

# LA REALIDAD DE LAS DOS CULTURAS COMO BASE DEL MITO DEL RELATIVISMO CULTURAL (UN ENFOQUE BIOANTROPOLÓGICO)<sup>1</sup>

Carlos CASTRODEZA  
*Universidad Complutense*

*Resumen: El ser humano dispone de dos estrategias adaptativas globales, a saber, una vuelta al racionismo desde la racionalidad (al igual que, trivialmente, ciertos animales terrestres han vuelto —evolutivamente— a un medio acuático), y otra que depura la racionalidad existente del racionismo presente. Ninguna de las dos estrategias sería especialmente viable con respecto a la otra. Las propuestas de sus distintos representantes, tanto a un nivel filosófico como antropológico, reflejarían básicamente una labor propagandística para promover la propia estrategia como fundamental y acrecentar así, hasta cierto punto, la supervivencia personal, mediatizada por los genes (replicadores). Es más, la pretensión última de toda manifestación filosófico-científica se encaminaría a la consolidación de la dinámica adaptativa —por fórmulas meramente dialécticas— del medio donde se estima que se facilita la supervivencia del interesado, o de quienes lo manipulen.*

## Lo viviente y su medio de expresión

### *El inventario de lo viviente*

Una de las tareas principales del hombre es inventariar su medio. Quizá sea su único problema, hacerlo como es debido (como ya preconizara Lévi-Strauss mediante su magistral explicación del totemismo en determinadas culturas

---

<sup>1</sup> Este texto está basado en el cap IV de CASTRODEZA (1999a)

indoamericanas). Parte de este inventario es el de los seres vivos que existen en su mundo. Con Linneo, ya en el siglo XVIII, se llega a una taxonomía categorial jerarquizada que sirve de base a todas las posteriores (Reino, Clase, Orden, Familia, Género, Especie, y un incierto etc. con todas las categorías intermedias que se puedan pensar y con, actualmente, la categoría más omniabarcante, por encima del reino, que es el dominio). Es más, como dice el filósofo de la biología David Hull: «Si hay algo acerca de los seres vivos que siempre les ha resultado obvio a los biólogos, es que los mismos se organizan de un modo jerárquico»<sup>2</sup>. Hasta Darwin, se aplicaba al respecto un criterio aristotélico (criterio morfológico, subrayado por Linneo). El carácter (la forma) más general correspondería al nivel jerárquico más alto, y lo más particular al nivel más bajo que, en principio, sería la especie. Se sabía que se habría llegado a la especie porque, también, en principio, sólo individuos de la misma especie se pueden reproducir entre sí (criterio fisiológico, o natural, subrayado por Buffon, el gran *alter ego* de Linneo).

Desde Darwin, existe un árbol genealógico, más o menos actualizado —aunque todavía un tanto imperfecto—, de todos los seres vivos, explicable sobre una base evolucionista<sup>3</sup>. Además, en el contexto darwiniano se supone que cada nivel taxonómico se corresponde con una estrategia adaptativa particular. No en vano habría sido, fundamentalmente, por medio de la selección natural por la que se habría diversificado todo el conjunto de los seres vivos. Pero haya sido básicamente merced a la selección natural o no, el caso es que todo organismo se mantiene en su medio —en su nicho si se prefiere el término— gracias a una determinada estrategia adaptativa que le distingue de las estrategias de otros organismos. Esta idea ha supuesto que, desde Darwin, se haya tendido a hacer corresponder las formas taxonómicas a diversas adaptaciones<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> HULL (1988), pág. 397. Y esta disyuntiva no solamente les parece ser así a los biólogos, sino que podría muy bien ser una concepción común a todas las culturas, como se insiste que dedujo el justamente citado Lévi-strauss (véase también ATRAN, 1990).

<sup>3</sup> También con los *Naturphilosophen* (esos herederos de los filósofos herméticos), antes de Darwin, se contemplaba un árbol genealógico idealizado en su evolución a partir de un arquetipo asimismo ideal (animal o vegetal, según fuera el caso).

<sup>4</sup> Esto es lo que SOBER (1993, cap. VI: Systematics) denomina el criterio clasificatorio evolutivo que contrasta con una vuelta reciente al criterio aristotélico (clasificaciones fenéticas) y con la síntesis más actual de ambas aproximaciones que sería el criterio cladístico (la cuestión es altamente compleja porque cada criterio tiene sus defensores acérrimos, véase HULL, 1988).

Tradicionalmente, y formalmente (oficialmente) desde Linneo, lo viviente se dividía en su nivel más alto en dos reinos, el vegetal y el animal, que se corresponderían con las dos estrategias adaptativas más amplias de supervivencia: en líneas generales, o bien la estrategia que se instrumenta *in situ*, o bien la que se lleva a cabo mediante un comportamiento sustentado por un sistema nervioso. Hoy día, se ha consensuado la existencia de cinco reinos que representarían cinco estrategias adaptativas generales (reinos que estarían incluidos en el dominio eucarya). Pero las adaptaciones pueden ser «reversibles» (ley de Dollo), lo que además de tener consecuencias biológicamente interesantes, puede ser crucial para investigar las diferencias humanas en su aspecto más intrigante. Este aspecto incide en lo que se ha venido a denominar el problema de las dos culturas.

### *La «construcción» del medio*

La «ley» de Dollo, como se acaba de apuntar, manifiesta que un organismo nunca invierte exactamente su trayectoria evolutiva. El organismo dará evolutivamente «marcha atrás» en el caso de que un medio físico anterior en su filogenia vuelva a aparecer en su trayectoria filogenética presente, más o menos gradualmente. Esto sucederá bien por propia elección (el organismo, sobre todo si es animal, se puede trasladar a un entorno más apetecible y dicho traslado ser potenciado, intergeneracionalmente, por selección natural), bien por la evolución misma del medio, o por ambos factores. Esto ha sucedido, por ejemplo, con los cetáceos, y podría estar a medio camino de ocurrir, es un suponer, con los pinnípedos o los sirénidos (aunque por el carácter básicamente aleatorio del proceso evolutivo ninguna ocurrencia supuestamente previsible está garantizada en la práctica).

«Ser es ser percibido» sería la frase de batalla del empirista Berkeley. Y lo que ocurre es que cada organismo percibe el (su) medio a su manera<sup>5</sup>. Un ser humano asentado a orillas del Mediterráneo percibe el frío o el calor de un

---

<sup>5</sup> Es decir, estrictamente expresado, el organismo ni construye su medio ni es ajeno a la existencia del mismo (como si éste formara una realidad aparte). El medio sería, simplemente, una extensión (ampliación) del organismo. Esta visión, claro está, contrasta con el supuestamente realismo «ingenuo» de los científicos en general —y los biólogos en particular— así como con el relativismo radical de los escépticos de turno (ver CASTRODEZA, 1999a, op. cit., cap. I).

modo muy diferente a un esquimal. Un nórdico digiere el arroz mucho peor que un chino que tiene el intestino delgado más largo para facilitar la digestión más dificultosa de ese cereal de verano, comparado con el cereal de invierno que es el centeno, y que ha formado parte de la dieta tradicional del nórdico. Un andino respira sin dificultad en las cumbres que rodean al Aconcagua, no así un europeo, ni siquiera un alpino. Por no considerar ya, cuando las diferencias provienen de organismos que no pertenecen a la misma especie.

Por generalizar, acudiendo al magisterio del etólogo austríaco Konrad Lorenz: «Del mismo modo que es posible comparar los distintos mecanismos fisiológicos que permiten a los seres humanos percibir su entorno, también es posible comparar los mecanismos que permiten que las distintas especies animales perciban los hechos relevantes de su medio de acuerdo con sus necesidades. Estas distintas clases de aparatos perceptores de las múltiples especies que existen difieren, inevitablemente, en buena medida las unas de las otras. Y no solamente se dan diferencias de acuerdo con sus niveles específicos de desarrollo, y en sus respuestas individuales a los distintos aspectos de su medio, sino que las distintas especies tienen un «interés» totalmente diferente en ciertos aspectos de la realidad objetiva. La constancia en el color es muy importante para la abeja melífera, que precisa reconocer brotes vegetales concretos por su colorido invariable. Para el gato, por otra parte, que caza al anochecer, el color no tiene importancia; lo que sí requiere es una percepción exacta del movimiento. El búho tiene que ser capaz de localizar acústicamente de donde provienen los ruiditos de un ratón que se mueve entre la hojarasca, etc»<sup>6</sup>.

Como apostilla relevante, Lewontin, por su parte, incluiría esta relación medio-organismo incluso en una categorización ontológica distinta<sup>7</sup>. Este gran teórico de la genética de la evolución integra la fenomenología dialéctica marxista en las relaciones biológicas. Piensa que, entre medio y organismo, la metáfora subyacente no debe ir en la línea de una independencia entre una realidad

---

<sup>6</sup> LORENZ (1973), págs. 23-4. Véase también CHURCHLAND (1986), págs. 46-7. Para insistir, el medio en sí sería imperceptible, cada organismo con su propensión particular sesgaría la supuesta realidad de una manera típicamente «kantiana»; véase, asimismo, en este sentido, y desde una perspectiva psicológica, la interesante colección de artículos recogida por WATZLAWICK (1985, 2.ª ed.).

<sup>7</sup> LEWONTIN (1982). Esta categorización está en línea con la adoptada en este escrito, aunque la explicación subyacente sea distinta (véase, de nuevo, CASTRODEZA, 1999a, op. cit., cap. I).

exterior —el medio— y el organismo, y ni siquiera en una relación íntima entre éste y una parcela individualizada de esa realidad exterior, como propone Lorenz. Esta nueva analogía se debe fundamentar en una «interdependencia dialéctica» entre medio y organismo lo que implica una «interpenetración entre organismo y medio».

## Hacia una hermenéutica biologista de las dos culturas

### *La diversificación de la estrategia evolutiva humana*

Inciendo en el hombre, ¿qué se concluye que posiblemente ocurrió cuando el homínido evolucionaba a partir del prehomínido? Que existía una variabilidad genética para la simulación del comportamiento antes de realizarse la acción, que dadas las circunstancias se vió favorecida por la selección natural<sup>8</sup>. De todos modos, el repertorio comportamental alternativo, es decir, el despliegue instintivo en el ser humano es todavía muy amplio. Al mismo tiempo, no hay razón para suponer que la variabilidad genética instintiva, como alternativa general a la simuladora, haya desaparecido. Entra dentro de lo posible que si ciertos seres humanos perciben el medio como relativamente estable, el automatismo primigenio del comportamiento de los prehomínidos vuelva a tener una razón de ser biológica en el hombre, y la selección natural invierta el proceso siguiendo la retórica ley de Dollo. O sea, puede suceder, que deje de ser adaptativo el comportamiento simulatorio (propriamente racional) en contraste con el instintivo (automático).

