

Elecciones racionales y elecciones animales

Juan José Sanguineti

Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma

Presentado en el Convegno *Dinamiche della volizione e libertà*, Istituto Auxologico Italiano, 10-11 marzo 2006, Milano. Relazione: *Scelte razionali e scelte animali*.

Versiones castellana e italiana.

1. *La elección, entre la cognición y las inclinaciones*. 2. *Racionalidad de la decisión: “motivos” y “razones”*. *Las decisiones guiadas por el amor hacia bienes y por criterios sobre los medios*. 3. *La elección animal en el ámbito de la intencionalidad sensitiva*. *Elecciones racionales e irracionales*. 4. *Cuadro de conjunto de las fuentes de las motivaciones*. *Conflictos*. 5. *La base neural de las decisiones voluntarias*.

1. *La elección, entre la cognición y las inclinaciones*. El análisis de la praxis humana que quería proponer en esta conferencia va a seguir el método filosófico que consiste en estar atentos a la vida ordinaria humana, pero teniendo como fondo las indicaciones de la ciencia, en un contexto de diálogo positivo entre las ciencias y la filosofía. Me inspiro en ciertas intuiciones de Aristóteles y Tomás de Aquino, con un criterio hermenéutico libre. Su visión antropológica, pese a ciertos límites, al dar una gran importancia al cuerpo y al análisis científico, proporciona sugerencias interesantes en el actual debate interdisciplinar de las ciencias cognitivas.

Primeramente introduzco el contexto del problema que aquí voy a afrontar. La cuestión de la decisión libre no ha sido estudiada de modo profundo por la psicología cognitiva, a pesar de que esta corriente psicológica recuperó amplios espacios de la

praxis humana que el conductismo consideraba inaceptables. La atención se dirigió al conocimiento y a las emociones, no a la voluntad, que incluso es ignorada por algunos libros de psicología. Por su parte, la neurofisiología utiliza la categoría de “movimiento físico voluntario”, conectado especialmente con los movimientos de los músculos estriados (a excepción del corazón). La motricidad voluntaria del cuerpo es activada por los mandos nerviosos que proceden de las áreas motrices de la corteza, los cuales están conectados con las áreas perceptivas y con las regiones cerebrales destinadas a desempeñar funciones emotivas y ejecutivas (planificación, memoria de trabajo). La neurología de los circuitos neurales involucrados en la génesis del acto decisional nos ofrece hoy un cuadro consistente de la emergencia del comportamiento voluntario.

Este cuadro corresponde de modo bastante directo a la impresión fenomenológica de que los movimientos voluntarios de nuestro cuerpo (desplazamientos, cambios de postura, manipulación de objetos, miradas) siguen de cerca y de modo continuado a la percepción espacio-temporal de nuestro ambiente y además se relacionan con la auto-sensibilidad del cuerpo “muscular” que es puesto en movimiento (sensibilidad táctil y cinestésica). Además, nos movemos empujados por situaciones emotivas o tendenciales y en base a un proceso de pensamiento, a veces muy reflexivo, en el que prefijamos lo que vamos a hacer y organizamos nuestra conducta futura. Decido y programo agarrar la hoja que tengo delante de mí gracias a mi percepción correcta y porque deseo leerla o consultarla.

Nuestros movimientos corpóreos externos deben verse, en fin, en el contexto de nuestra *conducta significativa* o intencional. No basta decir “muevo la mano”. Puedo moverla para saludar, para amenazar, para lamentarme, para golpear o para usar un instrumento. La tipicidad de las acciones humanas públicas constituye la inteligibilidad de nuestra conducta.

El cuadro completo, entonces, viene a ser una especie de triángulo: *inclinación* (sentimientos, apetitos, pasiones, emociones), *cognición* y *comportamiento*. La conducta nace del cruce entre las inclinaciones y el conocimiento, y el acto preciso que sale de tal encuentro es la *decisión* o la *elección*.

Esta descripción crea un problema antropológico, porque en cierto sentido es análoga a la que puede hacerse del comportamiento animal. Pero decimos que los animales “eligen” de modo *instintivo*, mientras nosotros lo hacemos *racionalmente* (aunque podamos adoptar conductas muy irracionales). Según Aristóteles, el “motor” de la conducta animal es *el conjunto de sus apetitos sensitivos*¹ (tendencia a la búsqueda y consumo de alimentos, tendencia sexual, agresividad para defenderse y atacar), mientras que el “primer motor” del comportamiento humano es el apetito *racional*, una tendencia incorporada a la racionalidad, llamada *voluntad*. El problema, entonces, está en caracterizar mejor la diferencia entre las elecciones racionales del hombre y las “elecciones” que hacen los animales (elección del alimento, del compañero sexual, del material que se va a usar para construir un nido o una madriguera). Hay otros problemas adjuntos, que no podré considerar en este breve lapso de tiempo. Uno de ellos, que sólo mencionaré brevemente al final, es la cuestión de la relación entre la decisión voluntaria y las activaciones correspondientes del sistema nervioso.

2. *Racionalidad de la decisión: “motivos” y “razones”. Las decisiones guiadas por el amor hacia bienes y por criterios sobre los medios.* Estimamos que es *racional* una acción humana si nace de una decisión, elección o deliberación, no de un puro impulso fisiológico o emotivo, o de cualquier tipo de “mecanismo natural”. Hay un ámbito de nuestros actos que no depende de leyes físico-químicas o de otro tipo, sino exclusivamente *de nosotros*. Podemos vernos empujados a hacer algo por el consejo de un amigo, o por el impulso de una pasión, o por las exhortaciones de un orador, pero somos nosotros, es decir, nuestra voluntad (la “voluntad” de alguna manera se identifica con nuestro “yo”), los que decidimos. La decisión no es aún un mando sobre el cuerpo, sino una determinación referida a una conducta futura, que experimentamos como un “poder” y la adscribimos a la voluntad (la experiencia de la libertad es indisociable de la experiencia de la voluntad). Por ejemplo, siento el deseo fisiológico de comer (hambre), o el deseo espiritual de visitar a un amigo. En un determinado momento, después de un poco de reflexión, “me decido”. El ámbito de mis posibles decisiones es amplio: puedo decidir comer ahora o más tarde, y elegir qué comer, dónde, cómo, cuánto. Lo mismo cabe decir ante mi posible visita al amigo.

Si la acción es racional cuando es fruto de una decisión, ésta será racional, a su vez, si está *motivada*. La decisión afronta dos elementos “justificantes”: los *motivos* y las *razones*. Así por ejemplo, tomo un remedio, y ante la pregunta, “¿por qué lo tomas?” (justificación de la acción), puedo responder indicando el *motivo*, “deseo estar bien, quitarme la fiebre, el dolor de cabeza”, o la *razón*, “sé que este remedio me va a quitar el mal de cabeza”.

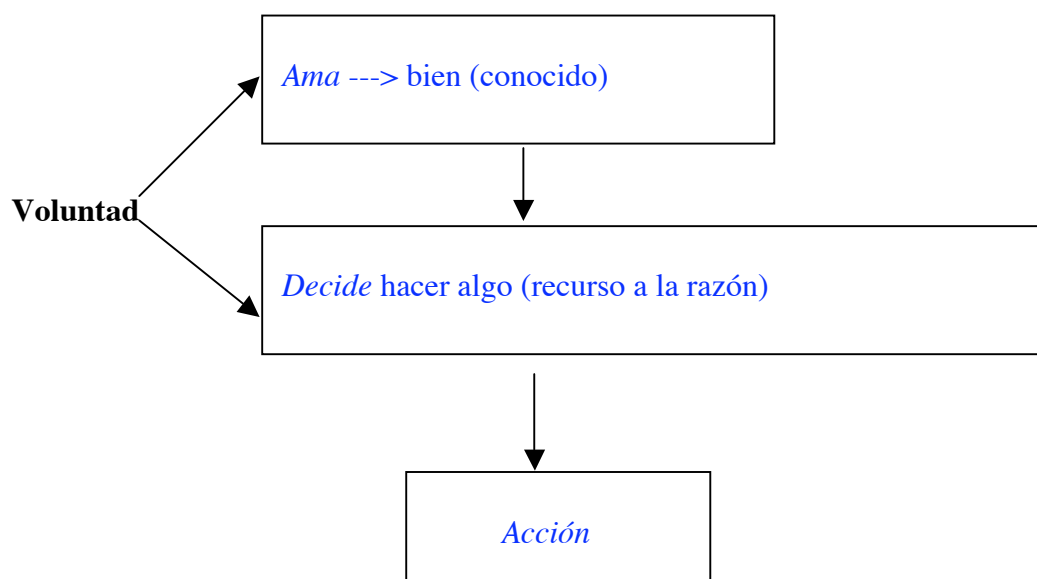
La estructura de la decisión es, pues, doble: decidimos apuntando a un bien, a un valor, que es objeto de nuestro *amor* o deseo (dimensión *tendencial*), y en consecuencia decidimos basándonos en un mínimo de *razonamiento* que establece una conexión entre una serie de cosas y acciones y el valor que pretendo alcanzar o proteger (dimensión *racional*). “Decido tomar este medicamento porque sé que hará bien a mi salud”: como valoro mi salud, vi la conveniencia de tomar este medicamento. Aquí la salud es la finalidad, el bien indiscutido, amado por sí mismo y por tanto custodiado, mientras el remedio es el medio que me permite recuperar la salud. Este medio lo descubre la inteligencia práctica o “razón”². Pero la conexión del medio con el fin exige una *acción mía*: es una conexión *práctica*, no especulativa, que la razón descubre mediante una especie de “silogismo implícito” (normalmente obvio, en los casos más sencillos)³.

En definitiva, la decisión o elección racional es siempre teleológica y primariamente nace de un *fin amado*, querido por sí mismo (la salud, la familia, la profesión, la comunidad civil, los amigos, la ciencia, el arte), y así surge, en consecuencia, la articulación de los *medios*, que *la razón descubre o “piensa”*, en tanto nos conducen al fin a través de una serie concatenada de acciones (conducta externa, en la que está involucrado nuestro cuerpo en lo que tiene de disponible para nuestra voluntad).

