the Neurophilosophy own research and Philosophy for Peace. So, some topics, which can nurture Peace and Conflict Studies, will arise. At the same time, these topics will be real challenges for the Neurophilosophy.

Keywords: Neurosciences, Neurophilosophy, biological rationality, cultural rationality, Philosophy of Peace.

Fecha de recepción: 09/01/2013. Fecha de aceptación: 29/03/2013.

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2010-21639-C02-02, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (actualmente Ministerio de Economía y Competitividad) y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

** Profesora del Departamento de Filosofía y Sociología de la Universitat Jaume I (sparis@uji.es), cuyas principales líneas de investigación son la Historia de la Filosofía, la Filosofía de la Paz y la Filosofía de los Conflictos. Cabe destacar las dos siguientes publicaciones recientes: - I. Comins Mingol y S. París Albert: «Epistemologías para el humanismo desde la filosofía para la paz», en: I. Comins Mingol y S. París Albert (eds.): *Epistemologías para el Humanismo, Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* (Castellón), 2012, pp. 5-11. - S. París Albert y V. Martínez Guzmán: «Educació per fer les paus i la transformació pacífica dels conflictes: Una anàlisi filosòfica», *Temps Educació*, (Barcelona), 43, 2013, pp. 53-71. <http://www.publicacions.ub.edu/revistes/tempsDEducacio43/>

Introducción

Pensar en la racionalidad no es tarea fácil. Escribir sobre ella tampoco. Múltiples son las miradas hacia la racionalidad con las que nos podemos encontrar, pues cada cual hablará de ella a partir de su propia corriente de pensamiento, prestando más atención a uno u a otro de sus aspectos. Esto es lo que, también, se puede encontrar en este trabajo en el que hay afirmaciones y justificaciones que, evidentemente, se realizan desde una línea concreta de investigación. Seguramente, habrá quien estará de acuerdo con las opiniones que se presentan, mientras que otros entenderán que son absolutamente descabelladas. Bien, son sólo reflexiones que nacen al hilo de la filosofía para la paz, una filosofía práctica y aplicada, que se viene trabajando desde hace ya, aproximadamente, veinte años en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I. Presupuestos de esta filosofía irán apareciendo a pinceladas en estas páginas, sin profundizar demasiado en ellos, ya que el objetivo no es hacer una descripción detallada de sus características, sino, simplemente, utilizar sus fundamentaciones teóricas para justificar y ejemplificar aquellos sentires que se irán comentando a lo largo del texto, pero que, claro está, harán explícito el pensamiento filosófico desde el cual se parte.

Algunos dualismos de la racionalidad se abordarán desde esta interpretación. Ni que decir tiene que sólo se tratarán aquellos dualismos que muestran mayor relación con la línea de investigación propia, pues, sinceramente, sería muy complejo poder hacer un análisis exhaustivo de todos ellos. Además, estos dualismos se escogen tomando en consideración las aportaciones de las neurociencias, en general, y de la neurofilosofía, en particular, a fin de ponerlas en conexión con la temática de este monográfico.

El texto se centrará en gran parte en el dualismo entre la racionalidad biológica y la racionalidad cultural. Este dualismo será el que guiará, incluso, el análisis de los otros dos dualismos que se estudian en el artículo: el dualismo entre la racionalidad violenta y la racionalidad pacífica, y el dualismo entre la racionalidad pura y la racionalidad emocional. Cabe decir que el estudio de cada uno de estos dualismos se hará teniendo en cuenta los retos que suponen para las neurociencias y para la neurofilosofía. De modo que, aunque a lo largo de todo el estudio se pondrá el énfasis en la racionalidad cultural, también se valorarán las investigaciones neurofilosóficas, más biológicas, pero que, con seguridad, pueden complementar las percepciones e interpretaciones desde las que se parte para el análisis de estos dualismos. En este sentido, la neurofilosofía será útil para nutrir las opiniones y comentarios aquí expuestos y, al mismo tiempo, dichas opiniones y comentarios se convertirán en auténticos desafíos para ella.

I. Racionalidad biológica o racionalidad cultural

En los últimos tiempos estamos asistiendo a un gran crecimiento de las nuevas disciplinas llamadas *neurociencias*, de tal manera que vemos salir a la luz estudios varios, con temáticas muy diversas, pero en los que, generalmente, se intenta buscar alguna justificación biológica a nuestras conductas, acciones e, incluso, emociones. Y es que parece, o así se entiende en estas páginas, que las neurociencias recuperan la biología, vuelven a situarla en la palestra, siendo esta la razón principal por la que se esfuerzan en indagar sus alcances. En

este sentido, las investigaciones neurocientíficas vinculan sus estudios, muy directamente, con el conocimiento sobre el funcionamiento del cerebro. Al menos, esto es lo que afirma Mora¹ cuando dice que la neurociencia es una «ciencia experimental, que con todas las herramientas técnicas disponibles y utilizando el método científico (observación, experimentación, hipótesis...) tiende a explicar cómo funciona el cerebro, particularmente, el cerebro humano», y también Cortina² en su forma de entenderlas como «ciencias experimentales que intentan explicar cómo funciona el cerebro». Aún más, incluso se encuentran estudios neurocientíficos que tratan de justificar la existencia de bases cerebrales universales con las que explicar las conductas, acciones y emociones. Podemos decir que se trataría de conocer muy bien nuestro cerebro, y las reacciones orgánicas ante las órdenes que le manda al cuerpo, porque así tendríamos, seguramente y según las neurociencias, una respuesta para la mayoría de los hechos históricos que han sucedido y que siguen teniendo lugar en la humanidad.

Ni que decir hay que esta clase de estudios se han venido sucediendo desde el año 2002 tras la publicación de un texto de William Safire en *The New York Times* y la realización de un congreso en San Francisco (California, EEUU), llegando a su punto más álgido en el 2012, año reconocido como el *Año de la Neurociencia*. Ahora se habla de Neuroética, Neurofilosofía, Neurocultura, Neuroeconomía, Neuropolítica, Neuromarketing, y un largo etcétera. Disciplinas que entiendo como aplicaciones de lo que en términos generales se ha comentado más arriba. Sólo por adentrarme en algunas de estas aplicaciones y, muy especialmente, por su proximidad al tema de este trabajo, se incluye, a continuación y de forma sumaria, la definición de tres de estas disciplinas:

Disciplina	Definición
<i>Neurocultura</i>	De acuerdo con Mora es: [...] una revaluación lenta de las humanidades o, si se quiere, un reencuentro, esta vez real y crítico, entre ciencias y humanidades. Más concretamente quiere decir un encuentro entre la neurociencia, que es el conjunto de conocimientos sobre cómo funciona el cerebro, obtenido desde las más variadas y diversas disciplinas científicas (básicas y aplicadas) y el producto de ese funcionamiento, que es el pensamiento y conducta humanos ³ . La neurocultura aspira a que el hombre puede conocer y construir un sistema de pensamiento, creencias y cultura que le provea de un marco para una existencia más cómoda a su propia naturaleza biológica ⁴ .