¿Qué característica global favorecerá la selección natural en este último caso? Aquélla en que se desarrolle una visión instintiva (intuitiva) de la existencia, comparada con una visión racional (simuladora). Este contraste recuerda tanto la metáfora de las dos culturas que se puede decir, en una frase hecha que se justificará en seguida, que la selección natural favorecerá, en dicho caso, una visión de «letras» (visión humanística: *Geisteswissenschaften*) en detrimento de una visión de «ciencias» (visión científica: *Naturwissenschaften*). En esta línea está también la dicotomía que establece, por ejemplo, von Wright cuando afirma que en «la historia de las ideas cabe distinguir dos tradiciones importantes, que

---

<sup>8</sup> Véase CASTRODEZA (1999a, op. cit., cap.2).

difieren en el planteamiento de las condiciones a satisfacer por una explicación científicamente respetable»<sup>9</sup>: la tradición *aristotélica* (en lo que respecta a la exaltación de la teleología) y la tradición *galileana* (en lo que atañe a la consolidación del mecanicismo). En efecto, von Wright matiza admirablemente esta distinción, clave en nuestro escrito, cuando, por añadidura, asegura que para «Hegel, como para Aristóteles, la idea de ley es primordialmente la de una conexión intrínseca que ha de ser aprehendida por comprensión reflexiva, no la de una generalización inductiva establecida por observación y experimentación. Para ambos, filósofos, la explicación consiste en procurar que los fenómenos sean inteligibles teleológicamente, más bien que determinar su predecibilidad a partir del conocimiento de sus causas eficientes. A la luz de su afinidad y parentesco con Hegel, la metodología antipositivista del siglo XIX en su conjunto puede remitirse a una venerable tradición aristotélica, desplazada durante los tres últimos siglos por un nuevo espíritu en filosofía de la ciencia cuyo paladín más caracterizado fue Galileo»<sup>10</sup>.

Seguramente, no es casualidad que entre un nutrido campo de filósofos, y de artistas, durante toda la historia (y haciendo caso omiso, para realzar el argumento, de los anacronismos implicados), exista un rechazo de la razón mecanicista como fuente última de conocimiento<sup>11</sup>. Estos congéneres son los denominados irracionalistas (por ejemplo, por Barrett) que, en este sentido, son intuitivistas, o también intuicionistas, es decir, prefieren guiarse por la intuición<sup>12</sup>, en vez de por la razón, en sus inquietudes epistemológicas. En nuestra época, este rechazo se tipifica en la razón científica (mecanicista en su raíz modernista). Por ejemplo, para Martin Heidegger, pensador intuicionista por excelencia, la ciencia no sería más que una metafísica de la voluntad de poder sobre el hombre y la naturaleza que se cumplimenta hasta el límite, de

<sup>9</sup> Von WRIGHT (1971), pág. 18.

<sup>10</sup> Ibid., pág. 27 (notas omitidas).

<sup>11</sup> Véase la excelente obra de BARRETT (1962), así como la posterior de RABADE (1994), como base documental a propósito (con respecto a los «filósofos»), aunque sus interpretaciones no tengan la base naturalista que aquí se sostiene.

<sup>12</sup> El término intuición tiene acepciones técnicas muy diversas. Quizá las más usuales se deriven, por ejemplo, del intuicionismo matemático de Brouwer o de la intuición en el sentido de la intuición global de una idea (idea de un triángulo, por ejemplo) que es como la viene a emplear ORTEGA (1929, lección VI). Aquí la referencia es a las ideas que vienen a la mente sin que se adivine su origen, acepción que es, por ejemplo, la que adoptan Dennett o Monod en sus escritos citados más adelante, como se comprobará enseguida.

la manera más inhumana y destructiva posible. Además, según el pensador alemán, en la ciencia no se piensa, en el auténtico sentido profundo ontológico del término, puesto que la ciencia se preocupa únicamente de aquellos problemas ónticos cuya solución siempre se sabe por adelantado, por los procedimientos de una técnica racional-calculadora<sup>13</sup>. Y al revés, la razón mecanicista infravalora toda actividad pertinente a la intuición, especialmente en lo que se refiere a la expresión artística. Por ejemplo, el conocido experto en inteligencia artificial y «campeón» de la razón mecanicista, Marvin Minsky, declara: «Creo que la razón por la que a la gente le gusta la música es porque así puede *reprimir* el pensamiento... en vez de producirlo»<sup>14</sup>. En la misma línea, el también conocido experto en robótica, Hans Moravec, sentencia: «Otras cosas como el arte, de las que me habla a veces la gente, no me parecen a mí muy profundas en cuanto que son simples modos de autoestimulación»<sup>15</sup>.

Y esta especie de «vuelta atrás» hacia el instinto (institucionalización de la intuición), por la ley de Dollo, se haría a partir de las características humanas más o menos definitorias. Como arguye el supuestamente positivista Martin Gardner<sup>16</sup>, confesando su admiración por el intuicionista Unamuno y su *Sentido Trágico de la Vida*: «Que el salto de la fe nace de una esperanza y un ansia apasionada o, lo que es lo mismo, de una desesperación y un miedo intensísimo, es algo que la mayoría de los fideístas admiten fácilmente, entre ellos los fideístas que admiro y yo mismo. La fe es una expresión del sentimiento y de la emoción, no de la razón. Pero podríais decir, ¿no es esto rebajar la fe? No. Es la emoción más que la razón, o por lo menos tanto como ésta, lo que distingue al hombre de las bestias. «He visto más veces un gato razonando», escribe Unamuno ... «que riendo o llorando». Sí, y yo he visto cómo mi ordenador personal razona más a menudo que ríe o llora»<sup>17</sup>. Ya es prueba casi irrefutable de intuicionismo mantener que el hombre, en esencia, no es un

---

<sup>13</sup> HEIDEGGER (1977).

<sup>14</sup> Citado en HORGAN (1996), pág. 239. Un fenómeno reciente en esta «guerra» de desprestigio mutuo entre las dos culturas lo constituye el sesudo artículo-broma del físico americano ALAND D. SOKAL (1996) —que luego amplía en un libro serio (1997) escrito con Jean Bricmont— donde ridiculiza todo el pensamiento denominado posmodernista.

<sup>15</sup> HORGAN (op. cit.), pág. 315.

<sup>16</sup> Que es quien preparó el libro de uno de los padres del positivismo lógico, —R. CARNAP (1966.)— y se ocupó durante muchos años de la sección de «Juegos matemáticos» del *Scientific American*.

<sup>17</sup> GARDNER (1993), pág. 230.

ordenador. Para un racionalista científico sin fisuras, las emociones humanas no serían más que expresiones de placer o dolor, perfectamente homologables a las animales en general, con las matizaciones que produce la razón. Por añadidura, anteponer como específicamente humana la emoción a la razón sería el principio de ese «paso atrás» de un hombre racionalista a un hombre instintivista.

Como se sabe, y se viene constatando, estas dos culturas, como estrategias de supervivencia estarían, y están, en una situación recíprocamente conflictiva. Proclaman dos maneras de reaccionar frente al medio muy diferentes. En consecuencia, las prioridades de actuación respectivas también son muy distintas y surge el conflicto, como los documentos, ya más explícitos, que se presentan a continuación —por otra parte típicos— demostrarían sobradamente. Asimismo, es importante que quede claro que estas características biológicas globalizantes, la intuición y la simulación, por muy complejas que sean, se manifiestan estadísticamente como cualesquiera otras, es decir, según la curva de Gauss de rigor, de manera que la mayor parte de los seres humanos estaríamos, en principio, en una situación intermedia entre los extremos que ejemplifican la tesitura de que se trata (o, al menos, en una situación modal, en el sentido de que la curva estuviera sesgada —«skewed»— hacia la intuición o hacia la razón consciente). Pero antes es preciso matizar algo más el concepto de intuición, así como su sinónimo —en el presente contexto— de irracionalidad (Instinto).

### *La intuición como problema*

La intuición, en general, sería como un sexto sentido que iluminara el camino a seguir y fuera, para los que la apoyan, mucho más fiable que la razón. En las palabras del filósofo de la mente Daniel Dennett: «Siempre que decimos que hemos resuelto un problema «por intuición», lo que realmente estamos diciendo es que *no sabemos cómo* lo hemos resuelto. La mejor manera de simular la «intuición» en un ordenador es simplemente negando al programa del ordenador cualquier acceso a sus propios mecanismos internos. Cuando el aparato resuelve un problema en esas condiciones y se le pregunta cómo ha resuelto el problema, debe responder: «no lo sé; la solución me vino por intuición»<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> DENNETT (1995), pág. 442.



Mario Bunge en su admirable librito *Intuición y razón*<sup>19</sup>, adopta la misma postura de Dennett, que es —como se ha apuntado— la que se utiliza en este escrito. Bunge aclara, afinando: «En algunos casos «intuición» designa la facultad prerracional (intuición sensible); en otros una aptitud suprarracional (intuición pura, intuición de esencias, intuición mística); en otros, por fin, una variedad de la razón (intuición intelectual). Los filósofos y los científicos no concuerdan generalmente en cuanto al significado de «intuición». Para los filósofos la intuición sin calificativos, es casi siempre una facultad de la mente humana que difiere, tanto de la sensibilidad, como de la razón [énfasis añadido] y constituye un modo de conocimiento autónomo, a saber, una aprehensión súbita, total y exacta»<sup>20</sup>.

Mientras que los «científicos, por el contrario, se ocupan fundamentalmente del conocimiento inferido, que es mediato, parcial, inexacto y arduamente elaborado. No se inclinan a creer en la aprehensión inmediata de ideas preexistentes ni en la evidencia súbita y segura, sino en construcciones más o menos rápidas y en inferencias veloces y fragmentarias»<sup>21</sup>. Se constata que razón e intuición en el sentido bungiano son las que aquí también se dicotomizan, aunque la interpretación biológica directa sea original de este estudio. En una segunda parte de su libro, Bunge estudia el intuicionismo matemático que no tiene en principio nada que ver con el intuicionismo filosófico, al menos de un modo directo.

### *Lo irracional como solución*

Una obra básica de la hermeneútica actual, en el tema que nos ocupa, es el libro de William Barrett *El Hombre Irracional*. Barrett, en un estudio fascinante, sobre los orígenes y desarrollo del existencialismo, suministra consideraciones importantes para la defensa de la tesis de este ensayo que es necesario citar *in extenso*. La división que hace Barrett es entre hombres positivistas

---

<sup>19</sup> BUNGE (1986).

<sup>20</sup> Ibid. pág. 11.

<sup>21</sup> Ibid. BUNGE, defensor de la razón científica con respecto a la intuición filosófica, considera como especialmente denostables, de más a menos, los modelos intuicionistas marcados por la «Wesensschau» de E. Husserl, la «Verstehen» de W. Dilthey y la «intuición metafísica» de H. Bergson (véase, sección I.2: *El Intuicionismo Contemporáneo*).