Dicho de otro modo: el inicio de la conducta (en cuanto humana) es siempre el amor a un fin. Pero el fin hay que alcanzarlo, y eso supone un *tener que hacer algo* (acción). La elección de la acción adecuada, en servicio del fin, exige la intervención racional. Los ejemplos podrían multiplicarse: deseo estudiar una ciencia, y escojo una universidad; quiero a un amigo y así decido visitarlo, hablar con él, participar en una fiesta en su honor o aceptar una invitación suya. Obviamente, en la elección de los

medios se ve hasta qué punto nuestro amor al valor o a una finalidad es serio. Si quiero llegar realmente a un sitio, me sentiré obligado a escoger un medio de transporte para llegar ahí. Por supuesto, la realidad es mucho más compleja, porque a través de una sola acción podemos satisfacer muchos objetivos, o porque los medios pueden ser necesarios u opcionales, o porque un fin amado puede ser, a su vez, medio para un fin más alto (jerarquía de fines). Pero la estructura de fin/medios, bien amado/acción, amor/razones, es siempre la misma. En general, nosotros desplegamos múltiples acciones siempre en favor de valores o bienes que amamos o valoramos.

En síntesis:



El “momento de la racionalidad”, distinto del “momento del amor”, se ve especialmente en la necesidad de *reflexionar* cuando tenemos que tomar una decisión. La deliberación para decidirse implica un bien amado, que de suyo no se discute, sino que está presupuesto.

Naturalmente, junto a la “racionalidad de los medios” existe una “racionalidad de los fines”. En este caso, la razón puede considerar si los bienes o valores que amamos (personas, instituciones, actividades: amor a una persona, a la ciencia, a la patria) son válidos, y si los amamos en el modo debido. Por ejemplo, presuponiendo el amor que siente un novio por su prometida, con su razón él podrá decidir la conveniencia de hacer multitud de cosas en favor de tal amor. La posible praxis en tal

sentido puede venir de muchos ámbitos: invitaciones, consejos, deseos, pasiones, intereses. Pero la conducta subsiguiente (por ejemplo, casarse) será racional si es fruto de una deliberación. Ésta tendrá en cuenta de las posibilidades que ofrece la praxis sobre la que hay que decidir (casarse ahora, en el futuro, etc.), de las circunstancias que empujan a una determinación (presión de los amigos o parientes, impulsos emotivos, conveniencias prácticas, etc.) y, sobre todo, de los fines amados, que a veces podrán ser varios, convergentes o quizá en conflicto. La intención de casarse, por ejemplo, en una persona derivará del amor a una persona, pero a la vez puede tener en cuenta del matrimonio como un valor social y religioso, y quizá también, lateralmente, de la búsqueda de una situación familiar y social adecuada.

A su vez, en un nivel más alto, la razón podrá reflexionar si los fines amados son justos, o si son amados en el modo debido, y si están coordinados o jerarquizados convenientemente. Esto dependerá, naturalmente, de las prioridades amadas por la persona que tiene que decidir. En último término, la persona podrá considerar también si sus “últimas prioridades” (sus “amores” o “valores” últimos) son válidas, o si a lo mejor deberían entrar en crisis. Y así el individuo quizá se verá llevado, como en una última instancia, a reflexionar en modo práctico y personal sobre los últimos valores de su vida.

La ética existe precisamente para guiar al hombre a *amar bien lo que debe amar*, aunque eventualmente la “racionalidad del amor” (que es también “la verdad del amor”) tuviera que contrastar a los sentimientos del momento o a otros elementos perturbadores. Así por ejemplo, el egoísta realizará innumerables elecciones racionales al servicio de sus intereses, así como quien está demasiado dominado por el miedo ante ciertas dificultades, a menudo tomará decisiones demasiado condicionado por sus temores, y no por aquello que él realmente querría. La instancia ética pretende indicarnos “el orden de los amores” (*ordo amorum*). La ética no crea el amor, pero pone orden en el amor humano, en el caso de que diversos elementos provoquen desórdenes y condicionamientos injustos ante aquello que tenemos obligación de amar.

3. La elección animal en el ámbito de la intencionalidad sensitiva. Elecciones racionales e irracionales. La visión reduccionista de la vida animal heredada por el cartesianismo nos ha llevado a pensar que los animales, en cuanto son partes de la

naturaleza, deberían seguir de modo riguroso las leyes deterministas de la naturaleza descritas por la física, la química y la biología. La conciencia, la inteligencia y la vida emotiva de los animales fueron así marginadas por las ciencias o fueron reducidas a la descripción neurofisiológica. El automatismo de su comportamiento sería debido al innatismo de los instintos. En la visión conductista, además, el animal tendría preferencias gracias a los condicionamientos adquiridos en su experiencia. En una perspectiva más amplia, los condicionamientos se colocaron en el cuadro de las asociaciones que los individuos de las especies animales logran establecer de modo ágil, gracias a su experiencia. La red de conexiones distribuidas en la memoria procedimental animal llevaría, por fin, a reaccionar ante determinados *inputs* ambientales con una conducta adecuada.

Todo esto es verdad, pero resulta más completo y comprensible si reconocemos en el animal una auténtica vida consciente e intencional, guiada por un conjunto de finalidades (vivir, sobrevivir, buscar alimentos, predación, procreación, construcción de objetos, comunicación con otros, convivencia social), que así quedarían incorporadas en el “triángulo” de tendencia/cognición/conducta. También por este motivo la descripción “computacional” de la vida animal no es suficiente para dar cuenta de su actividad intencional. El animal no es un robot. La elaboración de la información y la subsiguiente respuesta forman parte de una vida dominada por la conciencia sensitiva y teleológica. El animal posee un verdadero conocimiento del ambiente y de sí mismo, superior a la simple actuación de funciones fisiológicas de naturaleza vegetativa (nutrición, generación). Él se ve guiado en sus acciones por impulsos sensitivos (pasiones, emociones), que reaccionan de modo flexible según las captaciones cognitivas que el animal es capaz de realizar en su ambiente y también de cara a otros “sujetos animales”: progenitores, individuos de especies peligrosas, competidores, colaboradores, individuos que son objeto de amor sexual o con los que se tienen vínculos de otro tipo (pensemos, por ejemplo, en la amistad que los animales domésticos tienen con el hombre).

En este sentido, en los animales encontramos algunas modalidades de “elección”, no racionales en el sentido humano, cuando sus inclinaciones les empujan a la búsqueda selectiva de objetos, o cuando sus pasiones chocan entre sí (estas capacidades, naturalmente, varían mucho según las diferentes especies). El predador

tiene que “escoger” su presa, el animal fugitivo “elige” dónde ir, el ave migratoria selecciona una ruta, el perro enfurecido espera con atención y control el mejor momento para lanzar un ataque, las abejas escogen entre varias opciones el lugar donde establecer un nuevo panal (después de varias jornadas de laboriosas exploraciones), y también “deciden” dónde ir a recoger el néctar, basándose en las múltiples indicaciones de las abejas danzadoras⁴. Estas “elecciones” salen de una base de informaciones sensitivas continuas, variables y siempre precisas. Los animales no actúan por un puro impulso instintivo ciego, sino según un conocimiento “valorativo” de algunos “medios” en lo que les resulta conveniente hacer en función de sus “intereses”. Santo Tomás les atribuía una forma de “prudencia”, conectada con la potencia *estimativa* o capacidad de captar en el ambiente relaciones significativas, relevantes para sus objetivos sensitivos, junto con la capacidad de desempeñar, en consecuencia, ciertas “tareas racionales” (en un sentido restringido de la palabra) y de construir objetos “técnicos” (como un nido, una madriguera, o un instrumento para pescar)⁵.

Cabría decir, entonces, que los animales se adhieren emotivamente a fines sensitivos, y que pueden obrar “inteligentemente”, con ciertos límites, para conquistar o defender esos fines. Por otra parte, también la vida vegetativa, a nivel celular, aún sin conciencia ni emotividad, opera como demostrando cierta “inteligencia”, en función de la teleología intrínseca que la caracteriza.

La diferencia con el hombre está en el hecho de que *el animal no es capaz de reflexionar completamente sobre sí mismo, para examinar o poner en cuestión sus mismos fines o planes operativos*. El hombre, en cambio, comprende de un modo completamente abstracto y universal, en un horizonte infinito, la relación “medios/fines”, con independencia de toda situación material concreta. Con la inteligencia, podemos abarcar toda nuestra vida en cuanto orientada a fines (y esto en términos universales), y podemos así “escoger también las finalidades” y las posibles maneras de alcanzarlas, con una total indeterminación material, aunque estemos condicionados por la disponibilidad física de nuestra vida en el ambiente terrestre. El hombre comprende de modo universal “la naturaleza de la decisión”, y puede aplicarla a innumerables casos concretos, inventando nuevas finalidades y nuevos medios, no necesariamente conectados con fines biológicos o físicos. Somos capaces

de hacer planes de acción de todo tipo, y somos libres para aplicarlos en el momento en que queramos, o de no aplicarlos nunca.

Ninguna praxis teleológica *concreta*, diré con un rigor que quizá pueda parecer exagerado, puede servir como un ejemplo “típico” de lo que el hombre hace y que el animal (o un robot) *no* podría hacer. Evidentemente, se podrá decir que sólo el hombre es capaz de construir catedrales, aeropuertos, obras artísticas, o de escribir novelas. Pero con un poco de imaginación, hasta podría pensarse, a modo de “experimento mental”, que una especie animal podría estar equipada para construir aeropuertos o poner bases en la luna (cuya finalidad es, en cierto modo, física). Algunos hormigueros son verdaderas maravillas de la arquitectura animal. La cuestión es que el hombre *puede pensar en hacer cualquier cosa*, sin restricciones especialísticas (por tanto, por encima de todo tipo de situación material), precisamente porque nuestro pensamiento inteligente *está abierto a toda la universalidad del ser*, por lo que nuestra voluntad es capaz de *querer cualquier cosa*, es decir, cualquier realidad o posibilidad, en la perspectiva del *bien universal*, jamás agotado en un bien concreto y definido. Esto explica ese carácter “inagotable” de la tecnología humana, que se renueva incesantemente, así como la capacidad humana de comprender *todas* las técnicas del comportamiento animal.