1 F. Mora: *Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro*, Madrid, Alianza, 2007, p. 35.

2 A. Cortina: «Neuroética: ¿Las bases cerebrales de una ética universal con relevancia política?», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (Madrid), nº 42, enero-junio 2010, pp. 129-148 (cita textual p. 130).

3 F. Mora: Op. Cit., pp. 24-25.

4 Ibid., p. 151.

Neuroética	<p>Se puede entender como «el campo o rama de filosofía que discute lo correcto e incorrecto de un tratamiento de, o la potenciación de, el cerebro humano»⁵.</p> <p>Se diferencia entre «la ética de la neurociencia» que es «la valoración ética de la aplicación de las nuevas técnicas»⁶ y «la neurociencia de la ética» que es el estudio de los circuitos cerebrales y su actividad que dan como resultado el ser ético y moral⁷, o según Cortina⁸ aquella que «se ocupa de las bases neuronales de la agencia moral».</p> <p>Mientras que la ética de la neurociencia se pregunta por la corrección ética de determinadas actuaciones, la neurociencia de la ética no habla de intervenir, en principio, sino de desentrañar las bases neuronales de la conducta humana con la pretensión de explicarla. Aunque para ello también deba preguntarse por la legitimidad de los procedimientos para «leer el cerebro»⁹.</p>
Neurofilosofía	<p>La publicación del libro <i>Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Main/Brain</i> en 1986 por Patricia S. Churchland¹⁰ dio lugar al inicio del movimiento entre la filosofía y la neurociencia, siendo definida como la aplicación de los descubrimientos neurocientíficos a los aspectos más tradicionales de la filosofía. Con esta misma finalidad, se encuentran hoy libros tales como el de <i>Philosophy and the Neurosciences: A Reader</i>¹¹ del año 2001 escrito por William Bechtel, Robert Stufflebeam, Jennifer Mundale y Pete Mandik, y el <i>The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience</i>¹² de John Bickle del año 2009.</p>

Los aspectos comentados hasta el momento son la base que nos lleva a alegar que la mayoría de las investigaciones neurocientíficas irían, muy especialmente, de la mano de la *racionalidad biológica*, que sería la racionalidad basada en un paradigma, más bien, reduccionista-naturalista, el cual trataría de explicar nuestras conductas, acciones y emociones a partir de mecanismos puramente biológicos. Sin embargo, también hay que decir en este lugar que, a pesar de que la presencia de la biología tiene cierta primacía en todos los trabajos neurocientíficos, algunos de ellos también le quitan peso, como hace, por ejemplo, Gazzaniga en uno de sus libros más recientes titulado *¿Quién manda aquí? El libre albe-*

5 Ibid., p. 69.

6 A. Cortina: Op. Cit., p. 131.

7 F. Mora: Op. Cit., p. 72.

8 A. Cortina: Op. Cit., p. 131.

9 Ibid., p. 132.

10 P. S. Churchland: *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, Cambridge, Massachussets, MIT Press, 1986.

11 W. Bechtel, R. Stufflebeam, J. Mundale y P. Mandik, (eds.): *Philosophy and the Neurosciences: A Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 2001.

12 J. Bickle, (ed.): *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*, New York, Oxford University Press, 2009.

drío y la ciencia del cerebro¹³ con el fin de reconocerle un papel mayor al peso de nuestra responsabilidad sobre nuestras acciones, y no tanto al determinismo biológico¹⁴.

A modo de ejemplo de racionalidad biológica, se quiere incluir en este artículo una mención a una serie de investigaciones que vienen realizándose cada vez con mayor frecuencia en torno a la hormona de la oxitocina. En la medida que estos estudios tratan de analizar cómo la medición de los niveles de oxitocina en el organismo puede ser útil para saber mejor sobre la predisposición de los sujetos hacia las actitudes empáticas y cooperativas, abre una nueva línea de trabajo alrededor de la neurociencia y la hormona de la oxitocina. En este caso, me propongo recuperar algunos estudios que se han hecho en esta dirección, pero analizándolos más concretamente desde la neurofilosofía, ya que, al ser muchos de ellos artículos referidos a cómo la ingesta de oxitocina puede favorecer o no a la regulación positiva de los conflictos, los estudiaré desde la óptica de la Filosofía para la Paz de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I. Cabe decir, sólo a modo de anotación, que la filosofía para la paz tiene entre sus metas prioritarias la transformación del sufrimiento humano y de la naturaleza por medios pacíficos¹⁵. Esta es la razón por la que examina con detenimiento cómo poner en práctica los medios pacíficos que tenemos a nuestra disposición para la transformación positiva de los conflictos¹⁶. Así, se convierte en un reto para sus propias investigaciones el hecho de adentrarse en estos trabajos más neurocientíficos con la finalidad de poder extraer de ellos aquello que le sirva para su propósito, y aprender, por ejemplo en esta ocasión, si los niveles de oxitocina en el organismo, su ingesta y administración, pueden servir o no a la transformación de los conflictos por medios pacíficos¹⁷.

Muchas son ya las publicaciones que, aun prestando mayor interés en un aspecto o en otro, afirman que, prácticamente, la clave de las relaciones humanas se encuentra en la hormona de la oxitocina, que, también, puede actuar como neurotransmisor en el cerebro. Los estudios las relacionan directamente con las actitudes de la empatía, de la confianza, de

13 M. S. Gazzaniga: *¿Quién manda aquí? El libre albedrío y la ciencia del cerebro*, Barcelona, Paidós, 2012.

14 Más perspectivas sobre la relación entre determinismo y libertad se pueden encontrar en J. M. Muñoz Ortega: «Hacia una sistematización de la relación entre determinismo y libertad», *Daimon*, núm. 56, 2012, pp. 5-19.

15 V. Martínez Guzmán: *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001; V. Martínez Guzmán: *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2005 y S. París Albert, I. Comins Mingol y V. Martínez Guzmán: «Algunos elementos fenomenológicos para una filosofía para hacer las paces», *Investigaciones Fenomenológicas* (Madrid), vol. 3, 2011, pp. 331-348.

16 La *transformación pacífica de los conflictos* es la tercera terminología que surge en los años 90 para referirse a los estudios de los conflictos y presta toda su atención en la posibilidad de regularlos por medios pacíficos. Para ello, no entiende que los conflictos deban ser necesariamente abordados con violencia, sino que pueden serlo pacíficamente. En este sentido, las situaciones conflictivas se verán como posibilidades de cambio en la medida que favorecen la superación pacífica de ciertas tensiones que han caracterizado a una relación, así como el mantenimiento de esta relación y su reconstrucción. (Cf. J. P. Lederach: *Preparing for Peace. Conflict Transformation Across Cultures*, New York, Syracuse University Press, 1995; J. P. Lederach: *Transformació de Conflictes. Petit manual d'ús*, Barcelona, Icaria, 2010; S. París Albert: *Filosofía de los Conflictos: Una teoría para su transformación pacífica*, Barcelona, Icaria, 2009; y S. París Albert: «Mutual recognition as a means of peaceful conflict transformation», *Journal of Conflictology* (Barcelona), vol. 1, núm. 2, 2010, <http://www.uoc.edu/ojs/index.php/journal-of-conflictology/article/viewFile/vol1iss2-paris/vol1iss2-paris>).