(racionalistas) y existencialistas (irracionalistas), y así como Bunge «se pone del lado» de los primeros, Barrett lo hace de los segundos. Obsérvese como realiza Barrett la distinción: «Debemos señalar que en la filosofía anglonorteamericana predomina un método de pensamiento completamente distinto y extraño al existencialismo, denominado filosofía analítica, positivismo social, o a veces simplemente «filosofía científica». No cabe duda de que el positivismo posee también títulos para aspirar al papel de filosofía de esta época. Asigna la función de hecho fundamental a lo que efectivamente es el hecho central que distingue a nuestra civilización de todas las demás: nos referimos a la ciencia. Pero de este hecho, el positivista deduce que la ciencia es el patrón definitivo de la vida humana, lo que nunca fue y, psicológicamente, nunca podrá ser. El positivista es una extraña criatura que habita la minúscula isla de luz formada por lo que a él le parece «significativo», desde el punto de vista científico, al paso, que toda el área que lo circunda, en la que los hombres comunes viven cotidianamente y tienen tratos con otros hombres, queda relegada a las sombras exteriores de lo que «carece de sentido». El positivismo se ha limitado a aceptar el ser escindido del hombre moderno y ha construido una filosofía para cargar las tintas. Con éxito o sin él, el existencialismo ha intentado, por el contrario, agrupar todos los elementos de la realidad humana en una imagen total del hombre. El hombre positivista y el hombre existencialista son sin duda retoños de la misma época que los engendró; pero, un poco como Caín y Abel, los hermanos están irrevocablemente divididos por el temperamento y por la elección inicial que hicieron de su propio ser»<sup>22</sup>.

¿Y dónde estaría el origen de esa dicotomía? Barrett es contundente: «En Platón la conciencia racional como tal se convierte, por primera vez en la historia humana, en función psíquica diferenciada... La portentosa importancia de esta aparición de la razón puede ser estimada si comparamos a Grecia con las civilizaciones de la India y de China, de desarrollo semejante. En estas últimas los sabios florecieron en una época próxima a los presocráticos griegos; pero ni en India ni en China se aisló y distinguió claramente a la razón —es decir, se la diferenció— del resto del ser psíquico del hombre, de su sentimiento y su intuición. El hombre oriental se mantiene en un plano de intuición, no de razón. Algunos grandes sabios como Buda y Lao-tsé se elevan por encima de lo mítico, pero no se convierten en apóstoles de la razón. La eleva-

---

<sup>22</sup> BARRETT (1962), págs. 32-3.

ción de la razón a un plano perfectamente separado de las aguas primarias del inconsciente es una realización griega. Y de esa diferenciación, la civilización occidental toma posteriormente el carácter que la distingue de las civilizaciones de Oriente. La ciencia misma, un producto peculiarmente occidental, fue posible sólo por intermedio de esta diferenciación de la razón y de su exaltación a la jerarquía de supremo poder humano»<sup>23</sup>.

O sea que, en resumen, en «el mito de Platón aparece por primera vez esa escisión entre la razón y lo irracional que ha sido durante mucho tiempo la pesada carga de Occidente, hasta que el dualismo se hizo sentir del modo más violento en el seno de la cultura moderna»<sup>24</sup>. Incidentalmente, muchos otros autores establecen esta escisión en lo que denominan la tradición analítica (anglonorteamericana) y tradición continental (Europa sin el Reino Unido, refiriéndose especialmente a Alemania y Francia)<sup>25</sup>, escisión que, también generalmente, se remite, respectivamente, a las *Reglas* y al *Discurso del Método* cartesianos, en lo que se refiere a la tradición analítica o racional, y a las *Meditaciones* del autor barroco, en lo que respecta a la tradición continental o intuicionista<sup>26</sup>. Desde el punto de vista biológico que aquí se adopta, la escisión ha existido desde que el hombre es hombre, ahora bien, su manifestación histórica es, por supuesto, más patente en unas épocas que en otras. Seguidamente, se va a abundar en estas diferencias, de manera que la en cierto modo, quizá, atrevida explicación biológica ofrecida resulte lo suficientemente verosímil.

### ***El racionalismo de El Azar y la Necesidad***

Como bien se sabe, Monod sería, oficialmente al menos (que no en la práctica), un racionalista científico consumado. Su opinión del instintivismo está más que clara. Refiriéndose al conocido filósofo francés Henri Bergson, afirma que gracias a su estilo seductor así como «a una dialéctica metafórica desprovista de lógica más no de poesía»<sup>27</sup> su filosofía conoció un inmenso éxito.

<sup>23</sup> Ibid., págs. 94-5.

<sup>24</sup> Ibid. pág. 97.

<sup>25</sup> Véase CRITCHELEY y SCROEDER (comp., 1998), especialmente la presentación de Simon Critchley: «Introduction: what is Continental philosophy».

<sup>26</sup> TILES (1984).

<sup>27</sup> MONOD (1970), pág. 37.

Bergson consideraría, en palabras de Monod, que «la inteligencia racional es un instrumento de conocimiento especialmente adaptado para el dominio de la materia inerte, pero totalmente incapaz de aprehender los fenómenos de la vida. Sólo el instinto, consustancial al impulso vital, puede dar una intuición directa, global. Todo discurso analítico y racional sobre la vida está pues desprovisto de sentido... El alto desarrollo de la inteligencia racional en el *Homo sapiens*, ha llevado a un grave y lamentable empobrecimiento de sus poderes de intuición»<sup>28</sup>.

Monod replica de manera irónica e incisiva: «No intentaré discutir... esta filosofía. Encerrado en la lógica y pobre en intuiciones globales, me siento incapaz de hacerlo... La revuelta, consciente o no, contra lo racional, el respeto concedido al *id* a expensas del *ego* son signos de nuestro tiempo»<sup>29</sup>. ¿Y a qué se refiere el *id* freudiano? Precisamente, como bien se sabe, a la parte más «baja» de nuestra naturaleza, es decir, a la parte animal. Desde una perspectiva «cientifista», ¿a qué otra parte se podría referir? Para los instintivistas la referencia es, por el contrario, a algo inefable. Pero para los racionalistas científicos es una vuelta a la animalidad propiamente instintiva<sup>30</sup>. Esta constatación no debería provocar en un científico de *pro* puro la respuesta negativa que expresa Monod, y no porque las emociones entre los positivistas serían de «mala educación» cuando menos, sino porque se estaría tratando de dos estrategias de supervivencia (la intuicionista de Bergson y la racionalista de Monod) que, biológicamente, estarían a la par dadas sus «respectivas circunstancias». Desde el otro bando, como apropiadamente se enfatizará enseguida, la reacción es similar, pero de signo contrario, si bien algo más expresiva, como ya se ha cotejado en la versión de Barrett.

<sup>28</sup> Ibid. págs. 37-8. Esta crítica es análoga a la que en su día hiciera Pascal de la razón cartesiana.

<sup>29</sup> Ibid. pág. 38. Incidentalmente, STEVENSON y BYERLY (1995, pág. 32) ofrecen una lista, interesante por lo ilustrativa, de los estereotipos que se corresponden con las dos culturas y que se ajustan estrechamente a lo que aquí se estipula. Estereotipos que también aparecen en la famosa obra de PIRSIG (1974).

<sup>30</sup> ORTEGA (op. cit., pág. 97) expresa esta tesitura en los siguientes términos («adivínese» su perspectiva): «Todavía en la física la razón camina holgada, pero como dice admirablemente Bergson —bien que por motivos menos admirables— «fuera de la física es preciso hacer inspeccionar a la razón por el buen sentido». Esto que Bergson llama «buen sentido» es lo que yo he llamado muy formalmente «razón vital», una razón más amplia que la otra, para la cual son racionales no pocos objetos que frente a la vieja *raison* o razón conceptual o razón pura son, en efecto, irracionales».

Bunge, como racionalista, en gran medida falsacionista, adopta una postura similar a la de Monod, es decir: «El intuicionismo... es una tendencia regresiva en filosofía, por proclamar dogmáticamente la existencia e inclusive la superioridad de un modo de conocimiento inescrutable e incontrolable»<sup>31</sup>. Además es muy interesante destacar, para el contexto de este trabajo, que Bunge, en sus comentarios sobre Bergson (a quien considera junto a Edmund Husserl y William James, intuicionistas especialmente refinados e interesantes) singulariza la apreciación de Bergson de que la «intuición no es otra cosa que una forma altamente desarrollada del instinto»<sup>32</sup>.

### *El instintivismo en El Mito de Sísifo*

Como se viene arguyendo, por el otro bando, ese gran instintivista que fuera Albert Camus se «desahoga» así, típicamente, en su juicio del racionalismo científico: «He aquí también unos árboles cuya aspereza conozco, y un agua que saboreo. Estos perfumes de hierba y estrellas, la noche, ciertos crepúsculos en que el corazón se dilata: ¿cómo negaría este mundo cuya potencia y cuyas fuerzas experimento? Sin embargo, toda la ciencia de esta tierra no me dará nada que pueda asegurarme que este mundo es mío. Me lo describís y me enseñáis a clasificarlo. Me enumeráis sus leyes y en mi sed de saber consiento en que sean ciertas. Desmontáis su mecanismo y mi esperanza aumenta. En último término, me enseñáis que este universo prestigioso y abigarrado se reduce al átomo y que el átomo mismo se reduce al electrón. Todo esto está bien y espero que continuéis. Pero me habláis de un invisible sistema planetario en el que los electrones gravitan alrededor de un núcleo. Me explicáis este mundo con una imagen. Reconozco entonces que habéis ido a parar a la poesía: no conoceré nunca. ¿Tengo tiempo para indignarme por ello? Ya habéis cambiado de teoría. Así, esta ciencia que debía enseñármelo todo termina en la hipótesis, esta lucidez naufraga en la metáfora, esta incertidumbre se revuelve en obra de arte. ¿Qué necesidad tenía yo de tantos esfuerzos? Las líneas suaves de esas colinas y la mano del crepúsculo sobre este corazón agitado me enseñan mucho más. He vuelto a mi comienzo. Comprendo que si bien puedo, por medio de la ciencia, captar los fenómenos y enumerarlos, no puedo

<sup>31</sup> BUNGE (op. cit.), pág. 12

<sup>32</sup> Ibid. pág. 27.

aprehender el mundo mediante ella. Cuando haya seguido con el dedo todo su relieve no sabré más que ahora. Y vosotros me dais a elegir entre una descripción que es cierta, pero que no me enseña nada, y unas hipótesis que pretenden engañarme, pero que no son ciertas. Extraño a mi mismo y a este mundo, armado como toda ayuda con un pensamiento que se niega a sí mismo en cuanto afirma, ¿qué condición es ésta y en la cual no puedo conseguir la paz sino negándome a saber y vivir, en la que el deseo de conquista choca con muros que desafían sus asaltos? Querer es suscitar las paradojas. Todo está ordenado para que nazca esa paz emponzoñada que dan la indiferencia, el sueño del corazón o los renunciamientos mortales»<sup>33</sup>.