Gracias a la capacidad de reflexionar completamente sobre nosotros mismos, para “auto-examinar” en modo universal, e incluso “desinteresado” (especulativo) nuestras decisiones posibles o reales, precisamente por esto, yo ahora puedo hacer ante ustedes estas consideraciones, y ustedes pueden entenderlas y seguir reflexionando. Esto los animales no pueden hacerlo. Ellos “piensan” (usamos estos verbos antropomórficos por falta de un vocabulario específico para el mundo zoológico) cómo alcanzar sus finalidades sensitivas, de modo asociativo y experiencial, también con base en relaciones conflictivas de tipo emocional (envidia y celos animales, rabia y afán de venganza, desobediencia a los “jefes”), pero no son capaces de “desprenderse” de sí mismos, por así decirlo, para “auto-examinarse” sobre los motivos por los que obran y sobre los objetivos a los que se ven abocados. No tienen espacios de libertad para cambiar sus finalidades animales. En definitiva, carecen de auto-conciencia, aunque se auto-perciben como individuos que sufren, gozan y desean cosas físicas de naturaleza sensible.

En nuestra vida, en cambio, la capacidad de replantear nuestros valores y amores se puede ejercer de modo *especulativo*, como estamos haciendo ahora, o también de modo *existencial*, más dramático, como cuando una persona examina si las prioridades con las que guía su vida son justas.

El uso analógico de la palabra *racionalidad*, aplicado a cosas, vivientes, animales o al hombre, hace que también sea analógico el uso del término *irracionalidad*. Así, en el cosmos está desplegada, podríamos decir, una *racionalidad constituida*, que es el orden inmanente e inteligible que se contiene en los eventos físicos, y que se manifiesta especialmente en las admirables leyes de la naturaleza. Los animales, por su parte, no son “racionales”, pero sí actúan con cierta “racionalidad práctica, sensitiva, concreta”, que tiene una naturaleza verdaderamente intencional. Su comportamiento será “irracional” sólo si se equivocan en sus objetivos (por motivos que ahora no voy a considerar).

El hombre tiene una *racionalidad constituyente*: es una racionalidad creativa y auto-reflexionante (capacidad de juicio, de auto-crítica, de planificación libre de la conducta). El hombre se comporta *irracionalmente* cuando obra sin la debida deliberación (conducta impulsiva, pasional), o cuando no consigue hacer prevalecer lo que ha decidido, por incoherencia o por debilidad de voluntad, o si sus “razones” son falsas, o sus “amores” inadecuados (sería irracional, por ejemplo, pretender ir a la luna a pie, o querer hacer un viaje a una estrella). La irracionalidad puede infiltrarse en todos los momentos de nuestra conducta (irracionalidad de una elección, de un consejo, de un comportamiento, de una conducta social).

La irracionalidad en el uso de la libertad ante los amores que tenemos que salvaguardar es lo que se llama *injusticia* o *pecado* (irracionalidad *moral*). Y existe también una irracionalidad *patológica*, debida a perturbaciones naturales (psíquicas o neurológicas) que afectan al uso de nuestras facultades superiores. En los casos extremos, decimos que “este individuo ha perdido la razón”, o que realiza “locuras”. En grados menos extremos, en cambio, la racionalidad de una persona puede resultar debilitada, o quedar comprometida, por ejemplo por una incapacidad o dificultad para tomar decisiones, para planificar, o para dirigir la atención a un programa de conducta.

4. *Cuadro de conjunto de las fuentes de las motivaciones. Conflictos.* El comportamiento es inducido por una serie de “mociones” que pueden venir de muchas fuentes: una necesidad fisiológica más o menos fuerte, un impulso emotivo, una presión social o familiar, un amor fuerte, una razón muy clara. La “iniciativa” de nuestra conducta, si cabe hablar así, no siempre nace de nuestra voluntad (puede también venir de una voluntad ajena). El cuadro subsiguiente de la conducta, empero, será racional sólo si esa “invitación a la acción” *pasa por el tamiz de la deliberación*. Podemos sentir una fuerte sed, pero nuestra acción será “racional”, no meramente fisiológica, sólo si “decidimos beber”, es decir, si consideramos conveniente beber ahora, mañana, esta bebida o aquella otra.

I. *Conflictos.* Los conflictos decisionales se presentan cuando los bienes propuestos por distintas “mociones” entran en “competencia” y no son atendibles a la vez, o incluso son incompatibles. Por ejemplo, querría beber, pero ahora no puedo hacerlo, porque estoy empeñado en una tarea más urgente. La “solución”, fácil en este caso, es que beberé más tarde. En otros casos, la solución del conflicto supone aceptar una renuncia. Si tengo que escoger entre dos universidades, para ir a estudiar, y la elección de cualquiera de ellas supone ciertas ventajas, al final tendré que elegir una, renunciando a las ventajas de la otra.

El *conflicto moral* ponen en juego bienes o amores irrenunciables. Una persona honesta considera prioritarios, es más, “intocables”, ciertos valores morales: no estará dispuesta a emprender una tarea económicamente ventajosa, por ejemplo, si eso implica traicionar ciertos valores morales que perturbarían su amor a cosas o personas que ella debe amar. Los criterios morales no son “normas extrínsecas”, sino que defienden, a nivel abstracto y objetivo, lo que la persona humana *debe amar*: su cónyuge y sus hijos, la sociedad en que vive, una instituciones, las otras personas, Dios. Si una persona no sigue un criterio moral fundamental, normalmente será porque ha cedido en otros “amores” que para ella, al menos en ese momento, se volvieron prioritarios (por ej., el propio interés pasional, el prestigio, la posición social).

Los “estímulos conflictivos” pueden ser débiles o fuertes, según las circunstancias (en los conflictos morales hablamos de *tentaciones*: un amor es “puesto a prueba”). Las decisiones no son fáciles y a veces suponen riesgos. Son fáciles, en

general, las decisiones obvias que se refieren a acciones instrumentales ordinarias en favor de algún bien que en un determinado momento amamos sin especiales problemas. Normalmente no es muy complicado “elegir” un medio de transporte para dirigirnos a nuestro sitio de trabajo. Ciertas decisiones, es más, son operativas de un modo “habitual”, poniendo en marcha mecanismos de conducta casi automáticos. Cuando camino hacia un sitio, me confío en los automatismos de mi cuerpo, de un modo “semejante” (no igual) a los automatismos con que camina el perro que quizá me está acompañando. Pero si en mi trayecto aparece un amigo que me interrumpe, quizá me encontraré con un “pequeño conflicto moral”, si tengo que elegir entre el bien de la amistad (que me impulsa a quedarme un rato con mi amigo) y el bien de la puntualidad en mi horario de trabajo.

Los conflictos, sean grandes o pequeños, ordinariamente nos dejan espacios de libertad suficientemente amplios. Aun sintiendo una fuerte sed, casi siempre somos libres para decidir cuándo, dónde, cómo o con quién beber. Sólo en casos muy especiales esta libertad desaparece del todo, y entonces no podrá haber decisión. No habrá *acciones* humanas, sino más bien “pasiones”, un “sucedernos” algo, a veces de modo violento. Podríamos llegar al punto, por ejemplo, de no poder soportar más la intensa sed, después de una jornada entera sin haber bebido, o incluso más. La pulsión fisiológico-sensitiva, en este caso, no ofrece más espacios de libertad. La acción de beber, en tal eventualidad, en algunos casos estará cercana al beber de un animal, en el sentido de que el impulso sensitivo-fisiológico obrará directamente sobre la motricidad muscular sin “pasar por la razón”.

II. *Fuentes de las motivaciones.* Presentaré ahora brevemente un cuadro de conjunto de las “fuentes” de las motivaciones humanas. En un primer nivel, la *plataforma siempre presente* de la que pueden emerger nuestros actos decisorios son nuestra *personalidad* y el *mundo*.

Nuestra personalidad comprende nuestra naturaleza (cuerpo y alma), con sus potencias, capacidades naturales y patrimonio genético. Pero aquí entran también nuestros *rasgos estables adquiridos*, como son las inclinaciones, temperamento, hábitos (virtudes y vicios), sistemas de valores, habilidades y conocimientos acumulados desde la infancia a través de la experiencia, la educación recibida, las ciencias aprendidas y tantos otros factores. El mundo es el ambiente físico, la historia,

la cultura, las reglas sociales, las tradiciones, las instituciones y otras estructuras sociales.

Sobre este *background*, cada persona recibe una cantidad ingente de posibilidades y estímulos para actuar en un determinado sentido, en medio de numerosos espacios de comportamiento. La decisión no puede venir de la nada. Es posible, en definitiva, en el cuadro de una *naturaleza* y una *cultura* dadas.