17 S. París Albert: «Filosofía de los conflictos: Una aproximación desde las neurociencias» en: E. Casaban Moya (eds.): *Actes del XIX Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia, Societat de Filosofia del País Valencià, 2012, pp. 225-238.

la cooperación, de la felicidad y de un largo etcétera, de tal manera que parece que dichas respuestas pueden verse beneficiadas en la medida en que nuestros organismos disfrutan de mayores niveles de oxitocina. Sólo por citar algunos libros, *La molécula de la felicidad. El origen del amor, la confianza y la prosperidad* de Paul J. Zak¹⁸ subraya el papel de dicha hormona para que pueda tener lugar la amabilidad y la confianza. *La oxitocina: la hormona de la calma, el amor y la sanación* de Kertin Uvnas Moberg¹⁹ destaca su importancia para las relaciones interpersonales, al prestar atención en sus influencias sobre la sensación de la calma y la relajación. Asimismo, señala sus beneficios sobre el sexo, el nacimiento y el control del estrés. *El cerebro moral: lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad* de Patricia S. Churchland²⁰ habla, también, de las maneras en las que la oxitocina puede ayudarnos a reducir el estrés y a incrementar, por el contrario, las actitudes basadas en la confianza, que son necesarias para la creación de vínculos familiares, de instituciones sociales y de la moralidad. *La revolución generosa: por qué la colaboración y el altruismo son el futuro* de Stefan Klein²¹ caracteriza a la oxitocina como si se tratara de la hormona de la felicidad, que no sólo fomenta las relaciones íntimas, sino también las sociales a partir de una mirada sobre las respuestas colaborativas y altruistas.

En la misma línea, cada vez más surgen artículos en publicaciones periódicas referidos a este tema. A continuación, se citan algunos ejemplos con una descripción de sus conclusiones principales:

Trabajo realizado por Carsten K. W. de Drew y otros investigadores titulado «The Neuropeptide oxytocin regulates parochial altruism in intergroup conflict among humans» publicado en la revista *Science*, volumen 328, en el año 2010, pp. 1408-1411²².

- La oxitocina produce un incremento del cuidado y de la estima de las personas de un mismo grupo hacia su mismo grupo.
- La oxitocina causa un incremento de la confianza hacia las personas del mismo grupo y no produce ningún aumento ni descenso de la desconfianza hacia las personas de otros grupos diferentes.
- La oxitocina promueve el cuidado y la estima hacia las personas del mismo grupo tanto en quienes se caracterizan por ser cooperantes como en los que no y no afecta de ningún modo el odio hacia las personas de otros grupos diferentes.
- Aunque la oxitocina no motiva tal cual el odio hacia las personas de otros grupos diferentes, sí que es verdad que el incremento del cuidado y de la estima hacia las personas del mismo grupo puede causar un incremento en las respuestas de defensa frente a las amenazas de otros grupos diferentes.

18 P. J. Zak: *La molécula de la felicidad. El origen del amor, la confianza y la prosperidad*, Barcelona, Indicios editores, 2006.

19 K. U. Moberg: *La oxitocina: la hormona de la calma, el amor y la sanación*, Barcelona, Obelisco, 2009.

20 P. S. Churchland: *El cerebro moral: lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*, Barcelona, Paidós, 2012.

21 S. Klein: *La revolución generosa: por qué la colaboración y el altruismo son el futuro*, Barcelona, Urano, 2011.

22 C. K. W. de Drew et al.: «The Neuropeptide oxytocin regulates parochial altruism in intergroup conflict among humans», *Science*, vol. 328, 2010, pp. 1408-1411.

- La oxitocina motiva el proteccionismo y promueve no cooperar con las personas de otros grupos diferentes cuando el sentimiento de miedo que ellos causan es elevado. Aquí hay también otra muestra de la promoción de respuestas de defensa que la oxitocina puede producir frente a las amenazas de otros grupos externos.
- La oxitocina también produce que la confianza hacia las personas de un mismo grupo sea mayor cuando el sentimiento de miedo frente a los otros es también mayor.

Trabajo realizado por Ditzen, Schaer, Gabriel, Bodenmann, Ehlert y Heinrichs titulado «Intranasal oxytocin increases positive communication and reduces cortisol levels during couple conflict» publicado en la revista *Biol Psychiatry*, volumen 65, en el año 2009, pp. 728-731²³.

- La administración de oxitocina aumenta, significativamente, la duración de las actitudes y del comportamiento positivo durante un conflicto de pareja, y en relación con las actitudes y el comportamiento negativo (728).
- La hormona de la oxitocina produce un descenso considerable en las concentraciones de cortisol después del conflicto (729-730).
- La oxitocina influye sobre el estrés causando en estas situaciones, amortiguando los efectos de la interacción social positiva, supuestamente hacia un incremento en la habilidad para recordar los aspectos positivos de las relaciones, un incremento de la confianza y un descenso en los niveles de ansiedad y de estrés durante la interacción social (730).
- Los trabajos realizados no manifiestan diferencia alguna en las respuestas entre hombres y mujeres.
- Se concluye que la oxitocina podría ser un importante mecanismo implicado en la reducción del estrés y en la promoción de la interacción positiva y saludable de las parejas.

Trabajo realizado por C. Sue Carter «The chemistry of child neglect: Do oxytocin and vasopressin mediate the effects of early experience?» publicado en la revista *PNAS*, volumen 102, número 51, en el año 2005, pp. 18247-18248²⁴.

- La oxitocina produce un incremento en la confianza de los sujetos.
- La oxitocina mejora nuestra capacidad para formar vínculos sociales y para manejar las situaciones estresantes.
- Las anormalidades en el sistema neuro-endocrino es posible que se relacionen con comportamientos sociales atípicos, una reducida capacidad para manejar experiencias emocionales e, incluso, bajos niveles de oxitocina (18247-18248).

23 B. Ditzen, M. Schaer, B. Gabriel, G. Bodenmann, U. Ehlert y M. Heinrichs: «Intranasal oxytocin increases positive communication and reduces cortisol levels during couple conflict», *Biol Psychiatry*, vol. 65, 2009, pp. 728-731.

24 C. Sue Carter: «The chemistry of child neglect: Do oxytocin and vasopressin mediate the effects of early experience?», *PNAS*, vol. 102, núm. 51, 2005, pp. 18247-18248.