Los ejemplos esencialistas se podrían multiplicar eligiendo textos, sobre todo filosóficos, prácticamente al azar, por ceñirnos a una época reciente, de Droysen, Croce, Simmel, Windelband, Rickert, Husserl, Jaspers, Heidegger, Levinas, Sartre, de Beauvoir, Merleau-Ponty, Marcel, Benjamin, Adorno, Marcuse, Habermas, Dilthey, Gadamer, Ricoeur, Arendt, Castoriadis, Althusser, Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, Baudrillard, Unamuno, Ortega, Zubiri, Marías, París, Sabater, Bennington, Ronnel, Krell, Kamuf, Ulmer, Jameson, etc. etc. (valga esta «ensalada sin aliñar» para ilustrar la tesis expuesta).

Para un racionalista, en el sentido del contexto, Camus, o Bergson, no están diciendo más que la ciencia no les resuelve sus problemas. ¿Y cuáles son esos problemas? Un racionalista les aconsejaría a esas personas que fueran a hacerse un psicoanálisis, o algo parecido, para tratar de dilucidar sus «dolencias». Porque así como, visto desde el intuitivismo, lo que dice el racionalista es trivial (en lo que respecta a los auténticos problemas de la existencia), para un racionalista la traducción a su lenguaje de lo que dice un intuitivista, no sólo es también trivial sino, a menudo, contradictoria. Por ejemplo, el racionalista Mosterín en su crítica del intuitivismo existencialista no se muerde la lengua: «Los existencialistas —en especial Sartre— pensaban que el humano [el humano] carece de naturaleza, que en él la existencia y la libertad preceden a la esencia y a la determinación, y que es a partir de esa existencia y libertad no naturales como el humano construye libremente su propia esencia. Esta doctrina es tan evidentemente absurda para cualquiera que haya observado el comporta-

<sup>33</sup> CAMUS (1951), págs. 29-30.

miento de los infantes, que no es de extrañar que haya desaparecido con la misma rapidez con que originariamente se difundió»<sup>34</sup>.

Claramente, Mosterín, siendo experto en filosofía de la ciencia, no tiene nada de particular que no esté muy al día en lo que respecta a la filosofía instintivista del país vecino, pero esa doctrina está lejos de haber desaparecido<sup>35</sup>. Y es que, los instintivistas no utilizan las palabras para precisar lógicamente sus ideas, sino más bien para señalar unas vivencias, para plasmar en palabras unas intuiciones que entran mucho más en la expresión artística que en la lógica. No es casualidad que, hoy por hoy, las obras más literarias de Sartre, como las de Camus, o en menor medida las de Bergson, se consideren como obras inmortales de la literatura universal. Los tres en su momento consiguieron el Premio Nobel de Literatura. Y aunque ese indicador no sea enteramente fiable —también lo consiguió el logicista Bertrand Russell<sup>36</sup>— si señala una tendencia.

## Biología, psicología y sociología

### *Un escenario sociológico-político*

Claro es que se está haciendo referencia a lo que se podría estimar como un nivel intelectual de segundo orden. Porque a la hora de sobrevivir, por así decirlo, en «el más acá» (en la procura de los requisitos básicos de la existencia) —lo que correspondería a ese nivel de primer orden— la técnica simuladora, que es la efectiva en este momento, es la que prevalece y donde el *Homo sapiens* aplica la actitud instrumental que le caracteriza. En cambio cuando se trata de solventar la supervivencia en «el más allá» (mediante una determinada cosmovisión que para su defensor sería la fuente del conocimiento auténtico), es cuando comienza a primar la actitud instintivista o la pretensión racionalista que aquí se viene dilucidando. No todos los hombres se pueden permitir el lujo de

---

<sup>34</sup> MOSTERÍN (1993), pág. 148. París (1994, tercera parte: «De la reproducción biológica a la cultura. La realización humana como problema», cap. I: «Proyecto y realidad humana») también tiene alguna dificultad en este sentido con Sartre y otros existencialistas, pero siendo un escritor mucho más instintivista que Mosterín, su crítica carece de la virulencia de éste último autor.

<sup>35</sup> Véase de nuevo, por ejemplo, CRITCHELEY y SCHROEDER (op. cit.).

<sup>36</sup> Aunque fuera más bien por sus escritos sociopolíticos, que no logicistas.

ser filósofos profesionales y explicitar, al menos con cierta claridad, su estrategia general de supervivencia en ese «más allá» retórico. Pero todos tenemos una propensión, en un sentido u otro, que manifestamos de mil maneras distintas en nuestras actividades cotidianas.

¿Pero, cuál sería realmente el móvil para ser intuitivista o racionalista en la concepción más amplia de la existencia, en eso que se estima como un nivel intelectual de segundo orden, en ese «más allá»? En primer lugar, se insiste en que el ser humano tiene que percibir su medio como algo que incentive una actitud o la otra. Esta situación apunta a un escenario sociológico (mediático) más que genético (hereditario). Por ejemplo, si se está en un grupo social dominante y ese grupo se estructura en su segundo nivel según una visión intuitivista, la oposición a ese grupo podrá encuadrarse en una alternativa racionalista para marcar mejor las diferencias. Esto no tiene por qué ser así necesariamente, pero valga como ejemplo. El grupo dominante puede constituirse en una república islámica y la oposición se puede ejercer desde una postura democrática «a la occidental», y al revés. Es decir, para derrocar a una sociedad democrática basada en la razón (en el sentido aquí expuesto), como en el caso del País Vasco en la España actual, la oposición batasuna adoptaría una actitud marcadamente intuitivista. No hay diálogo posible<sup>37</sup>.

Las situaciones que se describen son verosímiles en el sentido de que una estrategia de lucha entre grupos sociales puede inducir a que se perciba el medio de distinta manera en los distintos grupos. Los partidos democráticos de izquierdas y de derechas percibirían el medio también diferentemente, y ambas percepciones globales ser perfectamente racionales. En cambio, en una lucha interna entre dos o más actitudes dictatoriales, el medio en un sentido amplio (combinación del «más acá» con el «más allá») puede enfrentar a las partes de un modo intuitivista.

De cualquier manera, la situación general esbozada aunque inteligible en los términos apuntados, es en esencia más compleja que lo que se ha especificado por razones globales importantes. Por ejemplo, en realidad todos los sistemas de creencias humanos, tanto los que se expresan en marcos racionalistas como los que lo hacen en escenarios intuitivistas, tendrían, en última instancia,

---

<sup>37</sup> Esto no quiere decir que ambas facciones no piensen simultáneamente que la «razón» está de su lado, como en otros contextos históricos y/o sociales cuando se proclamaba que «Dios está de nuestra parte».



un marcado carácter instintivista, de modo que el carácter relativamente más racionalista de unos sistemas sobre otros sería resultado de una categorización más bien funcional (ésta es la conclusión de Barnes en su convincente estudio al respecto donde subraya, por ejemplo, que «la ciencia natural no debe ocupar un lugar especial en la teoría sociológica, y sus creencias deben evitar proporcionar patrones de referencia en el estudio de las ideologías o de la mente primitiva. La sociología de la ciencia no es más que una sección especial típica dentro del contexto general de la sociología de la cultura»<sup>38</sup>).

### *La razón naturalizada*

Naturalmente, puede haber también una propensión más propiamente biológica. Simplemente la variabilidad genética al respecto de ciertos seres humanos puede condicionarlos a ser más propensos al instintivismo o al racionalismo. Y según dichos seres perciban el medio, apoyados quizá por razones sociales, en un sentido u otro, se generará una selección natural en un sentido global u otro<sup>39</sup>. También puede haber razones marcadamente «psicológicas»<sup>40</sup> para adoptar una cierta postura. Por ejemplo, Popper al tratar de explicar la aparición del irracionalismo moderno (Schopenhauer, Nietzsche) manifiesta que puesto «que sabemos, desde Kant, que la razón humana es incapaz de aprehender, o conocer, el mundo de las cosas en sí, podemos o bien abandonar toda esperanza de llegar a conocer dicho mundo, o bien intentar llegar hasta él por medios no racionales; cuando esa esperanza no se puede y no se quiere abandonar, sólo podemos utilizar medios irracionales o superracionales, como el instinto, la inspiración poética, estados de ánimo, o emociones»<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> BARNES (1974), pág. 43 en el contexto del cap. II: «The Sociologist and the Concept of Rationality».

<sup>39</sup> Por ejemplo, para Mark RIDLEY (1994), en este momento y en un sentido general, como se ilustrará enseguida, la selección natural sería a favor de los instintivistas.

<sup>40</sup> Que constituirían una especie de interacción «genotipo x medio», es decir entre lo biológico (genotipo) y lo social (medio).

<sup>41</sup> POPPER (1974, 5.ª ed.), pág. 193. Pero como dice el sociólogo del conocimiento científico Jonathan HARWOOD, en su reciente obra, realmente maestra, sobre la genética alemana (véase CASTRODEZA, 1994): «Sin una información biográfica detallada acerca de los personajes históricos que uno esté estudiando, en principio, es difícil descartar, sin más, explicaciones psicológicas, pero tampoco éstas son tan necesarias. Las explicaciones psicológicas pueden complementar adecuadamente a las sociológicas-por ejemplo, dando cuenta de la variación individual dentro de grupos que, desde un punto de vista sociológico, son uniformes» (HARWOOD, 1993, pág. 11, n. 14).

El Prof. Pacho también da una explicación psicológica, en la línea de Popper, que además constituye un buen apoyo a la tesis global que aquí se presenta. Pacho afirma que es «probable que la necesidad *epistémica* de dar un punto de partida lo más seguro posible haya sido traspuesta en necesidad *lógica*, en cualquier caso ha fomentado la constitución de esta última en un elemento esencial o indispensable del punto de partida. La búsqueda de un punto arquimédico supuestamente «necesario», *i. e.*, irrefutable, presupone en efecto que la certeza y seguridad absolutas son propiedades igualmente inderogables, bien de lo que el conocimiento es (Platón, Aristóteles, Descartes, Locke o Leibniz), bien de lo que debe ser dicho acerca de él (Kant). Pero como, muy probablemente, las condiciones *reales* de posibilidad del conocimiento humano imposibilitan a éste para exhibir esas propiedades, nada tiene de extraño que quien pese a ello intente construir una teoría que las satisfaga, se vea obligado a postular un punto de apoyo *fuera de lo «razonable»*, es decir, «fuera de lo que puede ser razonado» y que, por ser en este sentido meramente razonable, será tan sólo provisional, condicionado a la racionalidad que merezcan los argumentos que al caso se aduzcan. Postular un punto de apoyo fuera de lo *meramente* razonable, o sea, un punto de apoyo *incondicionado*, representa una decisión intelectual estrictamente irracional: es trascender, a sus expensas, los límites de la razón»<sup>42</sup>. La solución de Pacho es adoptar como teoría del conocimiento una aproximación naturalista. Lo que ocurre es que la actitud irracionalista biológicamente tendría un grado de problematicidad parejo a una actitud racionalista naturalista.