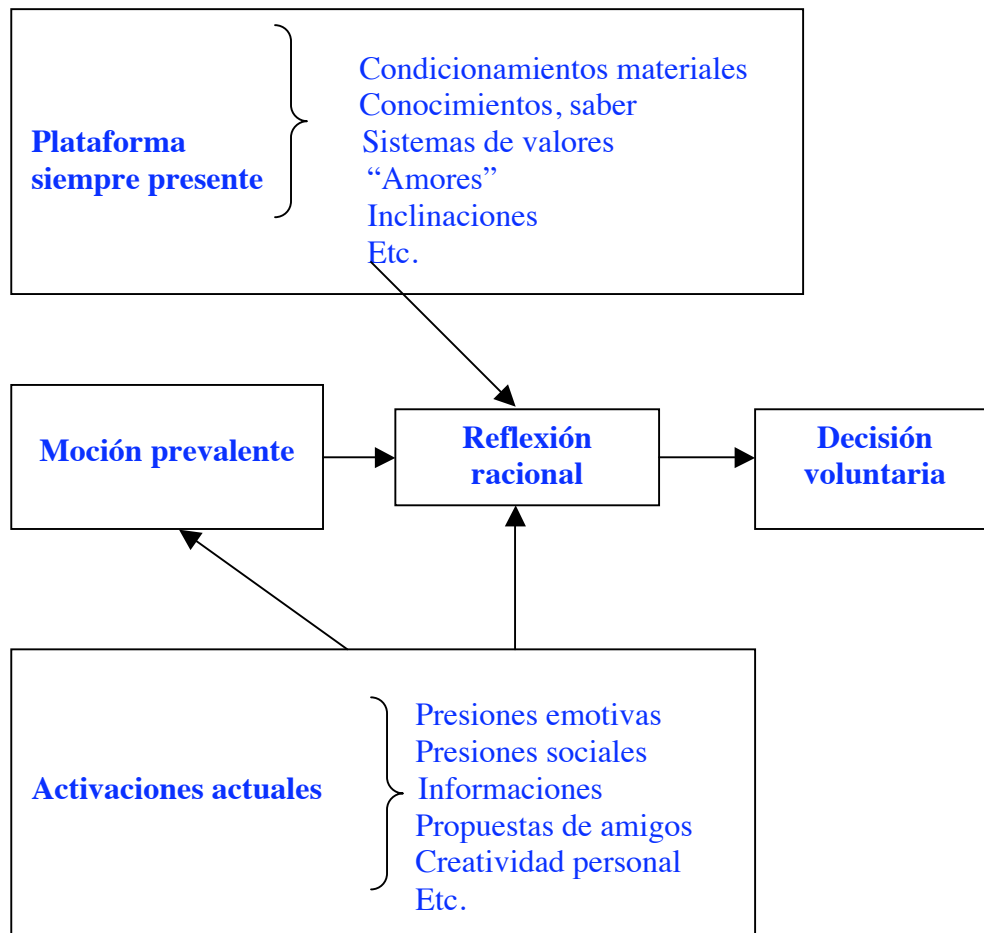
En un segundo nivel, las elecciones son suscitadas por *activaciones actuales*, que pueden proceder de afuera (un evento ambiental, una circunstancia política o social, el consejo de un amigo, un influjo familiar) o de adentro, según los estratos ontológicos de la persona: situaciones físicas del cuerpo, impulsos fisiológicos, emociones o sentimientos, amor y adhesión a valores, motivos racionales. Entre estas activaciones, normalmente habrá una más prevalente, un “factor desencadenante” (*moción prevalente*) que lleva a la necesidad de tomar una decisión, rápidamente o dándonos un poco de tiempo. Eso puede ser, por ejemplo, una situación concreta en la que nos vemos implicados, p. ej., una invitación personal a asumir un puesto de trabajo. La atención a la salud impone a las personas la necesidad de realizar numerosas elecciones, y lo mismo puede decirse de tantas otras necesidades del cuerpo, o que están ligadas a nuestra materialidad. A veces estas situaciones podrían constituir lo que he llamado “moción prevalente”.

La adhesión a los fines nace de la experiencia. Los múltiples bienes de la existencia humana (físicos, culturales, intelectuales, religiosos, morales) se nos van presentado de continuo por medio de muchos canales internos e internos. La adhesión a un bien concreto, por ejemplo un valor moral, o el amor a una persona, o a una posibilidad profesional, puede emerger, normalmente, de un conocimiento personal más profundo, ante el cual nuestra voluntad puede sentirse atraída, también a nivel emotivo o sentimental. Así es como una persona se enamora, o se siente empujada a dedicar su vida a una misión. Por otro lado, ante los bienes, fines o valores, la voluntad puede manifestarse *pasiva* (*eros*: sentirse atraída) o *activa* (deseos de obrar por una causa, por ejemplo, por el bien de los hijos, de la familia o de la nación). Se habla de *ágape* cuando la voluntad ama comunicar o promover el bien de otras personas, es decir, quiere obrar en su favor⁶.

En todos estos casos, *el comportamiento humano será verdaderamente racional si nace de decisiones tomadas por una voluntad deliberada, que considera las razones para hacer algo en favor de los fines amados*. Por ejemplo, un individuo recibe una invitación para establecerse en un país, donde podrá realizar una serie de estudios, o desempeñar una misión social o profesional. La iniciativa, aquí, viene de fuera, pero toca al interesado tomar una decisión al respecto. En esta elección habrá muchos elementos en juego: amor y gusto por cierta tarea o ciencia, deseo de servir a la sociedad o de hacer el bien, posibilidad real de afrontar la misión, eventual existencia de otras prioridades (otras responsabilidades importantes que no puede desatender), o sentimientos de “bajo nivel moral”, como serían cierta ambición, el afán de prestigio, el miedo ante las dificultades. La persona se encuentra, así, ante un *sistema de valores*, pero está también movida por *presiones emotivas* o por *condicionamientos materiales*. Ciertas decisiones serán, quizá, moralmente obligatorias -las que se refieren a “amores intangibles”-, pero otras serán opcionales.

Si algún elemento en favor de una decisión perturba el juicio personal (miedo, ambición, amenazas, superficialidad en el examen de la cuestión, presiones externas), la racionalidad de la elección quedará mermada. En definitiva, cualquier tipo de estímulo para elegir es posible, con tal de que “pase” por la deliberación racional, que será justa y adecuada, como es obvio, si se basa en premisas conectadas con los valores amados (si éstos son “válidos”), y, en segundo lugar, si se percibe bien el vínculo entre un fin amado y la actividad que se va a desempeñar en su favor (“buena elección” de los medios en función de un valor legítimo).

El siguiente cuadro sintetiza, en parte, lo que acabo de decir:



5. *La base neural de las decisiones voluntarias.* La decisión racional pertenece a la dimensión espiritual del hombre. Las funciones cognitivas y tendenciales superiores (inteligencia, voluntad) son espiritualmente trascendentes, pero se enraizan en un soporte neural específico para poder ejercerse y desarrollarse. Este punto se comprende mejor si, lejos del dualismo cartesiano, reconocemos la existencia de una continuidad natural entre las *funciones sensitivas* del hombre -percepción, imaginación, memoria, lenguaje, emociones, inteligencia práctica - y las *operaciones espirituales* de entender, querer y amar⁷.

Esta continuidad significa, entre otras cosas, que *las funciones sensoriales humanas están penetradas y son elevadas y transfiguradas por las funciones espirituales*. Esto es cierto especialmente por lo que se refiere a las funciones sensibles más altas. La memoria, la imaginación, el lenguaje, las emociones (deseo,

miedo, ira) y la inteligencia concreta del hombre (que Tomás de Aquino llamaba función *cogitativa*) poseen una dimensión neurofisiológica propia (un *órgano*), que constituye su causa material intrínseca (con sus correspondientes circuitos cerebrales)⁸. Estas funciones participan en las actividades espirituales cognitivas y voluntarias (basta pensar, por ejemplo, en nuestra imaginación creativa). En los animales, en cambio, estas funciones son operantes en función de las finalidades propias de la vida sensible animal.

La continuidad dinámica existente entre las actividades espirituales y las funciones sensitivas más altas se despliega en movimientos *ascendentes* y *descendentes*. Las experiencias sensibles más elaboradas proporcionan una base de la cual “emergen”, como por una vía ascendente inductiva, los significados propiamente intelectuales (conceptos, juicios). Sólo a través de una serie de experiencias podemos comprender de modo universal la naturaleza de las cosas. En la vía descendente, a su vez, la inteligencia ofrece una luz a las experiencias concretas, mientras la voluntad llena de un nuevo sentido a las emociones sensibles, que así se hacen *sentimientos*. Los sentimientos nacen a la vista de bienes (o males) inmateriales que la mente “lee” en los eventos o símbolos sensibles (por ejemplo, la percepción de una injusticia, en un acontecimiento sensible, despierta indignación en el hombre).

Si quito el alimento a un perro, el animal se encolerizará (emoción sensible, con un propio circuito cerebral). Pero si robo un libro a un profesor, también él podrá llenarse de cólera. Esta cólera, vinculada a una voluntad contrariada, *es un evento psicofísico*, no algo “puramente espiritual”. Sus repercusiones fisiológicas son los típicos efectos de la ira en el cuerpo, semejantes a los que se observan en los animales (aumento del ritmo cardíaco y de la presión arterial, sudores, etc.). Esto significa que la ira, aunque esté motivada por situaciones de la vida del espíritu (y lo mismo puede decirse del temor o de los fuertes deseos), está igualmente conectada con activaciones cerebrales específicas.

Creo que ahora podremos comprender mejor en qué sentido la voluntad, *cuando elige, puede mover al cuerpo*. Con este punto pongo fin a la conferencia. La respuesta a ese problema no está en la línea del dualismo cartesiano (donde la voluntad se concibe como un “motor espiritual directo” de un trozo de materia orgánica). *La motricidad de la voluntad pasa más bien a las funciones tendenciales*

sensibles conectadas con ella. Este punto fue explícitamente sostenido por un autor como Tomás de Aquino: “el apetito intelectual -escribe-, llamado ‘voluntad’, *mueve al hombre a través del apetito sensible*. En consecuencia, *el motor próximo del cuerpo es el apetito sensible*”⁹.

En el caso de los impulsos “fisiológicos”¹⁰, esta tesis se comprende más fácilmente. La percepción sensible-intelectual de un trozo de pan, actuada por la inteligencia en unión con la experiencia sensible, despierta en nosotros la sensación de hambre (*impulso fisiológico*), el deseo sensible de comer. La voluntad, consultada la razón, toma entonces la decisión de comer. Esta decisión repercute sobre el deseo sensible, haciéndolo eficaz. El deseo sensible, con su circuito cerebral, se conecta con las áreas cerebrales ejecutivas o motoras, por las que la persona pasará a la acción corpórea (voluntaria y deliberada) de tomar el pan y comerlo. En el animal, este proceso excluye la intervención de la deliberación: el deseo del animal (hambre) se traduce directamente en ir hacia el alimento y comérselo (salvo algún factor perturbador o distractor). Sin embargo, el eventual observador externo de los procesos neurales humanos no podrá *ni demostrar ni refutar* la existencia de la decisión libre, si él pretende basarse exclusivamente en lo que sucede en el cerebro. Ese observador verá simplemente activadas y conectadas las áreas emotivas, perceptivas, ejecutivas y motoras del encéfalo.