Trabajo realizado por Kenneth Cloke titulado «Bringing oxytocin into the room: notes on the neurophysiology of conflict» publicado en la web de *Mediate.com*, en el año 2009, www.mediate.com/articles/cloke8.cfm²⁵

- Se cita la oxitocina como la hormona que estimula la confianza y la lealtad y que promueve el cuidado y la capacidad de ser amigable.
- Afirma que la oxitocina ayuda al desarrollo de la empatía, la compasión, la generosidad, el altruismo, el reconocimiento y la memoria social. Es decir, toda una serie de emociones positivas que son propicias a las regulaciones de los conflictos por medios pacíficos.

El conjunto de investigaciones a las que se ha aludido en estas páginas nos permite ver cuán interesante podría ser abrir una nueva línea de investigación en la filosofía para la paz que se viene trabajando en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I. Como ya se decía en líneas anteriores, podría ser una nueva línea de estudio que consistiera en vincular la metodología de la transformación pacífica de los conflictos con estos estudios neurocientíficos relativos a la hormona de la oxitocina, ya que parte de los trabajos citados hace visibles los beneficios que podrían derivarse para la regulación positiva de los conflictos según los niveles de oxitocina del organismo. En este sentido, nutrirse de estas miradas, más propias de la que aquí se viene llamando como racionalidad biológica, podría ser un interesante desafío a tener en cuenta en la *Peace Research* o investigación para la paz, en general, y en la transformación pacífica de los conflictos, en particular²⁶.

Cuando aquí se habla de transformación de los conflictos por medios pacíficos no sólo deberíamos pensar en las situaciones conflictivas interpersonales, sino también en aquellas otras que tienen lugar a más gran escala. Tanto es así que, por ejemplo, Jonathan D. Moreno, uno de los mayores expertos en el análisis de la seguridad nacional desde una perspectiva bioética, también cita el papel de la oxitocina en su famoso libro *Mind Wars: Brain Research and National Defense*²⁷. Con la expresión de *Mind Wars*, Moreno quiere referirse a aquellas guerras que se controlan con la mente gracias a las ayudas farmacológicas, y que influyen directamente sobre la seguridad humana. Así, nos describe la figura de un «soldado que es dominado metabólicamente», puesto que puede controlar su sueño, su miedo, e incluso sus actitudes más empáticas, con la ayuda de ciertos fármacos, entre los que cabe destacar la administración de la oxitocina.

La expresión *Mind Wars* también lleva al autor a mirar, desde una perspectiva más bien crítica, los avances de la ciencia, que incluso pueden repercutir positivamente en la guerra, aliándose con ella. Es decir, al igual que un determinado fármaco puede ser enteramente positivo para paliar una enfermedad, también se puede convertir en algo puramente negativo cuando se pone a disposición de los soldados de un ejército, como estrategia que ha de servirles para producir un incremento de sus capacidades físicas con el fin de causar mayores posibilidades para el desarrollo de su lucha violenta contra los demás. O, al igual que una

25 K. Cloke: «Bringing oxytocin into the room: notes on the neurophysiology of conflict», *Mediate.com*, 2009, www.mediate.com/articles/cloke8.cfm.

26 S. París Albert: «Filosofía de los conflictos: Una aproximación desde las neurociencias», Op. Cit.

27 J. D. Moreno: *Mind Wars: Brain Research and National Defense*, New York, Dana Press, 2006.

investigación física nuclear puede tener efectos positivos, también puede ser muy negativa cuando su investigación es utilizada como eje central en la construcción de una bomba. Teniendo en cuenta este sistema dual, Moreno nos pide que sepamos diferenciar lo positivo de toda investigación científica de los usos que de ella pueden derivarse, de tal manera que seamos capaces de construir una cultura de la responsabilidad, que evite poner dichas investigaciones a disposición de las guerras y en contra de lo que él llama seguridad nacional.

Hasta aquí se ha hecho referencia a lo que en este artículo se conoce como racionalidad biológica que, al mismo tiempo, se ha intentado ejemplificar con algunas investigaciones neurofilosóficas en conexión con la transformación de los conflictos por medios pacíficos. Cabe recordar que tanto este trabajo como las conclusiones que se quieren alcanzar se desarrollan a partir de los presupuestos de la filosofía para la paz y, por consiguiente, sus aportaciones irán surgiendo en la justificación y ejemplificación de las teorías y opiniones expuestas.

Me pregunto: ¿Es la racionalidad biológica la única manera en la que podemos entender la racionalidad?²⁸ De acuerdo con la línea de estudio que se pretende seguir en este trabajo, más bien *no*, sino que esta racionalidad sería solamente una de las maneras en las que podemos concebirla. En este sentido, se quiere hacer referencia aquí a lo que en estas páginas se conoce como *racionalidad cultural*, que será aquella otra manera de entender la racionalidad que, en lugar de poner el énfasis en el bagaje biológico, lo pone en las formas en las que socialmente somos contruidos. Es esa racionalidad que se desenvuelve gracias a lo que vamos aprendiendo y/o dejando de aprender en las propias culturas, con las vivencias propias que tenemos en familia, en nuestro medio, en nuestros sistemas de educación... Así que las acciones, actitudes y emociones de esta racionalidad cultural son fruto de los aprendizajes contextuales y de las maneras en las que socialmente vamos siendo contruidos debido, en gran parte, a los valores que se van transmitiendo de generación en generación. Sólo por poner un ejemplo que la haga un poco más comprensible, diremos que, según la racionalidad cultural, las competencias que como personas tenemos para ser pacíficas dependen más bien de lo que culturalmente hemos aprendido que no de nuestra carga biológica.

El análisis de la racionalidad cultural se hará poniéndola a debate con algunas de las cuestiones que han ido surgiendo en las páginas anteriores a medida que se ha hecho referencia a la racionalidad biológica en conexión con la neurofilosofía. Así, se tienen en cuenta los tres siguientes aspectos:

A) *Racionalidad científica*. Los estudios neurocientíficos recuperan un modo de hacer ciencia más bien reduccionista-naturalista, el cual ha tenido una gran relevancia desde que en la Modernidad se conjugaran teorías científicas como la positivista, donde autores como Comte²⁹ señalaron la experimentación y la comprobación empírica como integrantes necesarios del método empírico. Ciertamente y a pesar de que muchas otras nociones científicas se alzarán, tales como la hermenéutica con Dilthey³⁰ o la teoría crítica

28 Análisis sobre cuestiones biológicas también se encuentran, por ejemplo, en L. Rodríguez Duplá: «Las ideas biológicas de Max Scheler», *Daimon*, núm. 57, 2012, pp. 97-115.