Por otro lado Popper, así como su principal discípulo y posterior rival filosófico, Imre Lakatos, indican que, después de todo, existe una salida racional al *impasse* kantiano. Simplemente, el creer en unas categorías mentales fijas le convertiría a Kant en un teórico del conocimiento activo (la mente no adoptaría una actitud pasiva como en los empiristas y positivistas varios) pero, al mismo tiempo, es un conservador y un pesimista: el conocimiento verdadero (los *noumena*) no sólo no sería alcanzable sino que ni siquiera se podría uno aproximar más o menos gradualmente a él. Popper, y especialmente Lakatos, se considerarían teóricos del conocimiento activos revolucionarios porque por medio de un proceso refutatorio, más (Lakatos) o menos (Popper) complejo, una aproximación creciente hacia la Verdad sería claramente posible (al menos

---

<sup>42</sup> PACHO (1995), pág. 225 (notas a pie de página omitidas).

en el caso de Popper). Mientras que otros teóricos del conocimiento activos, como los convencionalistas propiamente dichos Poincaré y, argüiblemente Duhem (ver más adelante), serían prerrevolucionarios en el sentido que no creen en un acercamiento a la verdad (en el caso de Duhem, por métodos racionales), pero sí en una mejora de las categorías del conocimiento en su matización convencional de conseguir que las teorías sean estéticamente más aceptables u operacionalmente más simples<sup>43</sup>. El positivista lógico A. Ayer, por su parte, adopta la línea de Monod, y desacredita sin más las reservas de Popper hacia los intuicionistas llamándoles «pontífices», aunque distingue entre los que tienen un conocimiento pobre de la lógica (Hegel) y los que ni siquiera manifestarían esa «mediocridad» racional (Heidegger)<sup>44</sup>.

Para una interpretación más antropológica al respecto, es obligado acudir a la obra maestra de Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*. Lo que Lévy-Bruhl considera como mentalidad pre-lógica es lo aquí se denomina intuicionismo. Y, como se sabe, esa mentalidad no se estima por Lévy-Bruhl como inferior o errónea, en el sentido clásico que le dieron los antropólogos ingleses Edward Tylor o James Frazer, sino simplemente como alternativa al pensamiento lógico o racional. Lévy-Bruhl admite, definitivamente, que lo que denomina modos pre-lógicos de pensamiento persisten simultáneamente con los racionales en las sociedades occidentales. Siguiendo esta línea de pensamiento, el psico-antropólogo vienés, afincado en el Reino Unido, G. Jahoda, manifiesta, dando pleno sentido a la teoría general sobre las dos culturas que aquí se viene exponiendo, que «puede muy bien ocurrir, verdaderamente, que los artistas creativos y los escritores permanezcan conectados a este modo primigenio e indiferenciado de conciencia mucho más que cualquiera de nosotros»<sup>45</sup>.

Otro apoyo antropológico a esta tesis nada desdeñable lo suministra Claude Lévi-Strauss con su obra maestra, *La Pensée Sauvage*. Lévi-Strauss afirma, explícitamente, que el denominado hombre primitivo percibe el orden del mundo natural por medio de sus sentidos como lo hace el poeta o el artista. El antropólogo francófono matiza que, al contrario de los cartesianos, que

<sup>43</sup> LAKATOS (1978), cap. I: «La Falsación y la Metodología de los Programas de Investigación Científica», sección b: «El falsacionismo metodológico. La «base empírica»».

<sup>44</sup> Véase AYER (1990), cap. I: «Las Pretensiones de la Filosofía», sección I (sin título).

<sup>45</sup> JAHODA (1969), pág. 103.

al examinar las partes de un objeto llegan a definirlo, el artista (léase hombre «primitivo», filósofo intuicionista), lo que intenta es aprehender la «totalidad» por intuición sin detenerse en un análisis pormenorizado que considera que no lleva a ninguna parte esencial y, sobre todo, a un entendimiento de lo que llama totalidad.

Hasta aquí, para entendernos, se ha contrastado, en el contexto de las dos culturas, la propensión racional con la instintiva que también se ha denominado intuicionista o irracional. Pero, en realidad, todo el comportamiento animal es racional en el sentido que la selección natural ha hecho, y hace posible, que con respecto a unas circunstancias relativamente invariables el comportamiento pertinente sea cada vez más eficaz, es decir, racional. Por lo tanto, el contraste entre racionalidad e intuición (o instinto, o irracionalidad), debe ser, más propiamente expresado, un contraste entre racionalidad consciente y racionalidad no consciente<sup>46</sup>. En el siguiente apartado se elabora sobre el particular. Si bien hay que tener en cuenta que aunque el término «irracionalidad» se está usando, en general, en una acepción no peyorativa. En alguna ocasión se le está asignando el significado más coloquial que implica que un comportamiento irracional es un comportamiento estúpido y autodestructivo (en cualquier caso, el contexto dirime el significado).

### *La racionalidad del comportamiento «irracional»*

Como se viene arguyendo, la andadura evolutiva, sobre todo si viene propiciado principalmente por un proceso de selección natural, siempre va «racionalizando» progresivamente sus resultados en el sentido de que lo viable sobrevive y lo no viable va sucumbiendo, en lo que siempre es un «tira y afloja» entre organismo y medio. Una cosa es que la racionalidad sea consciente —los fines se alcanzan más rápidamente pero con un automatismo efímero— y otra inconsciente —los fines se alcanzan automáticamente pero de un modo mucho más consolidado. En la ciencia económica ortodoxa, se supone que los consumidores —los seres humanos— son racionales, en consecuencia hay «leyes económicas», pero estas leyes económicas también se derivan de un pro-

---

<sup>46</sup> CASTRODEZA (1999b), sección III: «Racionalidad Consciente (Simulada) e Inconsciente (Instintiva)».

ceso «irracional» viable<sup>47</sup>. De hecho las «leyes económicas» serían reglas de comportamiento viable tan aplicables a los seres humanos como al resto de los animales. Reglas que, por supuesto, están programadas genéticamente, siendo en el caso de los seres humanos una programación significativamente más abierta, como lo expresa el conocido biólogo de la evolución y filósofo de la biología Ernst Mayr<sup>48</sup>.

Es más, en ese libro esclarecedor, pero repudiado por los expertos por su estilo heterodoxo —*The Myth of Irrationality*— el psicólogo John McCrone, apunta que en el ser humano nunca hay una actuación irracional como tal. La actuación realizada no podrá ser adecuada dadas las circunstancias<sup>49</sup>, pero jamás irracional desde la perspectiva de un espectador neutral (como tampoco sería irracional la técnica de un guepardo para cazar gacelas, o la técnica escapistista de la gacela).

En el mismo sentido, pero en una línea más ortodoxa —y dentro de la denominada escuela naturalista de la filosofía de la ciencia— el destacado filósofo Ronald Giere se refiere no ya a la racionalidad categórica clásica de, por ejemplo, un Putnam sino a una racionalidad hipotética o instrumental<sup>50</sup>. Asimismo, ese otro naturalista destacado, Philip Kitcher, llega a proponer la práctica supresión del concepto de racionalidad: «La noción de racionalidad conserva una utilidad mínima en cuanto nos permite diferenciar a los miembros de nuestra especie normales de aquéllos que tienen deficiencias cognitivas acusadas. Pero en lo que se refiere a la evaluación de las actuaciones de figuras históricas del pasado, nuestro criterio debe centrarse en la bondad del diseño cognitivo, admitiendo que éste varía y que existen muchas fuentes de variación. Los científicos, del pasado y del presente, son de distintas maneras imaginativos, competentes, rigurosos, atrevidos, de mentes despejadas y abiertas, modestos, etc. Casi todos

---

<sup>47</sup> Véase, por ejemplo, el excelente artículo de CAVERO (1984), por cómo explica esta ardua cuestión de un modo tan claro como conciso.

<sup>48</sup> Véase LORENZ (op. cit.), pág. 90 («Diese Art genetischer Information nennen wir mit Ernst Mayr *offenes Programm*»).

<sup>49</sup> Este error lo comete el, por otra parte, competentísimo psicólogo SUTHERLAND (1992) en el planteamiento general de su obra (ver más adelante).

<sup>50</sup> GIERE (1988) preconiza en su importante obra un naturalismo cognitivo. Éste deja mucho que desear por la falta de perspectiva propiamente biológica que se encuentra por ejemplo en ANDERSON (1990) o en el presente estudio. Recientemente, Giere se está centrando más en esta dirección (GIERE, 1997).

son “racionales”»<sup>51</sup>. O de otra manera: «Disolver la noción de racionalidad no supone el abandono de la evaluación cognitiva»<sup>52</sup>. Barry Barnes, desde la plataforma de la sociología del conocimiento naturalizado, iría más allá de sus colegas filósofos de la ciencia. De hecho, en su análisis comparativo entre la supuesta irracionalidad paradigmática de los *azande* en África y la racionalidad, igualmente paradigmática, de la ciencia occidental, concluye, acertadamente desde la perspectiva que aquí se adopta, que ambas «racionalidades» están a la par<sup>53</sup>.

Por otro lado, ciertos autores disienten de la opinión de que el comportamiento del hombre se caracterice por su racionalidad, por lo menos en la práctica si no en principio. Por ejemplo, el profesor de psicología de la Universidad de Sussex, Stuart Sutherland<sup>54</sup>, manifiesta que lo que predomina en el comportamiento humano es la irracionalidad manifestada «como el hecho de llegar a conclusiones que no se pueden justificar por el conocimiento que se tiene, y, en la medida en que uno distorsiona su visión del mundo o de sí mismo»<sup>55</sup>. Los ejemplos de Sutherland son elocuentes aunque, en general, no sean sorprendentes. Ciertamente, en el comportamiento humano una racionalidad estricta brilla por su ausencia. Pero no así una racionalidad contextualizada en el amplio marco de la supervivencia. El hombre, como cualquier organismo, tiene que atender durante su vida situaciones enormemente contradictorias que exigen, según sean las situaciones, decisiones que siendo racionales en un contexto serían irracionales en otro. Además, la historia evolutiva hace más verosímiles ciertos desenlaces —con respecto a ciertas expectativas— que otros; por lo tanto, estos últimos desenlaces sí podrán tener resoluciones irracionales, pero no en la situación global que es la que tiene sentido evolutivo. Como dice Skyrms en su magnífica obra al respecto: las dificultades en este sentido «desaparecen si enmarcamos nuestra teoría de juegos [relativas a las estrategias adaptativas] en términos evolucionistas en vez de en términos de decisión racional»<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> KITCHER (1993), pág. 194; véase especialmente en el contexto del cap. VI: «Dissolving Rationality».

<sup>52</sup> Ibid., pág. 218. En términos muy parecidos se expresa David HULL (véase en su obra citada, págs. 297-8 en el contexto del cap. VIII: «The Need for a Mechanism»). Véase también, en DOLBY (1996), el interesante cap. IV: «Rationality, Irrationality, and Relativism».

<sup>53</sup> BARNES (op. cit.), cap. II: «The Sociologist and the Concept of Rationality».