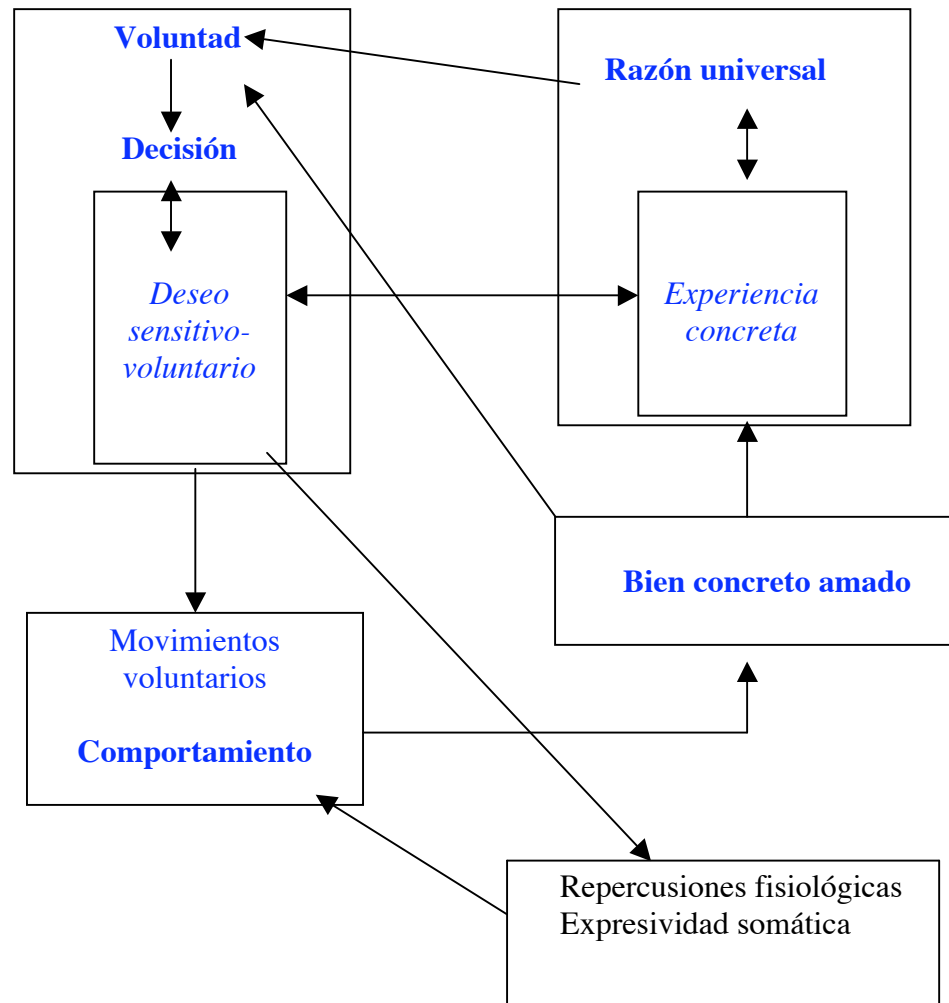
En el caso de los deseos o sentimientos no fisiológicos cabe decir algo parecido, si admitimos que un deseo puede ser sensible, aunque no fisiológico, si se refiere a bienes concretos que posean una dimensión sensible (una persona, un símbolo). Muchos de nuestros sentimientos espirituales, aparte de que tienen repercusiones fisiológicas, empujan al comportamiento externo.

Consideremos, por ejemplo, la decisión de encaminarnos a nuestra oficina de trabajo, un objetivo concreto que es simultáneamente *material y espiritual* (no puede ser el deseo de un animal). La decisión intelectual incorpora la finalidad “ir a tal hora a mi oficina” en el horizonte del bien sin restricciones (*ratio boni*), en el sentido de que contempla algo que voy a realizar en el contexto general de mi vida y de los valores que más aprecio (esto está siempre presente en nuestras decisiones, al menos como un fondo implícito). Esa decisión racional -deliberada- se traduce en seguida, si

es seria, en el *deseo concreto sensible-voluntario* -por tanto, en un *sentimiento sensible y voluntario a la vez*- de pasar al comportamiento coherente con el fin propuesto (“quiero ir a mi oficina”).

El deseo sensible-voluntario, a su vez, se conectará con procesos neurales. El deseo, en cuanto intencional, recae sobre el objeto “ir a mi oficina”, que es un bien concreto personal que voy a alcanzar en un momento futuro. Es un deseo psicofísico que puede activar una programación motriz de la que nacerá la conducta externa deliberada (conducta intencional). Una prueba de que este deseo voluntario es también sensible es que, si aparece algún obstáculo, el individuo se inquieta, y si su deseo es fuerte, se le transformará en un sentido de urgencia, lo que provocará alteraciones neurofisiológicas muy perceptibles.

El esquema siguiente sintetiza lo que acabo de ilustrar:



En conclusión:

1) Las “elecciones” animales son actos psicofísicos, cerebralmente localizados e intencionalmente realizados en el contexto de la teleología restringida de la vida animal.

2) Las decisiones racionales humanas son actos de la vida del espíritu. Como tales, sobrepasan y exceden completamente el alcance físico del sistema nervioso.

3) Las decisiones humanas están relacionadas con funciones sensibles. En este sentido, encuentran una correspondencia con una base neural cognitiva y tendencial.

4) Las funciones sensibles humanas no son exclusivamente fisiológicas. Pueden referirse a cualquier bien concreto, incluso espiritual (un ideal, una persona,

un valor), con tal de que ese bien sea conocido, al menos en parte, con intervención de la sensibilidad (por ejemplo, mediante representaciones simbólicas sensibles).

La estructura neural, concluyo, es la causa material de las funciones sensoriales cognitivas y tendenciales. La actuación de estas funciones, a su vez, es la plataforma de base de las actividades superiores humanas, de carácter espiritual, tanto en la línea ascendente, hacia la comprensión, como descendente, hacia los mandos motores o activaciones del comportamiento. Las operaciones espirituales humanas, por tanto, están en conexión con una estructura psicofísica y, al revés, esta última participa de la dimensión espiritual de la persona. La existencia de “sentimientos sensitivos y voluntarios a la vez” confirma la continuidad entre el cerebro, la sensibilidad y la espiritualidad de la persona. Concretamente, entre las decisiones racionales y los deseos de la sensibilidad.

Scelte razionali e scelte animali

1. La scelta, tra inclinazione e cognizione. 2. Razionalità della scelta: “motivi” e “ragioni”. Le scelte in quanto guidate dall’amore verso beni e dai criteri sui mezzi. 3. La scelta animale nel quadro dell’intenzionalità sensitiva. Scelte razionali e irrazionali. 4. Quadro complessivo delle fonti delle motivazioni. Conflitti. 5. Neurologia e scelte volontarie.

1. *La scelta, tra inclinazione e cognizione.* L’analisi della prassi umana che farò in quest’intervento seguirà un metodo filosofico attento al comportamento della vita ordinaria dell’uomo, tenendo sullo sfondo le indicazioni delle scienze, in un contesto di dialogo positivo tra le scienze e la filosofia. In queste pagine sono ispirato a certe intuizioni di Aristotele e Tommaso d’Aquino. Prendo questi autori con un criterio ermeneutico libero. La loro visione antropologica, malgrado certi limiti, in quanto dà importanza al corpo e all’analisi scientifica, offre alcuni validi spunti nell’attuale dibattito interdisciplinare delle scienze cognitive.

Introduco, in primo luogo, il contesto del problema che affronterò nel mio intervento. La questione della scelta libera veramente non è stata studiata in profondità dalla psicologia cognitiva, nonostante quest’indirizzo psicologico abbia recuperato ampi spazi della prassi umana considerati inaccessibili dal comportamentismo. L’attenzione si è rivolta alla cognizione e alle emozioni, non alla volontà, che appare inesistente in molti libri di psicologia. La neurofisiologia impiega, a sua volta, la categoria di “movimento fisico volontario”, collegato principalmente ai moti dei muscoli striati (ad eccezione del cuore). La motilità volontaria del corpo è attivata grazie ai comandi nervosi procedenti dalle aree motrici della corteccia, che sono in connessione con le aree percettive e con le regioni cerebrali deputate allo svolgimento di funzioni emotive ed esecutive (pianificazione, memoria di lavoro). La neurologia dei circuiti neurali impegnati nella genesi dell’atto decisionale ci offre oggi un quadro consistente dell’emergenza della condotta volontaria.

Questo quadro corrisponde in maniera abbastanza diretta all'impressione fenomenologica secondo cui i movimenti volontari del nostro corpo (spostamenti, cambiamenti di posizione, manipolazione di oggetti, sguardi) seguono da vicino e in modo continuo la percezione spazio-temporale del nostro ambiente e sono pure associati all'auto-sensibilità del corpo "muscolare" che viene messo in movimento (sensibilità tattile e cinestesica). Ci muoviamo, inoltre, spinti di situazioni emotive o tendenziali e in base a un processo di pensiero, talvolta molto riflessivo, in cui predeterminiamo che cosa faremo e organizziamo la nostra condotta futura. Decido e programmo di afferrare il foglio che ho davanti a me grazie alla mia percezione giusta e perché desidero leggerlo o consultarlo.

I nostri movimenti corporei esterni vanno visti, infine, nel contesto della *condotta significativa* o intenzionale. Non basta dire "muovo la mano". Posso muoverla per salutare, lamentarmi, minacciare, colpire o per usare uno strumento. La tipicità delle azioni umane pubbliche costituisce l'intelligibilità della nostra condotta.

Il quadro completo, dunque, viene ad essere una sorta di triangolo: *inclinazione* (sentimenti, appetiti, passioni, emozioni), *cognizione* e *comportamento*. Il comportamento nasce dall'incrocio tra inclinazioni e conoscenza, e l'atto preciso che scaturisce da tale incontro è la *scelta* o *decisione*.

Questa descrizione crea un problema antropologico, dal momento che essa è analoga, in qualche modo, a quella che si può fare sul comportamento animale. Diciamo, però, che gli animali "scelgono" in modo *istintivo*, mentre noi lo facciamo *razionalmente* (anche se possiamo comportarci pure in modi molto irrazionali). Secondo Aristotele, il "motore" della condotta animale è *l'insieme dei suoi appetiti sensitivi*¹¹ (tendenza alla ricerca e consumo di alimenti, tendenza sessuale, aggressività per difendersi e attaccare), mentre il "primo motore" del comportamento umano è l'appetito *razionale*, una tendenza incorporata alla razionalità, il cui nome è la *volontà*. Il problema, dunque, è caratterizzare meglio la differenza tra le scelte razionali dell'uomo e le "scelte" degli animali (scelta dell'alimento, del *partner* sessuale, del materiale da usare per la costruzione del nido o della tana). Ci sono altri problemi annessi, che non potremo considerare in questo breve spazio di tempo. Uno di essi, cui mi riferirò brevemente alla fine, è la questione del rapporto tra la scelta volontaria e le attivazioni corrispondenti del sistema nervoso.