29 A. Comte: *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1980.

30 W. Dilthey: *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

con Adorno³¹ y Horkheimer³², la corriente positivista ha sido de las que más resonancia ha tenido, conservando su espíritu incluso hoy en día. Y es que buena parte de la ciencia, ignorando su parcialidad originaria, sigue manifestando su carácter instrumental, considerando manipulable a todo lo natural y así también al ser humano. De manera que los excesos de la racionalidad técnica nos hacen olvidar que «el ser humano es un ser esencial y existencialmente biográfico, un ser que va construyendo narrativamente su historia, su personalidad»³³. De nuevo, parece que la gran mayoría de los estudios neurocientíficos y neurofilosóficos insisten en ello, en una noción de ciencia basada en la objetividad de la ciencia más experimental a través de sus estudios más organicistas, de racionalidad biológica.

Frente a este reduccionismo-naturalista justificado bajo el paraguas de la ciencia experimental con estudios puramente biológicos, otras muchas son las investigaciones que hablan de la necesidad de establecer un diálogo interdisciplinar que haga posible la conexión entre estos métodos científicos y aquellos otros más afines a la racionalidad cultural³⁴. Se trataría de recuperar otros aspectos de la ciencia y otras maneras de entenderla, que fueran capaces de superar aquella unilateralización de la razón y aquel universalismo que empezó a fraguarse siglos atrás. Es aquí donde la racionalidad cultural tendrá posibilidades frente a la pura racionalidad biológica.

El eje de la cultura, de la racionalidad cultural, fue uno de los aspectos que, por ejemplo, hizo posible la propuesta del *giro epistemológico* de la filosofía para la paz de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz. Con este giro, Martínez Guzmán³⁵ nos propone los siguientes vuelcos en la racionalidad a la hora de hacer ciencia y de pensar en ella:

31 T. W. Adorno: *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1969.

32 M. Horkheimer: *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.

33 J. M. Giménez Amaya y S. Sánchez-Migallón: *De la Neurociencia a la Neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica*, Pamplona, Eunsa, 2010.

34 A. Cortina: *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Madrid, Tecnos, 2011; y *Ibid.*

35 V. Martínez Guzmán: *Filosofía para hacer las paces*, Op. Cit., pp. 114-116; I. Comins Mingol, S. París Albert y V. Martínez Guzmán: «Epistemología e Investigación para la Paz», en: L. Salvador Benítez (ed.): *Ética y epistemología. Ser y hacer en la generación del conocimiento*. México, Ediciones Hombre y Mundo, 2010, pp. 103-123; y I. Comins Mingol y S. París Albert: «Epistemologías para el humanismo desde la filosofía para la paz», en: I. Comins Mingol y S. París Albert (eds.): *Epistemologías para el Humanismo*, Castellón, Servicio de Publicaciones de la Universitat Jaume I, 2012, pp. 5-11.

Propuestas del giro epistemológico³⁶

- 1) Intersubjetividad en lugar de objetividad.
- 2) Perspectiva del participante en lugar de perspectiva del observador.
- 3) Conocimiento como relación entre sujetos en lugar de conocimiento como relación entre sujeto y objeto.
- 4) Se trata de recuperar la dicotomía entre hechos y valores. Cualquier descripción de hechos ya se hace desde lo que se considera digno de valorar, desde el marco de una teoría, un paradigma o una cosmovisión.
- 5) Ya no sirve una epistemología basada en lo que se entiende como hechos puros, sino que se resalta la epistemología comprometida con los valores.
- 6) Paradigma de la comunicación en lugar de paradigma de la conciencia.
- 7) Recuperación de los sentimientos, de las emociones y de la ternura en lugar de la unilateralización de la razón.
- 8) ***Superación de la dicotomía entre naturaleza y cultura. Lo natural se entiende en el marco de las maneras que tenemos de hacer cultura.***
- 9) Recuperación de la perspectiva del género.

Como se puede observar en el punto ocho, el giro epistemológico da lugar a un cambio respecto a la dicotomía entre naturaleza y cultura, provocando su superación. Así, se hace patente la necesidad de fusionar los estudios naturales con los culturales; la racionalidad biológica con la racionalidad cultural. Según esta interpretación y a modo de ejemplo, no bastaría con estudios biológicos-organicistas de los conflictos al estilo de los que parecen encontrarse en el libro *The biology of human conflict* de Burrow de Trigant³⁷, sino que sería imprescindible su interpretación desde la cultura porque se puede decir, incluso, que las reacciones naturales ante los conflictos son fruto de los modos cómo hacemos cultura. De esta manera, en el otro extremo se encuentra el libro de Marc Ross³⁸ titulado *La cultura del conflicto*. Un libro clave para la metodología de transformación pacífica de los conflictos.

Por consiguiente, se propone una recuperación de la racionalidad cultural, sin obviar la racionalidad biológica, pero sí dándole un peso mayor a la primera. Una recuperación que nos permitirá hacer ciertas críticas a gran parte de las investigaciones neurocientíficas y neurofilosóficas, muy especialmente, debido a la unilateralización del método científico reduccionista-naturalista que parecen volver a utilizar.

B) *Racionalidad colaborativa y empática*. Así como da la sensación de que el método usado por las neurociencias es aquel que se quiere subrayar desde un paradigma científico concreto, también parece suceder lo mismo respecto a la respuesta cooperativa y empática que resulta de los experimentos sobre la oxitocina citados anteriormente. En dichos experimentos se concluye, por encima de todo, que a mayores niveles de oxitocina en el organismo habrá un incremento de acciones cooperativas y empáticas y, por consiguiente, se puede pensar en los efectos beneficiosos que sus usos tendrán para la transformación pacífica de los

36 Se citan sólo aquellos puntos del giro epistemológico que tienen mayor conexión con la temática de este trabajo.

37 B. de Trigant: *The biology of human conflict*, New York, McMillan Company, 1937.

38 M. Ross: *La cultura del conflicto*, Barcelona, Paidós, 1995.

conflictos, por ejemplo. Pero, ¿podemos deducir que las respuestas cooperativas y empáticas serán las más acertadas para la regulación positiva de los conflictos en todas las culturas, o sólo, al menos, en aquella desde la cual se hacen estas investigaciones? Y aún en el caso de ser afirmativa la respuesta a esta pregunta, ¿podemos inferir que la cooperación será interpretada de igual manera en todas las culturas, o sólo, al menos, en aquella desde la cual se hacen estos estudios? Los análisis neurofilosóficos hechos desde la racionalidad biológica parecen dar la sensación de que los resultados tienen un carácter universal, o al menos eso es lo que a mí me sugieren, mientras que la racionalidad cultural nos permite introducir estos otros matices. Desde luego, no se está diciendo que no habrá proceso fisiológico alguno fruto de la variación de los niveles de oxitocina en el organismo, sino que lo que hay que hacer es poner en tela de juicio que la plasmación de esas variaciones en las actitudes, acciones y emociones sea un algo universal. Aun habiendo esas variaciones, cómo las vayamos a plasmar finalmente en las acciones reales dependerá también de nuestra cultura. Aquí de nuevo la racionalidad cultural. Incluso más, podría darse el caso de que determinadas culturas no dieran ningún valor a esta clase de indagaciones, pues podrían partir de otras nociones de ciencia muy diferentes. De nuevo me parece interesante recuperar la afirmación que se ha incluido ya anteriormente, según la cual lo natural depende de las maneras en las que hacemos cultura. Cabe decir que esa afirmación está muy en la línea de los trabajos de Lederach³⁹, uno de los máximos representantes de los estudios de los conflictos.