<sup>54</sup> SUTHERLAND (op. cit.).

<sup>55</sup> Ibid., pág. 23.

<sup>56</sup> SKYRMS (1996), pág. 102. De hecho, los desarrollos más recientes de la ciencia económica abandonan ya en sus modelos el supuesto, otrora básico, del comportamiento estrictamente

En suma que toda situación orgánica, como inorgánica (valga la diferencia), esté marcada por una «racionalidad» es, en realidad, un aserto trivial desde una perspectiva accidentalista, aunque Spinoza en el espíritu de los estoicos sublimara esa trivialidad en algo inefable, como también lo hiciera Hegel en su momento proclamando que «todo es racional». De hecho, en el espíritu más propiamente socrático, del que está impregnada por ejemplo la argumentación de Kitcher, lo irracional, en su expresión coloquial, sería lo erróneo en el sentido de que una ausencia de datos para evaluar una cierta situación, provocaría que dicha evaluación fuera incorrecta. Sin embargo, la corrección de la evaluación se debe medir en función de los datos que se poseen y no en función de otros adicionales a los que, por las circunstancias que sean, no se tiene acceso.

## Genética y selección natural

### *Los «virus de la mente»*

¿Pero existe en este momento de la historia *algún tipo de evidencia* que apunte hacia una selección natural del hombre en la dirección del instinto, o, por el contrario, se está afianzando la adaptación racional? El bioantropólogo Mark Ridley autor en 1985 de *Los Problemas de la Evolución* (una especie de *best seller* entre los científicos y filósofos del ramo) suministra una respuesta muy interesante. Además, concurre, sólo en apariencia, con la tesis que aquí se desarrolla, denomínesele, de Jano o del hombre bipolar —instinto y razón—.

Ridley<sup>57</sup> está de acuerdo con Monod en que las ideas, que afianzan los grupos de seres humanos, se seleccionarían, al menos culturalmente, porque esta cohesión favorecería la supervivencia individual. Acto seguido, y quizá sin ser enteramente consciente de ello, Ridley aparentemente impugna el racionalismo aquí contextualizado del supuesto racionalista radical y conocido etólogo Richard Dawkins. Dawkins cree claramente en la inteligencia racional como

---

racional del ser humano (véase una buena evaluación en DAVISS, 1998). Es más, se está desarrollando una teoría de metajuegos, o teoría de dramas, donde la teoría clásica de juegos sería un caso particular, en la que se resaltaría que, en ocasiones, el comportamiento a todas luces irracional es la mejor estrategia adaptativa (HOWARD, 1998, 1999).

<sup>57</sup> Mark RIDLEY (op. cit.).

algo superior. Así, para Dawkins, la religión sería un «virus de la mente»<sup>58</sup>, es decir, algo así como una enfermedad evolutiva que habría hecho presa en la mente humana con una frecuencia más que deseable. Ridley cuestiona esa idea y piensa que posiblemente, dadas las circunstancias, el virus reprochable sería el pensamiento racional.

Ridley inicia así su argumento: «Una idea controvertida de Richard Dawkins, el biólogo evolucionista, es que la religión es un «virus de la mente», un equivalente cultural de los agentes que producen la gripe o el SIDA, o incluso de esas instrucciones malditas que destruyen los programas de los ordenadores. La sugerencia de Dawkins pertenece a esa tradición provocadora y blasfema de otros científicos filósofos de siglo XX, como puedan ser Bertrand Russell y Peter Medawar, y a la que se debe permitir seguir su curso. Pero aquellos de nosotros con un interés profesional en la evolución cultural y genética, la idea de considerar a la religión como un virus es interesante por otra razón: supone que es posible distinguir en una cultura lo que es un parásito cultural de lo que no lo es»<sup>59</sup>. Ridley prosigue: «Diferenciar en las culturas humanas entre parasitismo y cambio evolutivo exige ciertas matizaciones. Quizá nos ayude la definición de libro de texto de parasitismo. Los parásitos reducen las probabilidades de supervivencia de sus huéspedes, y no pueden sobrevivirles, luego mueren con ellos. Las analogías culturales que hacen al caso tienden a estar políticamente sesgadas. Para algunos, la maquinaria industrial-militar es un parásito, mientras que para otros lo sería el narcisismo del grupo de Bloomsbury («traicionaría antes a mi país que a mis amigos»). Si uno supiera el propósito auténtico de una cultura (o parte de la misma), sería fácil reconocer lo que es un parásito; pero una vez que se comienza a definir una cultura en los términos de todos los símbolos e ideas que se han propagado a través de la misma, discernir lo que sería un parásito de lo que sería un huésped es imposible. Una cultura no tiene un propósito identificable de la misma manera que se pueda afirmar que el cuerpo humano evolucionó para propagar su ADN»<sup>60</sup>.

Y por fin Ridley llega al núcleo de la cuestión, donde avanza una explicación falsamente paralela a la adoptada en este escrito: «Podemos retrotraernos, por ejemplo, al origen del cerebro humano y preguntarnos para qué evolucionó.

---

<sup>58</sup> Véase DAWKINS (1993).

<sup>59</sup> Mark RIDLEY (op. cit.), pág. 23.

<sup>60</sup> Ibid.



Podemos estar seguros de que la selección natural nos proporcionó nuestros cerebros porque por medio de éstos, nuestros antepasados eran capaces de procrear mejor que los protohumanos que competían con ellos en aquellos tiempos. Pero, ¿evolucionaron nuestros circuitos cerebrales para generar pensamientos racionales, e incluso científicos, acerca de la naturaleza o de la sociedad, o para «colocarse» con supuestos religiosos? ¿Qué duda cabe que nuestros antepasados necesitarían ciertas habilidades racionales para sobrevivir! [se está refiriendo a lo que se ha denominado primer nivel de supervivencia —el «más acá»—]. Pero la contestación a la pregunta ha de ser que el cerebro evolucionó más como un órgano religioso que como un órgano racional»<sup>61</sup>.

### *Ciencia, religión, racionalidad e historia*

Lo que Ridley denomina religioso se identifica en este escrito con lo instintivo. Está claro en el texto de Ridley, que, en el fondo, éste está de acuerdo con Dawkins, y su singularización de lo religioso como lo que se opone a lo racional, así lo probaría. Para ilustrar su respuesta a la pregunta que plantea, Ridley constataría que en la historia de la humanidad «la ciencia racional ha tenido un interés minoritario. La filosofía la inventaron los griegos, pero el pensamiento científico aparece sólo esporádicamente en la historia europea antes de los siglos XVI y XVII. La religión, sin embargo, es una manifestación cultural universal, y probablemente es el modo de acción cerebral de la mayor parte de los seres humanos hoy día»<sup>62</sup>.

Este último juicio sí es a todas luces enormemente precipitado, porque las manifestaciones racionales del hombre son multivarias. Ridley tiene claramente el concepto del medievo como esa edad oscura que se inventaron los ilustrados franceses. Pero fue precisamente otro francés, una de las cumbres de la filosofía de la ciencia actual<sup>63</sup> (recuérdese la tesis de Duhem-Quine), Pierre Duhem (1861-1916), quien, como es bien sabido, rescató el saber racional de la Edad Media precisamente en su aspecto científico, es decir,

---

<sup>61</sup> Ibid. págs. 23-4

<sup>62</sup> Ibid. pág. 24.

<sup>63</sup> GILLIES (1993), posiblemente el discípulo más brillante de Lakatos, en su excelente libro sobre la filosofía de la ciencia actual, le concede un puesto de honor a Duhem, junto con H. Poincaré, B. Russell, L. Wittgenstein, R. Carnap, K. Popper y W. O. Quine.

racional por excelencia. Los estudios de Duhem le valieron la oferta de la primera cátedra francesa de Historia de la Ciencia en París, que rehusó porque se consideraba ante todo un físico, un científico, y no el historiador que aparecía ante sus congéneres.

Luego, no hay más que ojear cualquier historia de la tecnología para ilustrar que la racionalidad humana ha brillado por su presencia, y no por su ausencia. Y pasando a la actividad teológica, hasta el «blasfemo» Russell reconoce, como se puede apreciar en su *Historia de la Filosofía Occidental*, que la obra de Tomás de Aquino es, a pesar de los pesares, una prueba de fuerza de la racionalidad humana. En cuanto a la filosofía griega, aparte de algunos atisbos en los presocráticos y en Aristóteles, su caracterización es claramente anticientífica según los cánones actuales, especialmente en Platón (aunque, claro está, no en su faceta matemático-pitagórica que tanto tuvo que ver en la revolución científica que se fragua en el renacimiento y madura en el barroco). Por su parte la tecnología griega se centraba —casi con exclusividad— en la construcción de «juguetes» a la manera de ingenios mecánicos<sup>64</sup>.

Es verdad que existe la tesis, positivista en su raíz, de que el «progreso» humano en la ciencia, arte, letras y tecnología es obra de un pequeño número de seres humanos, y que la inmensísima mayoría se habría beneficiado por imitación y adopción (por difusión), del mismo modo que ciertos aborígenes primitivos se beneficiarían de la cultura del *cargo* como algo proveniente de los dioses que los occidentales habrían secuestrado. Esos dioses serían entonces, en efecto, esa minoría, esos supuestos genios, que han dotado, al menos a parte de la humanidad, de esas ideas y medios que facilitarían su existencia, a corto y puede que a medio plazo. Las nuevas técnicas históricas prosopográficas demostrarían ampliamente que esto no es así, aunque la ambigüedad de esta tesis hace especialmente problemática su refutación<sup>65</sup>. ¿Sería esa supuesta minoría el club selecto a que se refiere Ridley?

---

<sup>64</sup> En este sentido, se puede consultar, todavía con gran provecho, la obra de DIJKSTERHUIS (1961, sección E: «Technology» del cap. III: «The Scientific Legacy of Antiquity» de la parte I: «The Legacy of Antiquity»).

<sup>65</sup> De hecho, HULL (op. cit.) está a favor de la tesis elitista al favorecer la contundencia de los estudios que indican que «a very few scientists produce the majority of contributions in science» (pág. 359), véase la contextualización en el cap. X: «The Visible Hand».

¿Sería cierto, por añadidura, que en la actualidad la acción cerebral en la mayoría del planeta se decanta por el instinto?. ¿Y lo sería por razones más genéticas que ambientales?<sup>66</sup>. No es cierto que la mayoría del planeta habita en el tercer mundo (no en el de Popper) y vive en una situación de indigencia y desesperanza bastante generalizada. Si esa parte del planeta se da cuenta de que la razón, que utilizaría la parte holgada del planeta, no mejora su condición, darán salidas instintivas a su estrategia de supervivencia tanto en el «más acá» como, y especialmente, en el «más allá».