2. *Razionalità della scelta: “motivi” e “ragioni”*. *Le scelte in quanto guidate dall'amore verso beni e dai criteri sui mezzi*. Riteniamo *razionale* l'azione umana che nasce da una decisione, scelta o deliberazione, non da un puro impulso fisiologico o emotivo, o da un qualsiasi tipo di “meccanismo naturale”. C'è una sfera dei nostri atti che non dipende da leggi fisico-chimiche o di altro tipo, ma dipende esclusivamente *da noi*. Possiamo essere invitati o spinti a fare qualcosa dal consiglio di un amico, dall'impulso di una passione, dall'esortazione di un oratore, ma siamo noi, cioè la nostra volontà (la “volontà” in qualche modo s'identifica con il nostro “io”), a decidere. La “decisione” non è ancora il comando sul corpo, ma è una determinazione relativa alla nostra condotta futura, determinazione che sperimentiamo come un “potere” e riferiamos alla *volontà* (l'esperienza della libertà è indissociabile dall'esperienza della volontà). Provo, ad esempio, il desiderio fisiologico di mangiare (fame), o il desiderio spirituale di visitare un amico. A un certo punto, dopo un momento di riflessione, “mi decido”. Il raggio della mia possibile scelta è molto ampio: posso decidere di mangiare adesso o in tempi futuri, e scegliere anche cosa mangiare, dove, in che modo, quanto. Qualcosa di analogo posso fare nei confronti della mia visita all'amico.

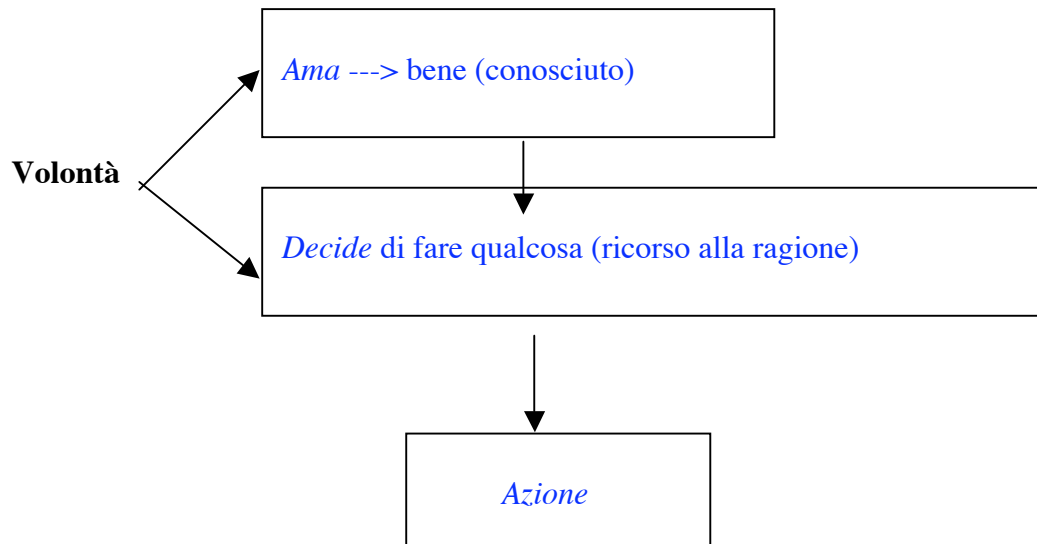
Se l'azione è razionale quando è frutto di una decisione, a sua volta la decisione sarà razionale se è *motivata*. La decisione si confronta, in verità, con due elementi “giustificanti”: i *motivi* e le *ragioni*. Ad esempio, prendo una medicina e, alla domanda “perché la prendi?” (giustificazione dell'azione), posso rispondere indicandone il *motivo*, “desidero stare bene, togliermi la febbre, il dolore di testa”, e insieme la *ragione*, “so che questo medicinale mi toglierà il mal di testa”. La struttura della decisione sembra duplice: decidiamo puntando a un bene, valore, oggetto del nostro *amore* o desiderio (dimensione *tendenziale*), e di conseguenza decidiamo in base a un minimo di *ragionamento* che stabilisce una connessione tra una serie di cose o azioni e il valore da raggiungere o proteggere (dimensione *razionale*). “Decido di prendere questa medicina perché so che essa fa bene alla mia salute”: poiché io amo la mia salute, ho visto la convenienza di prendere questa medicina. La salute qui è la finalità, il bene indiscusso, amato di per sé e perciò custodito, mentre la medicina è il mezzo che mi consente di recuperare la salute. Questo mezzo lo scopre l'intelligenza pratica o “ragione”¹². Ma la connessione del mezzo al fine esige *una mia azione*: è una connessione *pratica*, non speculativa, che viene colta dalla ragione umana

attraverso una sorta di “sillogismo implicito” (spesso scontato, nei casi più semplici)¹³.

In definitiva, la decisione o scelta razionale è sempre teleologica e nasce primariamente da un *fine amato*, voluto di per sé (la salute, la famiglia, la professione, la comunità civile, gli amici, la scienza, l'arte), e di conseguenza emerge dall'articolazione dei *mezzi, colta o “pensata” dalla ragione* in quanto ci conduce al fine attraverso una serie organizzata di azioni (comportamento esterno, con il coinvolgimento motorio del nostro corpo in quanto disponibile alla nostra volontà).

In altre parole, l'inizio della condotta umana (in quanto umana) è sempre l'amore verso un fine. Ma il fine bisogna raggiungerlo, e ciò comporta un *dover fare qualcosa* (azione). La scelta dell'azione adeguata, al servizio del fine, richiede l'intervento razionale. Gli esempi si potrebbero moltiplicare: desidero studiare una scienza e scelgo un'università; voglio bene un amico e così decido di visitarlo, parlare con lui, partecipare a una celebrazione in suo onore, accettare un suo invito. Ovviamente, nella scelta dei mezzi si vede fino a che punto l'amore del valore o del fine è serio. Se voglio raggiungere un posto seriamente, mi sentirò costretto a scegliere un mezzo di trasporto per arrivarci. La realtà è, naturalmente, molto più complessa, poiché tramite una sola azione possiamo raggiungere molti scopi, o perché i mezzi talvolta sono necessari e in altri casi sono opzionali, o perché un fine amato può essere a sua volta il mezzo di un fine più alto (gerarchia di finalità). Ma la struttura fine/mezzo, bene amato/azione, amore/ragione, è sempre identica. In termini generali, possiamo dire che noi moltiplichiamo le nostre azioni sempre in base ai valori o beni cui restiamo attaccati.

In sintesi:



Il “momento della razionalità”, diverso dal “momento dell’amore”, si vede specialmente nella necessità di *riflettere* per compiere le nostre decisioni. La deliberazione decisionale comporta un bene amato, il quale di per sé non è discusso, ma è un presupposto.

Certamente, insieme alla “razionalità dei mezzi”, esiste una “razionalità dei fini”. In questo caso, la ragione umana può considerare se i beni o i valori che amiamo (persone, istituzioni, attività: amore per una persona, per la scienza, per la patria) sono validi, e se li amiamo nel modo giusto. Ad esempio, presupponendo l’amore che prova un fidanzato per la sua fidanzata, egli con la sua ragione potrà decidere la convenienza di fare molte cose nella linea del servizio a tale amore. La possibile prassi, in tal senso, potrà procedere da ambiti diversi: inviti, consigli, desideri, passioni, interessi. Ma la condotta susseguente (ad esempio, sposarsi) sarà razionale se è frutto di una deliberazione. Essa terrà conto delle possibilità della prassi su cui si decide (sposarsi adesso, in futuro, ecc.), delle circostanze che spingono a una determinata azione (pressione degli amici o parenti, impulsi emotivi, convenienze pratiche, ecc.) e, soprattutto, dei fini amati, che talvolta potranno essere simultaneamente molteplici, e convergenti oppure conflittuali. L’intenzione di sposarsi, ad esempio, in un individuo può derivare dall’amore verso una persona, ma può tener conto anche del matrimonio come valore sociale e religioso, oppure della ricerca di una situazione economica adeguata.

A sua volta, ad un livello più alto, la ragione potrà riflettere se i fini amati sono giusti e se vengono amati nel modo adeguato, se sono coordinati o gerarchizzati a vicenda validamente, e questo dipenderà, naturalmente, da certe priorità amate dalla persona che deve decidere. In ultimo termine, la persona potrà anche considerare se le sue ultime priorità (i suoi “amori” o “valori” ultimi) sono validi, o se magari dovrebbero entrare in crisi, e così forse l’individuo si vedrà spinto, come in un’ultima istanza, a riflettere in modo pratico e personale sugli ultimi valori della sua vita.

La morale esiste proprio per guidare l’uomo ad *amare bene ciò che deve amare*, anche se eventualmente la “razionalità dell’amore” (che è anche “la verità dell’amore”) potrebbe entrare in contrasto con i sentimenti del momento o con altri elementi disturbanti. Ad esempio, l’egoista farà innumerevoli scelte razionali al servizio dei suoi interessi, mentre chi è troppo dominato dal timore nei confronti di certe difficoltà, sceglierà spesso molto condizionato dalle sue paure e non da ciò che lui veramente vorrebbe. L’istanza etica intende indicarci “l’ordine degli amori” (*ordo amorum*). L’etica non crea l’amore, ma ordina l’amore umano, nel caso in cui diversi elementi provochino disordini o condizionamenti ingiusti a quanto siamo portati ad amare.