C) *Racionalidad libre y responsable*. La racionalidad cultural nos permite preguntarnos también sobre nuestra libertad y responsabilidad al actuar como sujetos farmacológicamente controlados, tal y como podría suceder con la administración de la hormona de la oxitocina, o de cualquier otra sustancia en las *Mind Wars*. Gazzaniga ha sido uno de los autores más críticos en este aspecto. Como ya se ha dicho más arriba en su reciente libro *¿Quién manda aquí? El libre albedrío y la ciencia del cerebro*⁴⁰, disminuye el peso del determinismo biológico en favor de la responsabilidad sobre nuestras acciones. También, en libros anteriores se había planteado esta pregunta, que hace evidente en *El cerebro ético* de la siguiente manera: «¿El acusado cometió aquel crimen horrible libremente y por elección, o fue algo inevitable a causa de la naturaleza de su cerebro y sus experiencias pasadas?»⁴¹

En resumen, lo que se sugiere es no negar la racionalidad biológica ni la cultural, sino más bien tener en cuenta a ambas, aunque otorgándole, en mi opinión, un peso mayor a la segunda. En este sentido, surge un gran desafío para las neurociencias y la neurofilosofía, que consistirá en tomar en consideración a la racionalidad cultural en sus estudios en una mayor medida, de manera que se produzca el diálogo interdisciplinar y la superación de la dicotomía entre naturaleza y cultura que se ha venido comentando en las páginas anteriores.

39 J. P. Lederach: *Preparing for Peace. Conflict Transformation Across Cultures*, Op. Cit.; y J. P. Lederach: *Transformació de conflictes: Petit manual d'ús*, Op. Cit.

40 M. S. Gazzaniga: Op. Cit.

41 M. S. Gazzaniga: *El cerebro ético*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 100.

II. Racionalidad violenta o racionalidad pacífica

Se propone ahora la revisión de otro de los dualismos propios de la racionalidad: el de *racionalidad violenta* o *racionalidad pacífica*. Cabe decir que se escoge éste para ser tratado en estas páginas, y no otros, por varios motivos. El primero de ellos porque, como ya se ha venido diciendo anteriormente, los presupuestos teóricos de la filosofía para la paz de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I son los que, muy especialmente, se están usando para justificar las ideas que se vienen comentando en estas páginas, en su gran mayoría ejemplificadas con casos de conflictos bajo el paraguas de la metodología de la transformación pacífica. El segundo de ellos porque se toma en consideración la relación entre este dualismo y el comentado en la sección anterior, ya que según si partimos de una concepción de racionalidad biológica o de racionalidad cultural, también variará nuestra interpretación sobre la racionalidad violenta o pacífica. Sin olvidar los desafíos que estas diferentes interpretaciones puedan suponer para las investigaciones de la neurofilosofía.

Empecemos primero viendo a qué se refieren cada una de estas racionalidades. La *racionalidad violenta* será aquella racionalidad que presta su atención a la violencia, como si se tratara de la única respuesta posible, o al menos de la mejor, que las personas tenemos para afrontar las situaciones conflictivas que nos va presentando la vida. Será esa racionalidad que pone el énfasis en la violencia, lo cual le lleva incluso a entender la paz en contraposición a ella. Parece que la misma *Peace Research* comenzó su andadura con estudios de carácter más violentológicos que prestaban mayor atención, por ejemplo, a los tipos de violencia⁴², a su carácter inherente, a la paz negativa⁴³ y a la resolución de los conflictos⁴⁴. Incluso, hoy

42 Johan Galtung distinguió en sus trabajos los tres tipos de violencias que han ido guiando la investigación para la paz: la violencia directa, la violencia estructural y la violencia cultural. La *violencia directa* es esa violencia que sucede en un momento determinado y que provoca la muerte inmediata de la víctima, como puede ser el caso de un homicidio. La *violencia estructural* es la que se encuentra arraigada en las estructuras y, por consiguiente, no tiene el mismo carácter de inmediatez que la violencia directa, sino que sus efectos se aprecian a más largo plazo. Un ejemplo de esta violencia será la que se produce a causa de las desigualdades económicas fruto de injusticias sociales provocadas por la existencia de países enriquecidos y empobrecidos. La *violencia cultural* es esa violencia simbólica propia de cada cultura. Por ejemplo, cuando una canción, un gesto o un símbolo sirven para justificar de alguna manera que tengan lugar la violencia directa y/o la estructural (Cf. J. Galtung: *Peace by peaceful means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, London, Sage Publications, 1996; y J. Galtung: *Tras la violencia, 3R. Reconstrucción, reconciliación, resolución: afrontando los efectos visibles*, Bilbao, Guernica Gogoratuz, 1998).

43 Johan Galtung también diferenció en sus trabajos tres maneras de pensar la paz: La paz negativa, la paz positiva y la cultura para la paz. La *paz negativa* tiene lugar cuando interpretamos la paz como aquello que «no es en sí misma», es decir, «la paz como ausencia de violencia». La *paz positiva* tiene lugar al definir la paz por lo que la paz «sí que es en sí misma», es decir, cuando pensamos en ella como «esa situación en la que se da una satisfacción de las necesidades humanas básicas, de modo que se actúa en favor del desarrollo y de las situaciones de justicia». La *cultura para la paz* es «la cultura comprometida con la paz positiva y en la que se trabaja con esfuerzo por la transformación pacífica del sufrimiento humano y de la naturaleza». Cabe decir que la paz negativa se relaciona con la violencia directa, la paz positiva con la violencia estructural y la cultura para la paz con la violencia cultural (Cf. J. Galtung: *Peace by peaceful means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, Op. Cit.: y Ibid.).

44 La *resolución de conflictos* es la primera terminología que surge en los años 50 para referirse a los estudios de los conflictos. Según ella, las situaciones conflictivas debían entenderse como sinónimos de violencia, causantes de destrucciones materiales y físicas. De ahí su necesidad de finalizar con todos los conflictos *a toda costa*.

en día siguen teniendo lugar publicaciones en esta línea, como la recientemente divulgada por David P. Barash, *Payback. Why we retaliate, redirect aggression and take revenge*⁴⁵. Por el contrario, la *racionalidad pacífica* será aquella racionalidad que centra su atención en la paz; en las competencias que los seres humanos tenemos para actuar con paz; en nuestras capacidades para construir culturas para la paz, así como para trabajar por su mantenimiento esforzándonos por la transformación del sufrimiento humano y de la naturaleza por medios pacíficos.