Inevitablemente, el cerebro racional procedería del instintivo y, se insiste, quizá haya variación genética para que el proceso racional prosiga, o bien se «invierta» siguiendo la ley de Dollo. Pero la situación que plantea Ridley, en su base es más «semántica» que otra cosa: «Es por tanto verosímil que los primeros cerebros humanos evolucionaran para imponer un significado simbólico al mundo exterior, y el virus científico posteriormente infectara a una minoría de entre los descendientes de esos cerebros, virus que ahora florece en circuitos nerviosos que originalmente evolucionaron para incluir otras ideas»<sup>67</sup>.

### *Dos mentes, un sólo cerebro*

Para que no haya malentendidos, la tesis central de Ridley no es ni siquiera equivalente a la que aquí se expone. Es decir, donde Ridley coloca el pensamiento religioso aquí se coloca el instinto (que puede tener una fundamentación religiosa o no, como la puede tener a su manera el accidentalismo —léase Santo Tomás). Concretamente, Ridley propone que «las poblaciones humanas incluyen dos tipos de cerebros; uno es el tipo racional y el otro es el religioso. Pienso que los protohumanos racionales estaban «robotizados» y no en el sentido de que sólo eran capaces de unas cuantas respuestas simples e inflexibles, sino en el sentido de que estaban regulados únicamente por un sistema de control racional»<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Esta pregunta en el fondo es retórica, porque en la práctica es escasamente posible separar nítidamente lo que es genético de lo que es ambiental, es decir —como, por otra parte, es bien sabido— normalmente aparecen interacciones genético-ambientales que hacen muy difícil una interpretación no ambigua del análisis de la varianza fenotípica.

<sup>67</sup> Mark RIDLEY (op. cit.), pág. 24.

<sup>68</sup> Ibid.

Y esta tesis tampoco es equivalente a la aquí expuesta, porque los cerebros humanos poseerían ambas características, instintivas y racionales<sup>69</sup>. Lo que sí habría quizá es, dependiendo del tipo de cerebro, una propensión en un sentido u otro. Pero lo que sería muy difícil de discernir —se insiste— es si esta propensión en un determinado animal humano, Camus o Bergson por ejemplo, se ha visto más acentuada por el medio social particular, en que han vivido sus protagonistas, que por sus propias características genéticas.

Para concretar más sobre esta cuestión básica, Passet por ejemplo sostiene que (siguiendo a Deglin que a su vez se fundamenta en Pavlov), «los seres humanos son ya pensadores, ya artistas ... [y en estos últimos] ... se muestra más activo, más potente —por lo tanto, dominante— el hemisferio derecho, que controla la imaginación mental; los «pensadores» son aquéllos en quienes prevalece el hemisferio izquierdo, que gobierna el pensamiento abstracto ... [es más] ... en la situación normal, cada hemisferio inhibe en alguna medida el funcionamiento del otro ... compiten, como si cada uno impidiera actuar al contrario»<sup>70</sup>.

Por ende, es bien conocido que el cerebro en su aspecto fisiológico-anatómico se divide en dos mitades o hemisferios cerebrales. Y que dichos hemisferios pueden quedar escindidos por una inoperancia del cuerpo caloso que los separa, bien originada accidentalmente o bien por razones médico-quirúrgicas. A la sazón, existen ya experimentos clásicos que muestran con contundencia la naturaleza racional, no emotiva, del hemisferio izquierdo y la emotiva, no racional, del derecho, como se viene diciendo<sup>71</sup>. En este sentido, se ha constatado que la idea religiosa —en ciertas situaciones tremendamente racional— que tiene el hombre occidental, de un dios personalizado se habría fraguado bajo el dominio del hemisferio izquierdo; no así, la del hombre oriental, en

---

<sup>69</sup> No todos los expertos están de acuerdo con la separabilidad de dos clases de tipos humanos de la manera aquí expuesta. Por ejemplo, el eminente neurólogo austríaco, Franz SEITELBERGER (1983), no concebiría dos grupos humanos que él denominaría emocionales y analíticos. Por lo que en el comportamiento emocional o analítico habría que buscar no propensiones biológicas sino estrategias distintas de actuación según las circunstancias. Este tema está abierto aunque se deba destacar un añadido relativamente reciente y divulgador que refleja la importancia de la dimensión emocional (véase GOLEMAN, 1995).

<sup>70</sup> PASSET (1979), pág. 186.

<sup>71</sup> Véase, por ejemplo, la obra ya clásica de POPPER y ECCLES (1977), concretamente en la parte II, escrita por Eccles, el capág. 5: «Global Lesions of the Human Cerebrum».

que la divinidad instintivizada quedaría profundamente despersonalizada en conceptos como el de nirvana lo que correspondería a una proyección del hemisferio derecho.

### *Efervescencia «religiosa» contra racionalidad premeditada*

Ridley piensa que de algún modo, en principio (esto es, en un sentido absoluto), la racionalidad debe ser más adaptativa que la religión (el instinto): «Lógicamente, en estas condiciones [véase, cita anterior], la selección debería favorecer a los robots racionales. La racionalidad científica es más eficaz que la superstición irracional [aunque la superstición puede ser perfectamente racional; es más, quizá todo pensamiento sea en el fondo supersticioso<sup>72</sup>]; ésa es la que realmente le traslada a la gente por el aire y le ha colocado en la luna. En la lucha por la existencia, los protohumanos racionales habrían razonado objetivamente acerca de cualquier asunto y llevado a cabo lo que fuera necesario para conseguir el mejor resultado posible. Habrían construido armas cuya eficacia quedaba garantizada por las leyes de la física, mientras que sus coetáneos más espirituales se dedicarían a conjurar sortilegios. En un conflicto real, la eficacia práctica de la ciencia habría sido decisiva y, como resultado, quedarían [relativamente] más cerebros robóticos y menos religiosos en la generación siguiente»<sup>73</sup>.

Entonces, ¿qué habría ocurrido realmente? Ridley intenta despejar las dudas: «Pero volvamos a los humanos ancestrales. Supóngase, que en su conjunto constituían una población de robots racionales. Esto les hace calcular objetivamente el esfuerzo requerido en las distintas contiendas, así como en todo tipo tanto de conflicto como de cooperación, dentro y fuera de su grupo. Esta estrategia dará resultados hasta que se encuentren mutantes con una tendencia a la efervescencia religiosa [pero, ¿no habíamos quedado en que los mutantes eran los racionales?]. Los recién llegados religiosos valoran la tierra no sólo por los recursos que les proporciona, sino porque significa algo especial para ellos: es la morada de sus dioses y no debe ser profanada por los no creyentes. Se arriesgan irracionalmente en sus luchas porque los dioses les asisten

---

<sup>72</sup> Ver en este sentido la obra básica de JAHODA (op.cit.).

<sup>73</sup> Mark RIDLEY (op. cit), pág. 24.

en la batalla y les recompensan debidamente en el caso de que mueran. Algunos puede que incluso exterminen a sus enemigos contra toda racionalidad, especialmente si su dios se asemeja al señor sediento de sangre del Antiguo Testamento, sujeto a ataques de mal humor genocida lo que, si las crónicas no mienten, le convierten en el peor asesino de masas de la historia. La efervescencia religiosa podía entonces dar al traste con la racionalidad»<sup>74</sup>.

Pero toda esta argumentación es falaz. La primera falacia de Ridley sería biológica. Éste estipula que la racionalidad sería menos eficaz que el instinto a la hora de la verdad. Es decir, la racionalidad sólo tendría sentido, por ejemplo, en determinadas situaciones ambientales especialmente variables, de tal modo que una herencia cultural («lamarckiana») sería necesaria. De otro modo, en un medio lo suficientemente estable, las respuestas adaptativas automáticas —instintivas— serían mucho más pertinentes. Y, además, como se ha dicho antes, una actitud instintiva es, en realidad, tan racional como la propiamente «racional». La respuesta instintiva sería automática, inconsciente, mientras que la «racional» sería consciente.

Su segunda falacia, en cambio, sería lógica. Porque si el ser racional calcula bien, como Ridley supone que lo hace, tomará bien en cuenta los imponderables de la efervescencia religiosa y planificará su acción bélica en consecuencia. Teniendo en cuenta la racionalidad subyacente en ambos procesos, la hipotética contienda puede estar más que igualada (especialmente si la contienda se celebra al nivel del «más acá», como sin duda es el caso).

La tercera falacia sería histórica en su doble aspecto presentista (Whiggish) y documental. Presentista, porque no se puede prejuzgar la actuación del dios de los judíos sin tener en cuenta el contexto histórico y teniendo en cuenta el «beneficio» del conocimiento de la historia posterior<sup>75</sup>. Y documental porque por lo muy estudiada que está ya la historia bíblica hay partes, como la que señala Ridley, profundamente ancladas en un lenguaje metafórico. Es como, al igual que hacen los creacionistas más fundamentalistas, si se considerara como una crónica real la historia de la creación que propugna el génesis.

---

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> ¿Pasa el tiempo? Hace unos doscientos años Voltaire decía lo mismo que Ridley al respecto. Véanse consideraciones análogas a Ridley en GARDNER (op. cit., cap. XIII: «La Fe — por qué no soy ateo—»).

## Dudas metafísicas y supervivencia

Pero Ridley tiene otra razón más «metafísica» para explicar el seguro descalabro de los racionales: «La sola racionalidad es vulnerable porque nuestras razones, y evidencia objetiva, no tienen una base sólida. En el gran universo mecánico, los seres humanos son insignificantes y necesitamos algo más que la razón robótica para esforzarnos a sobrevivir. De manera que si confiamos sólo en la razón no hay nada que nos impida plantearnos el por qué de tanto esfuerzo inútil. En cambio, un creyente no sufre de esas dudas. Por lo tanto, la selección natural favorece a los individuos que van más allá de la evidencia, o que creen más de lo que deberían; nos infla de autoimportancia, y nos hace creer que somos las criaturas elegidas de entidades sobrenaturales que se interesan por nosotros ... La doctrina del antiguo filósofo griego Epicuro —que no sabemos si existen dioses o no, pero que si existen podemos estar seguros de que no están lo más mínimamente interesados en nosotros— tiene un cierto sentido, pero como religión ha sido históricamente un completo desastre. Podemos ver por qué. Sería completamente inútil en la supresión de la racionalidad y además sería inestable comparada con credos más antropocéntricos»<sup>76</sup>. Ridley apunta que por éstas, y por sus otras razones, si hay un virus de la mente, éste es el virus racional porque es negativo para la supervivencia del ser humano, sobre todo por la última razón metafísica señalada.

Ruse plantea una situación parecida<sup>77</sup>. Se pregunta que si la ciencia es el logro principal del hombre, ¿por qué existe una manifestación tan entusiasta a adhesiones no científicas como a la doctrina creacionista fundamentalista? (lo que sería un caso extremo de irracionalidad). O ¿por qué tantos asintirían con Kierkegaard que el compromiso religioso sólo puede ser genuino y valioso si desafiáramos con él los métodos de la ciencia?. O ¿por qué tanta gente come alimentos perniciosos a sabiendas, o cree a los políticos? etc. etc. Su solución es análoga a la de Ridley. Mencionando al libro de Job, Ruse afirma que cuando las cosas salen mal se necesita algo que ayude a seguir viviendo, aunque ello suponga entregarse a la irracionalidad más absoluta que sería la irracionalidad de la desesperación.