3. La scelta animale nel quadro dell’intenzionalità sensitiva. Scelte razionali e irrazionali. La visione riduttiva della vita animale ereditata dal cartesianesimo ha portato a pensare che gli animali, in quanto sono parti della natura, dovrebbero seguire in modo rigoroso le leggi deterministiche della materia, descritte dalla fisica, la chimica e la biologia. La coscienza, l’intelligenza e la vita emotiva degli animali vennero così emarginate dalla scienza o ridotte alla descrizione neurofisiologica. L’automatismo del loro comportamento sarebbe dovuto all’innatismo degli istinti. Nella visione comportamentista, inoltre, l’animale mostrerebbe delle preferenze in base a condizionamenti acquisiti tramite l’esperienza. In una prospettiva più ampia, i condizionamenti si collocano nella cornice delle associazioni che l’individuo di una specie animale riesce a stabilire in modo stabile grazie alla sua esperienza. La rete di connessioni distribuita nella memoria porterebbe l’animale, infine, a reagire davanti a determinati *input* ambientali con una condotta adeguata.

Tutto questo è vero, ma diventa più completo e comprensibile se riconosciamo nell’animale una vera vita cosciente e intenzionale, guidata da un insieme di finalità

(vivere, sopravvivere, cercare alimenti, predazione, procreazione, costruzione di oggetti, comunicazione con altri, convivenza sociale), e quindi incorporata al “triangolo” della tendenza/cognizione/condotta. Anche per questo motivo la descrizione “informatica” della vita animale non è sufficiente per rendere conto della sua attività intenzionale. L’animale non è un robot. L’elaborazione dell’informazione e la conseguente risposta fanno parte di una vita dominata dalla coscienza sensitiva e teleologica. L’animale possiede una vera conoscenza dell’ambiente e di se stesso, superiore alla semplice messa in atto delle funzioni fisiologiche di natura vegetativa (nutrizione, generazione). Egli è guidato all’azione secondo impulsi sensitivi (passioni, emozioni), che reagiscono in un modo flessibile a seconda della presa cognitiva sensibile che l’animale può fare del suo ambiente e di altri “soggetti animali”: progenitori, individui e specie pericolosi, concorrenti, collaboratori, individui che sono oggetto di amore sessuale o di vincoli sociali di altro genere (si pensi all’amicizia degli animali domestici con l’uomo).

In questo senso, negli animali rileviamo certe modalità inferiori di “scelta”, non razionali in senso umano, quando i loro impulsi li spingono alla ricerca selettiva di oggetti o quando le loro passioni urtano a vicenda (queste capacità ovviamente sono molto diverse a seconda della specie presa in considerazione). Il predatore deve “scegliere” la preda, l’animale in fuga “sceglie” dove andare, l’uccello migratorio seleziona una rotta, il cane infuriato aspetta con attenzione e controllo il momento migliore per lanciare un attacco, le api scelgono tra varie opzioni il luogo dove stabilire un nuovo alveare (dopo alcune giornate di accurata esplorazione) e “decidono” pure dove andare a raccogliere il nettare in base alle molteplici indicazioni delle api danzatrici¹⁴. Queste “scelte” si compiono sulla base di un’informazione sensitiva continua, variabile e sempre accurata. Gli animali dimostrano così di agire non soltanto in base a impulsi istintivi ciechi, ma secondo una conoscenza “valutativa” di quanto li conviene fare in funzione dei loro “interessi”. Tommaso d’Aquino attribuiva ad essi una forma di *prudenza*, collegata alla potenza *estimativa* o capacità di cogliere nell’ambiente rapporti significativi e rilevanti per i loro obiettivi sensitivi e di compiere, di conseguenza, delle attività “razionali” (in un senso ristretto del termine) o di elaborare oggetti “tecnici” (come un nido, o uno strumento per pescare)¹⁵.

Si potrebbe dire che gli animali aderiscono emotivamente a fini sensibili e che possono operare “intelligentemente”, con certi limiti, per conquistare o difendere tali fini. Peraltro, anche la vita, senza coscienza né emotività, opera con una “certa intelligenza” in funzione della teleologia intrinseca che la caratterizza.

La differenza con l'uomo sta nel fatto che *l'animale non è capace di riflettere completamente su se stesso, per esaminare o mettere in questione i suoi stessi fini o piani operativi*. L'uomo, invece, comprende in una maniera completamente astratta e universale, in un orizzonte infinito, il rapporto “fine-mezzo”, con indipendenza da ogni situazione materiale concreta. Con l'intelligenza, egli può abbracciare tutta la sua vita in quanto indirizzata a fini (in termini universali), e così può “scegliere anche i fini” e le modalità per raggiungerli, con una totale indeterminazione materiale, pur condizionato dalla disponibilità fisica della sua vita nell'ambiente terrestre. L'uomo comprende in maniera universale la “natura della scelta”, e può applicarla a innumerevoli casi concreti, inventando nuove finalità e nuovi mezzi, non necessariamente collegati a fini biologici o fisici. Siamo capaci di fare piani di azione di ogni genere e siamo liberi di applicarli nel tempo che vogliamo, o di non applicarli mai.

Nessuna prassi teleologica *concreta*, direi forse con un rigore che qualcuno potrebbe stimare eccessivo, può servire da esempio “caratteristico” di ciò che l'uomo fa e che l'animale (o un robot) *non* sarebbe in grado di fare. Naturalmente, si potrà dire che solo l'uomo è capace di costruire cattedrali, aerei, opere artistiche o di scrivere romanzi. Tuttavia, con un po' di fantasia, si potrebbe perfino pensare all'ipotesi (come in un “esperimento mentale”) che una specie animale potrebbe essere attrezzata per costruire aeroporti o basi sulla luna (la cui finalità è, in un certo senso, fisica). Certi termitai sono meraviglie dell'architettura animale. Il punto è che l'uomo può *pensare a fare qualsiasi cosa*, senza restrizioni specialistiche (quindi al di sopra di ogni tipo di situazione materiale), appunto perché il nostro pensiero intelligente è aperto a *tutta l'universalità dell'essere*, e quindi la nostra volontà (appetito razionale) è capace di volere qualsiasi cosa o, più esattamente, vede qualsiasi realtà o possibilità nella prospettiva del *bene universale*, mai esaurito in un bene concreto e determinato. Questo spiega il carattere inesauribile della tecnica

umana, sempre rinnovata, e la capacità umana di comprendere *tutte* le tecniche del comportamento animale.

Grazie alla capacità di riflettere completamente su noi stessi per “auto-esaminare” in modo universale e perfino “disinteressato” (speculativo) le nostre scelte possibili o reali, proprio per questo, io posso fare adesso queste considerazioni e noi siamo riuniti in questo convegno. Questo gli animali non lo possono fare. Essi “pensano” (usiamo questi verbi antropomorfici in mancanza di un vocabolario specifico per gli animali) come raggiungere i loro fini sensitivi in modo associativo ed esperienziale, anche in base a rapporti conflittuali di tipo emozionale (invidia e gelosia animale, rabbia vendicativa, disobbedienza ai loro “capi”), ma non sono capaci di “staccarsi” da se stessi per “auto-esaminarsi” sui motivi per cui operano e sugli obiettivi che si prefiggono. Non hanno spazi di libertà per cambiare i loro fini animali. In definitiva, sono privi di auto-coscienza, sebbene si auto-percepiscono come individui che soffrono, godono e desiderano cose fisiche di natura sensibile.

Infine, la capacità di mettere in questione i valori e amori della nostra vita si può esercitare in modo *speculativo*, come facciamo in questa sede, oppure si può adempiere in maniera *esistenziale*, più drammatica, come quando una persona cerca di vedere se le sue priorità valutative finora usate sono giuste, così come ho spiegato in precedenza.

L’uso analogico del termine *razionalità* applicato alle cose, ai viventi a all’uomo, rende pure analogico l’impiego del termine *irrazionalità*. Nel cosmo esiste una *razionalità costituita*, potremmo dire, che non è altro che l’ordine intrinseco, intelligibile, contenuto negli eventi fisici e specialmente manifesto nelle leggi della natura. Gli animali non sono “razionali”, ma agiscono con una certa “razionalità pratica, sensitiva, concreta”, di natura veramente intenzionale. Il loro comportamento potrà dirsi “irrazionale” solo quando sbagliano nei loro scopi per motivi che adesso non posso prendere in considerazione.

L’uomo ha una *razionalità costituente*: vera e propria, creativa, auto-controllata (capacità di giudizio, di auto-critica, di pianificazione comportamentale). Egli si comporta *irrazionalmente* quando agisce senza la dovuta deliberazione (condotta impulsiva, passionale), o quando non riesce a far prevalere ciò che ha

deciso, per incoerenza o per debolezza di volontà, oppure quando le sue “ragioni” sono false o i suoi “amori” sono inadeguati (sarebbe irrazionale voler andare alla luna a piedi, o voler fare un viaggio a una stella). L’irrazionalità può filtrarsi in tutti i momenti della nostra condotta complessa (irrazionalità di una scelta, di un consiglio, di un comportamento, di un’ideologia sociale).

L’irrazionalità nell’uso della libertà nei confronti degli amori che siamo tenuti a salvare è l’*ingiustizia* o il *peccato* (irrazionalità *morale*). Esiste un’irrazionalità *patologica*, dovuta a disturbi naturali (psichici, neurologici) nell’uso delle nostre facoltà superiori. Nei gradi estremi, diciamo appunto che un individuo “ha perso l’uso della ragione” o che agisce in maniera “folle”. In gradi non estremi, la razionalità di una persona può essere indebolita o compromessa, ad esempio, a causa di una incapacità o difficoltà di prendere decisioni, di pianificare o di dirigere l’attenzione verso programmi di condotta.

4. *Quadro complessivo delle fonti delle motivazioni. Conflitti.* Il comportamento è indotto da “spinte” che possono provenire da molte istanze: una necessità fisiologica più o meno forte, un impulso emotivo, una pressione sociale o familiare, un amore robusto, una ragione molto chiara. L’“iniziativa” della nostra condotta, se si può parlare così, non sempre nasce dalla nostra volontà (può anche provenire dalla volontà di un altro). Il quadro comportamentale susseguente sarà razionale, comunque, solo se tale “invito all’azione” *passerà attraverso il vaglio della deliberazione*. Possiamo sentire una forte sete, ma la nostra azione di bere sarà “razionale”, e non meramente fisiologica o animale, solo se *decidiamo* di bere, cioè se consideriamo conveniente bere adesso, domani, questa o l’altra bevanda.