La *Peace Research* también comprendió muy pronto que debía dar un giro más pazo-lógico a sus trabajos y, a pesar de que sus inicios fueron más violentológicos, muy pronto surgieron a la luz publicaciones e investigaciones de racionalidad pacífica. En este caso, empezó a destacar la paz positiva y la cultura de paz, las críticas a la visión inherente de la violencia y la transformación pacífica de los conflictos⁴⁶, entre otros. En esta línea, se encuentran trabajos como *Peace. An idea whose time has come* de Anatol Rapoport⁴⁷, *The anthropology of peace and nonviolence* de Leslie E. Sponsel y Thomas Gregor⁴⁸, *A natural history of peace* de Thomas Gregor⁴⁹, *La paz imperfecta* de Francisco Muñoz⁵⁰, *Filosofía para hacer la paces* de Vicent Martínez Guzmán⁵¹ y *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*⁵² del mismo autor, *Beyond war: the human potential for peace* de Fry Douglas⁵³, *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones* de Steven Pinker⁵⁴ y *The Glorious art of Peace. From the Iliad to Iraq* de John Gittings⁵⁵.

La percepción sobre la racionalidad violenta y la racionalidad pacífica, también, puede variar según la perspectiva desde la cual nos aproximemos a ella: *si lo hacemos desde la racionalidad biológica o desde la racionalidad cultural*. En el caso de priorizar la racionalidad biológica, se entenderá que bien las actitudes violentas bien las pacíficas son inherentes al ser humano. Como ya se ha mencionado en los párrafos anteriores, la *Peace Research* ha

Es decir, si el conflicto es igual a violencia, habrá que buscar una salida inmediata al mismo. Esta parece que es la interpretación predominante de la resolución de conflictos (Cf. J. P. Lederach: *Preparing for Peace. Conflict Transformation Across Cultures*, Op. Cit.; y J. P. Lederach: *Transformació de conflictes: Petit manual d'ús*, Op. Cit.). Sin embargo, más tarde irán surgiendo otras terminologías que proponen alternativas más positivas a la hora de interpretar los conflictos, como la de la transformación pacífica que ya se ha comentado en una nota al pie anteriormente.

45 D. P. Barash: *Payback. Why we retaliate, redirect aggression and take revenge*, USA, Oxford University Press, 2011.

46 Cabe recordar que la *transformación pacífica de los conflictos* no entiende que los conflictos deban ser necesariamente abordados con violencia, sino que pueden serlo pacíficamente. Así que deja entrever una visión más positiva de los mismos.

47 A. Rapoport: *Peace. An idea whose time has come*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.

48 L. E. Sponsel y Th. Gregor: *The anthropology of peace and nonviolence*, Boulder/London, Lynne Rienner, 1994.

49 T. Gregor: *A natural history of peace*, Nashville and London, Vanderbilt University Press, 1996.

50 F. Muñoz: *La paz imperfecta*, Granada, Universidad de Granada, 2000.

51 V. Martínez Guzmán: *Filosofía para hacer la paces*, Op. Cit.

52 V. Martínez Guzmán: *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Op. Cit.

53 F. Douglas: *Beyond war: the human potential for peace*, New York, Oxford University Press, 2007.

54 S. Pinker: *Los ángeles que llevamos dentro. El declive de la violencia y sus implicaciones*, Barcelona, Paidós, 2012.

55 J. Gittings: *The Glorious art of Peace. From the Iliad to Iraq*, New York, Oxford University Press, 2012.

centrado buena parte de sus estudios al debate de si somos violentos o no por naturaleza. Así, en sus inicios parecía afirmar que sí lo éramos, razón por la cual se daba a entender, por ejemplo, que sólo podíamos resolver los conflictos violentamente. No obstante, como se ha ido mencionando, estas investigaciones fueron avanzando hacia otros derroteros, hasta llegar a la formulación del famoso *Manifiesto de Sevilla sobre la Violencia*⁵⁶ que, mientras que niega rotundamente el carácter biológico de la violencia, destaca los modos en los que se nos construye socialmente. Y es que la aproximación es muy diferente si priorizamos la racionalidad cultural porque, en este caso, la racionalidad violenta y la racionalidad pacífica dejan de depender en términos absolutos de nuestra biología y se entienden, más bien, como una consecuencia de a lo que se nos ha acostumbrado; de las formas en las que socialmente se nos ha construido.

Decíamos más arriba que estas cuestiones pueden ser desafíos interesantes para las neurociencias y para la neurofilosofía, cuyas reflexiones pueden muy bien nutrir los trabajos relativos a la investigación para la paz y a la transformación pacífica de los conflictos. La neurofilosofía permite recuperar ese lado de lo biológico que últimamente hemos obviado en demasía en la *Peace Research*, aunque ahora ya no preguntándonos sólo qué parte de responsabilidad tiene nuestra biología sobre nuestras acciones más violentas a la hora de regular los conflictos, sino también sobre nuestras acciones más pacíficas. Venimos diciendo que hay una racionalidad violenta y otra pacífica, así que desde los estudios más reduccionistas-naturalistas de la neurofilosofía se podrán hacer aportaciones para ambas. Ahora bien y como ya se ha dicho, estos análisis deberían ponerse en conexión con la racionalidad cultural, incluso priorizando a esta última, porque también lo natural depende de las maneras en las que hacemos cultura. Esta es la razón por la que en el apartado anterior se decía que también las reacciones naturales ante los conflictos dependerán de la cultura, no siendo así suficientes las investigaciones puramente fisiológicas, sino teniéndose que complementar con aquellas otras de carácter cultural.

III. Racionalidad pura o racionalidad emocional

Otro dualismo que se quiere abordar en este trabajo es el que hace referencia a la *racionalidad pura o racionalidad emocional* que, además, se toma en consideración por los mismos motivos comentados en el dualismo anterior: por su vinculación tanto con los presupuestos de la filosofía para la paz como con el dualismo entre la racionalidad biológica o la racionalidad cultural.