Darwin en su época se preguntaba que qué podía tener de difícil su teoría de la selección natural de que «los más aptos sobreviven» ya que eran tan

---

<sup>76</sup> Mark RIDLEY (op. cit.), pág. 24.

<sup>77</sup> Véase RUSE (1986), págs. 228-32.

pocos los que realmente la entendían (incluyendo, muy a su pesar, a sus amigos más íntimos como eran C. Lyell, T. H. Huxley, A. Gray o, incluso el «coautor» de la teoría, A. R. Wallace, sólo R. Hooker se salvaría de la quema). Bueno, pues hoy, casi 150 años después de ese 1859 en que apareciera *El Origen de las Especies*, la situación no es muy diferente. Ridley se tiene que dar cuenta de la cantidad de personas que se «agarran» a la vida pese a todo y contra todo, y que lo que menos le importa «al personal» son las dudas metafísicas. Como decía Oscar Wilde, en una de esas ocurrencias tuyas tan deliciosas, «Dios mío líbrame del dolor físico que del moral ya me encargo yo». En efecto, la selección natural actúa contra la tendencia al suicidio, salvo en condiciones en que favorecerlo es más pertinente<sup>78</sup>. Y las dudas metafísicas sólo le corroen al hombre, en general, cuando sus prioridades de supervivencia están superadas. Y es precisamente esa corrosión la que estimularía la racionalidad más que otra cosa, porque biológicamente eso indica un medio inseguro y no estable. El medio estable, empero, es el que propiciaría el comportamiento mental automatizado o instintivo. Es cierto que, como apuntaba Popper —y a su manera, Ruse— en una situación de desesperanza racional extrema, como la de los existencialistas de nuestro siglo (Unamuno muy incluido), la solución instintiva sea un calmante, pero a no ser que existiera una propensión genética manifiesta —algo posible pero inverosímil— esa solución instintiva sería provisional.

Por su parte, no sólo Epicuro creía en los dioses<sup>79</sup> sino que pensaba que había que emularlos. Y esa indiferencia de los mismos era la mejor receta para la actuación del hombre que, mediante la indiferencia ante las cosas y la persecución de los placeres mentales (Epicuro era un hombre muy enfermo), llegaría a esa paz interior que es la que perseguía el filósofo. Esto no es otra cosa que «deísmo» cuyos famosos seguidores, prácticamente toda la ilustración europea, dan testimonio de su éxito como religión y no el fracaso que manifiesta Ridley.

---

<sup>78</sup> Es decir, la selección natural a nivel génico propiciaría no la supervivencia del individuo sino la de sus genes (replicadores). De hecho, la supervivencia del individuo sería un efecto colateral de la de sus replicadores. O sea que cuando la supervivencia del individuo pone en peligro la de sus replicadores, los días de éste están contados. Así se explica la autoinmolación y el sacrificio por nuestra «patria», o nuestra «progenie». Para más detalles, en un contexto amplio, ver la obra clásica de DAWKINS (1989, 2.ª ed.) y WRIGHT (1994) que seguramente representa la culminación de la argumentación de Dawkins.

<sup>79</sup> Véase LONG (1975), cap. II: «Epicuro y el epicureísmo».



## Referencias bibliográficas

- ANDERSON, J. R. (1990) *The Adaptive Character of Thought*. Londres: LEA.
- ATRAN, S. (1990) *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an anthropology of science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AYER, A. (1990) *El Sentido de la Vida y Otros Ensayos*. Traducción de V. Iranzo. Barcelona: Península, 1992.
- BARNES, B. (1974) *Scientific Knowledge and Sociological Theory*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- BARRETT, W. (1962) *El Hombre Irracional (Estudio del existencialismo)*. Traducción de A. Leal. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1967.
- BUNGE, M. (1986) *Intuición y razón*. Madrid: Tecnos.
- CAMUS, A. (1951) *El Mito de Sísifo*. Traducción de L. Echávarri. Buenos Aires: Losada.
- CARNAP, R. (1966) *Philosophical Foundations of Physics (An introduction to the philosophy of science)*. Edición de M. Gardner. Nueva York y Londres: Basic Books.
- CASTRODEZA, C. (1994) Recensión del libro de J. Harwood (op. cit.). *Investigación y Ciencia* (Julio), págs. 94-5.
- (1999a) *Razón Biológica: La base evolucionista del pensamiento*. Madrid: Minerva.
- (1999b) «Ética, economía y derechos de los animales en un marco naturalista». *Teorema*, XVIII/3, págs. 117-35.
- CAVERO, M. (1984) «Darwinismo y teoría económica» en *Anales de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, 80, págs. 46-8.
- CHURCHLAND, P. (1986) *Neurophilosophy (Toward an unified science of the mind-brain)*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- CRITCHLEY, S. et al. (1998, comp.) *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- DAWKINS, R. (1976, 1.<sup>a</sup> ed., 1989, 2.<sup>a</sup> ed.) *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- R. (1993) «Viruses of the Mind» en *Dennett and His Critics* (comp. de B. Dahlbom). Oxford: Blackwell. págs. 13-27.
- DENNETT, D. C. (1995) *Darwin's Dangerous Idea (Evolution and the meanings of life)*. Nueva York: Simon & Schuster.
- DIJKSTERHUIS, E. J. (1961) *The Mechanization of the World Picture*. Oxford: Oxford University Press.
- DOLBY, R. G. A. (1996) *Uncertain Knowledge (An image of science for a changing world)*. R. U.: Cambridge University Press.

- GARDNER, M. (1983) *Los Porqués de un escriba filósofo*. Traducción de J. M. Llosa. Barcelona: Tusquets, 1989.
- GIERE, R. (1988) *Explaining Science: A cognitive approach*. Chicago: Chicago University Press.
- (1997) «Comunicación personal».
- GILLIES, D. (1993) *Philosophy of Science in the Twentieth Century (Four central themes)*. Oxford: Blackwell.
- GOLEMAN, D. (1995) *Inteligencia Emocional*. Traducción de D. González y F. Mora. Barcelona: Kairós, 1996.
- HARWOOD, J. (1993) *Styles of Scientific Thought (The German genetics community 1900-1933)*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- HEIDEGGER, M. (1977) *The Question concerning Technology and other Essays*. Traducción de W. Lovitt. Nueva York: Harper and Row.
- HORGAN, J. (1996) *El Fin de la Ciencia (Los límites del conocimiento en el declive de la era científica)*. Traducción de B. Moreno. Barcelona: Paidós, 1998.
- HOWARD, N. (1998) «N-person soft games». *Journal of the Operational Research Society*, 49, pág. 144.
- HOWARD, N. (1999) *Oedipus, Decision-Maker: Using analytical drama theory to resolve conflicts* (en prensa).
- HULLD, D. (1988) *Science as a Process: An evolutionary account of the social and conceptual development of science*. Chicago: Chicago University Press.
- JAHODA, G. (1969) *The Psychology of Superstition*. Middlesex: Penguin Books, 1970.
- KITCHER, P. (1993) *The Advancement of Science: Science without legend, objectivity without illusions*. Oxford: Oxford University Press.
- LAKATOS, I. (1978) *La metodología de los programas de investigación científica*. Comp. de J. Worall y G. Currie. Traducción de J. C. Zapatero, rev. por P. Castrillo. Madrid: Alianza Universidad, 1983.
- LEWONTIN, R. (1982) Organism and Environment en *Learning, Development, and Culture: Essays in Evolutionary Epistemology*. (Comp., H. C. Plotkin). Nueva York: Wiley & Sons. págs. 151-170.
- LONG, A. (1975) *La Filosofía Helenística (Estoicos, epicúreos, escépticos)*. Madrid: Alianza Universidad, 1984.
- LORENZ, K. (1973) *Die Rückseite des Spiegels (Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens)*. Munich: dtv, 1977.
- MCCRONE, J. (1993) *The Myth of Irrationality: The Science of Mind from Plato to Stark Trek*. Londres: Macmillan.

- MONOD, J. (1970) *El Azar y la Necesidad (Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna)*. Traducción de F. Ferrer revisada por A. Cortés. Barcelona: Orbis, 1986.
- MOSTERÍN, J. (1993) *Filosofía de la Cultura*. Madrid: Alianza.
- ORTEGA, J. (1929) *¿Qué es Filosofía?* Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- PACHO, J. (1995) *¿Naturalizar la Razón? Alcance y límites del naturalismo evolucionista*. Madrid: Siglo XXI.
- PARÍS, C. (1994) *El Animal Cultural (Biología y cultura en la realidad humana)*. Barcelona: Crítica, Grijalbo Mondadori.
- PASSET, R. (1979) *L'Economique et le Vivant*. París: Payot.
- PIRSIG, R. (1974) *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An inquiry into values*. Londres: Bantam Books.
- POPPER, K. (1974, 5.ª ed.) *Conjectures and Refutations (The growth of scientific knowledge)*. Londres: RKP.
- POPPER, K. et al. (1977) *The Self and its Brain (An argument for interactionism)*. Berlín: Springer International.
- RABADE, S. (1994) *La razón y lo irracional*. Madrid: Editorial Complutense.
- RIDLEY, Mark (1994) «Infected with science». *Newscientist*, 1905/6, págs. 22-4.
- RUSE, M. (1986) *Tomándose a Darwin en Serio (Implicaciones filosóficas del darwinismo)*. Traducción de M. Vicedo. Barcelona: Salvat, 1987.
- SEITELBERGER, F. (1983) «Neurobiologische Aspekte der Intelligenz» en *Die Evolution des Denkens*. Comp. de K. Lorenz et al. Munich: Piper, págs. 167-96.
- SKYRMS, B. (1996) *Evolution of the Social Contract*. Cambridge, R. U.: Cambridge University Press.
- SOBER, E. (1993) *Philosophy of Biology*. Boulder y San Francisco: Westview Press.
- SOKAL, A. D. «Transgressing the boundaries: Towards a transformative hermeneutics of quantum gravity». *Social Text*, 46/47, págs. 217-42.
- SOKAL, A. D. et al. (1997) *Impostures Intellectuelles*. París: Odile Jacob.
- STEVENSON, L. et al. (1995) *The Many Faces of Science (An introduction to scientists, values & society)*. Oxford: Westview Press.
- SUTHERLAND, S. (1992) *Irracionalidad (El enemigo interior)*. Traducción de C. González. Madrid: Alianza, 1996.
- TILES, M. (1984) *Bachelard: Science and objectivity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- WATZLAWICK, P. (1985, 2.<sup>a</sup> ed.) *Die erfundene Wirklichkeit (Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben)*. Munich: Piper.
- WRIGHT, von G. H. (1971) *Explicación y Comprensión*. Traducción de L. Vega. Madrid: Alianza, 1987.
- WRIGHT, R. (1994) *The Moral Animal: The New Science of Evolutionary Psychology*. Londres: Little, Brown, 1995.