La historia parece que ha prestado una mayor atención a la racionalidad pura que no a la racionalidad emocional, de tal manera que, durante mucho tiempo, ha dado la sensación de que la parte emocional de nuestra racionalidad debía guardarse para lo más íntimo de nuestras relaciones interpersonales, mientras que la Razón ocupaba un lugar privilegiado en la esfera pública. Bajo esta interpretación, y como ya se ha dicho más arriba, se configuró una noción de ciencia positiva que ha perdurado en el pasar de los tiempos, como si de la única

56 D. Adams: «El Manifiesto de Sevilla sobre la Violencia», en: D. Hicks (ed.): *Educación para la paz. Cuestiones, principios y prácticas en el aula*, Madrid, Morata, 1992, pp. 293-295.

concepción posible se tratara⁵⁷. Incluso, podía parecer que la dualidad entre la racionalidad pura y la racionalidad emocional se construía siguiendo el mismo pensamiento que un día llevó a pensar la dualidad entre lo femenino y masculino. De modo que si lo femenino (las mujeres) se construía para estar reservado al ámbito de lo privado (al igual que la racionalidad emocional), lo masculino (los hombres) lo era para el ámbito de lo público (al igual que la racionalidad pura). Así, se establecía un paralelismo que permitiría referirse tanto a la racionalidad pura como a la emocional a partir de la metáfora: *lo emocional es igual a lo femenino y lo racional igual a lo masculino*. La investigación sobre la creación de metáforas, que se dan en nuestro cerebro y que influyen directamente en las formas en las que pensamos y nos referimos a las cosas, es ampliamente desarrollada por Lakoff y Johnson⁵⁸ en su libro *Metáforas de la vida cotidiana*.

Diremos que la *racionalidad pura* es aquella que funciona ensalzando la Razón; aquella que promueve una unilateralización de la razón sin tener en cuenta emociones ni valoración alguna. En cambio, la *racionalidad emocional* se interpreta vinculada a los sentimientos, a los valores... Es cierto, como se ha dicho en el párrafo anterior, que la historia se ha encargado de prestar una mayor atención a la racionalidad pura. En cambio, hoy en día se dan cada vez más movimientos filosóficos que tratan de recuperar la parte emocional de nuestra racionalidad. En esta línea, por ejemplo, se encuentra la filosofía para la paz, de la que se vienen dando pinceladas en estas páginas. Tanto es así que si se vuelve a echar la mirada sobre el giro epistemológico que la fundamenta, y que ya se ha comentado más arriba, se puede apreciar como el punto séptimo supone una revalorización de los sentimientos, de las emociones y de la ternura⁵⁹. Por lo tanto, tiene lugar una reivindicación de los sentimientos que la filosofía para la paz, además, hace tomando en consideración otros movimientos filosóficos, como la filosofía fenomenológica de Merleau-Ponty⁶⁰, que nos habla del papel y valor del cuerpo y que, por ejemplo, M^a Luz Pintos Peñaranda⁶¹ actualiza desde una perspectiva de género, así como la teoría del reconocimiento de Axel Honneth⁶², que propone el reconocimiento a la integridad física unido al sentimiento del amor como el primer tipo de reconocimiento necesario para la configuración de la integridad humana.

La mirada sobre la racionalidad pura o racionalidad emocional variará según si se hace desde la racionalidad biológica o la racionalidad cultural, tal y como también sucedía al hacer referencia a la racionalidad violenta o la racionalidad pacífica. Aquí, de nuevo, se pone el énfasis en la racionalidad cultural, y se considera que las decisiones racionales y emocionales dependerán, muy especialmente, de las influencias culturales que recibimos, aunque evidentemente no se pueda obviar el papel que la biología puede ejercer sobre ellas.

57 A. Comte: Op. Cit.

58 G. LaKoff y M. Johnson: *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 2005.

59 V. Martínez Guzmán: *Filosofía para hacer las paces*, Op. Cit., pp. 114-116; I. Comins Mingol, S. París Albert y V. Martínez Guzmán: «Epistemología e Investigación para la Paz», Op. Cit.; y I. Comins Mingol y S. París Albert: «Epistemologías para el humanismo desde la filosofía para la paz», Op. Cit.

60 M. Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975.

61 M^a L. Pintos Peñaranda: «Emociones. Empatía. Tolerancia. Análisis fenomenológico de la integración cuerpo-mente, naturaleza-cultura», *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 22/23, 2008, pp. 115-132.

62 A. Honneth: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997; A. Honneth: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Madrid, Katz, 2009; y A. Honneth: *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trota, 2011.

De esta manera, no se puede cuestionar que la biología influya en el hecho de que una persona sea más tendente a la alegría o a la tristeza. Sin embargo, parece que esta tendencia depende, esencialmente, de cómo nos acostumbramos a relacionarnos con las otras personas en nuestro contexto cultural, con nuestros amigos, en familia... Esta es la razón por la que nos atrevemos a afirmar que la expresión de nuestros sentimientos dependerá en gran medida de cómo nos hemos habituado a ello⁶³.

La revalorización de los sentimientos puede suponer un importante reto también para la neurofilosofía que, aunque desde un punto de vista más biológico, nos pueden ayudar a complementar nuestro estudio sobre la racionalidad emocional. Cortina⁶⁴ señala la necesidad de abordarlos desde las neurociencias y, así, se encuentra también en Gazzaniga, quien además parece tratarlos desde una perspectiva más intersubjetiva cuando afirma⁶⁵:

Realmente simulamos sus estados mentales al activar nuestros propios sistemas cerebrales emocionales del mismo modo en que suponemos que están activados los suyos. A través de estos sentimientos que experimentamos, comprendemos los sentimientos de los demás; les leemos la mente y el lenguaje corporal.

Conclusiones

Se aprovecha este apartado para exponer a modo de recapitulación las principales conclusiones alcanzadas en estas páginas:

1. En los últimos tiempos estamos asistiendo a un fuerte crecimiento de las investigaciones neurocientíficas y neurofilosóficas habiendo alcanzado durante el 2012 el *Año de la Neurociencia*.
2. La neurofilosofía parece que va de la mano de la racionalidad biológica que se sitúa como el contrapunto de la racionalidad cultural.
3. La racionalidad cultural se alza como un valor a tener en cuenta que, además, hace posible poner en tela de juicio el carácter reduccionista-naturalista de algunas de las investigaciones neurofilosóficas y, por ende, de la racionalidad biológica.
4. Las opiniones y comentarios del texto toman en consideración la primacía de la racionalidad cultural, aunque sin obviar a la racionalidad biológica. Además, se hacen a partir de los presupuestos de la filosofía para la paz de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I.
5. Un desafío de la neurofilosofía será el de complementar sus estudios propios con la racionalidad cultural, de manera que se produzca el diálogo interdisciplinar y la superación de la dicotomía entre naturaleza y cultura.
6. La racionalidad violenta ha tenido un peso importante en la historia, aunque cada vez se presta una mayor atención a la racionalidad pacífica. Ello supone retos para

63 S. París Albert: *Filosofía de los conflictos. Una teoría para su transformación pacífica*, Barcelona, Icaria, 2009.

64 A. Cortina: *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Op. Cit.

65 M. S. Gazzaniga: *El cerebro ético*, Op. Cit., p. 114.

las neurofilosofía en el sentido que podrá indagar las bases cerebrales universales de las conductas violentas y pacíficas si las hay.

7. La historia ha resaltado el papel de la racionalidad pura, aunque ahora se está produciendo una revalorización de la racionalidad emocional. Ello, también, implica retos para la neurofilosofía que podrá examinar las estructuras cerebrales de los sentimientos.