I. *Conflitti.* I conflitti di scelta si presentano quando i beni proposti da queste diverse “spinte” sono concorrenti, non attendibili simultaneamente o perfino incompatibili. I conflitti si possono risolvere in molti modi. Ad esempio, vorrei bere, ma non posso farlo adesso perché sono impegnato in un compito più urgente: la “soluzione” è che berrò più tardi. In altri casi, la soluzione del conflitto comporta l’accettazione di una rinuncia: se devo scegliere tra studiare in due università, ciascuna delle quali comporta per me certi vantaggi, alla fine dovrò sceglierne una rinunciando ai vantaggi dell’altra.

Il *conflitto morale* pone a rischio beni o amori irrinunciabili. Una persona onesta considera prioritari, anzi “intoccabili” determinati valori morali: non sarà disposta a intraprendere un compito economicamente molto vantaggioso, ad esempio, se ciò implica il tradimento di valori morali che perturberebbero l’amore di cose o persone che lei è tenuta ad amare. I criteri morali non sono “norme estrinseche”, ma difendono, sia pure in maniera astratta e oggettiva, ciò che la persona *deve amare*: sua moglie e i suoi figli, la società in cui vive, un’istituzione, le altre persone, Dio. Se la persona non osserva un criterio morale fondamentale, normalmente ciò sarà dovuto al fatto che ha ceduto ad altri amori che per lei, almeno in quel momento, sono divenuti prioritari (ad esempio, il proprio interesse passionale, il prestigio, la posizione sociale).

Le “spinte” conflittuali possono essere deboli o forti, a seconda di molte circostanze (nei conflitti morali si parla di *tentazioni*: un amore è “messo alla prova”). Le scelte non sono sempre facili e spesso sono rischiose. Sono facili, in generale, le scelte “scontate” che riguardano azioni strumentali ordinarie in favore di beni che in un determinato momento amiamo senza particolari problemi. Normalmente non è complicato “scegliere” un mezzo di trasporto per recarci al posto di lavoro. Anzi, alcune scelte sono operative in una maniera “abituale” e fanno scattare in noi dei meccanismi di condotta quasi automatici. Quando cammino verso un luogo, mi affido agli automatismi del mio corpo, in un modo “simile” (ma non identico) agli automatismi con cui marcia il cane che forse mi accompagna. Ma se nel mio tragitto appare un amico che m’interrompe, eventualmente potrò trovarmi in un “piccolo conflitto morale”, se mi capita di dover scegliere tra il bene dell’amicizia (fermarmi con l’amico per un tempo) e il bene della puntualità nel mio orario di lavoro.

I conflitti, grandi o piccoli, abitualmente ci lasciano un ambito di libertà abbastanza ampio. Pur sentendo una forte sete, siamo quasi sempre *liberi* di decidere quando, dove, come e con chi bere. Soltanto in casi limiti questa libertà scompare, e allora la scelta non potrà aver luogo. Non ci sarà dunque una condotta umana, ma le nostre azioni saranno piuttosto *passioni*, un “capitarci” qualcosa, talvolta in modo violento. Ad esempio, possiamo arrivare al punto di non poter più sopportare l’intensa sete, dopo una giornata intera senza aver bevuto, o anche di più. La pulsione fisiologica-sensitiva, in questo caso, non offre più spazi di libertà. L’azione di bere, in

questa eventualità, in molti casi sarà vicina al bere di un animale, nel senso che l'impulso sensitivo-fisiologico agirà direttamente sulla motricità muscolare del corpo senza “passare per la ragione”.

II. *Le fonti delle motivazioni.* Presento adesso brevemente un quadro complessivo delle “fonti” delle motivazioni umane. In un primo livello, la *piattaforma sempre presente* da cui possono emergere le scelte sono la nostra *personalità* e il *mondo*.

Nella personalità sono comprese la natura umana (corpo e anima), le potenze, le inclinazioni naturali e il patrimonio genetico ereditato. Ma vi s'includono pure tanti *tratti stabili acquisiti* quali sono le inclinazioni, gli abiti (virtù e vizi), i sistemi di valore, le abilità e le conoscenze accumulate sin dall'infanzia tramite l'esperienza, l'educazione, la scienza e altri fattori. Il mondo è l'ambiente fisico, la storia, la cultura, le regole sociali, le tradizioni, le istituzioni e altre strutture sociali.

Da questo *background* ogni persona riceve una quantità immensa di possibilità e di stimoli ad agire in un certo senso, nei confronti di tanti spazi di comportamento. Le scelte non possono nascere dal nulla. Sono possibili nel quadro della natura e di una cultura data.

In un secondo livello, le scelte sono suscitate da singole *attivazioni del momento* che possono procedere dall'esterno (un evento ambientale, una circostanza politica o sociale concreta, il consiglio di un amico, l'influsso familiare) o dall'interno, secondo gli strati ontologici della persona: situazioni fisiche particolari del corpo, impulsi fisiologici, emozioni o sentimenti, amore o adesione a valori, motivi razionali. Tra queste, di solito ci sarà un'attivazione o “fattore scatenante” (*spinta prevalente*) che ci porta alla necessità di prendere una decisione, rapidamente o dandoci tempo. Può essere, ad esempio, una situazione concreta che ci capita, come un invito personale ad assumere un lavoro. L'attenzione alla salute impone nella persona la necessità di compiere numerose scelte, e lo stesso si può dire di altri bisogni del corpo o legati alla nostra materialità. Talvolta queste situazioni diventano quello che ho chiamato “spinta prevalente”.

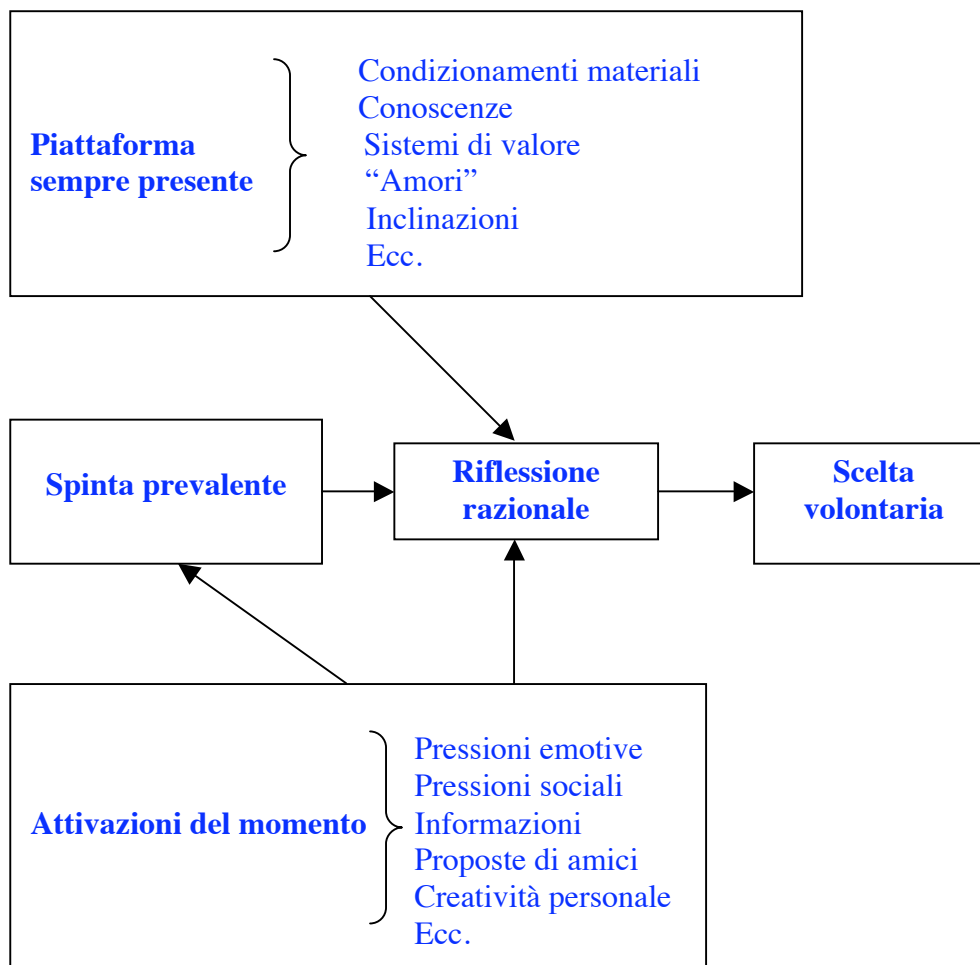
L'adesione ai fini nasce dall'esperienza. I molteplici beni dell'esistenza umana (beni fisici, culturali, intellettuali, religiosi, morali) ci si presentano di volta in

volta tramite canali esterni ed interni. L'adesione a un bene concreto, ad esempio ad un valore morale, o l'amore verso una persona, o verso una possibilità professionale, può emergono in noi, normalmente, grazie ad una conoscenza personale profonda, di fronte alla quale la nostra volontà può sentirsi attirata, anche a livello emotivo o sentimentale. È così come una persona può innamorarsi, o sentirsi spinta a dedicare la sua vita a una determinata missione. D'altronde, nei confronti dei beni, fini o valori, la volontà può essere *passiva* (*eros*: sentirsi attirata) o *attiva* (desiderare agire per il bene di una causa, ad esempio per il bene dei figli, della famiglia, della nazione). Si parla di *agape* quando la volontà intende comunicare o promuovere il bene di altre persone, cioè opera in loro favore¹⁶.

In tutti questi casi, *il comportamento umano sarà veramente razionale se nasce da scelte prese dalla volontà deliberata, che considera le ragioni per fare qualcosa in favore dei fini amati*. Ad esempio: un individuo riceve l'invito a stabilirsi in un paese per svolgere un importante compito sociale o per compiere una serie di studi. L'iniziativa, in questo caso, procede dall'esterno, ma toccherà a quella persona prendere una decisione al riguardo. In questa scelta ci potranno essere molti elementi in gioco: amore e gusto per la scienza, desiderio di servire la società e di fare del bene, possibilità reale di intraprendere il compito, eventuale esistenza di altre priorità (altri beni importanti da non trascurare), sentimenti di "basso livello morale", come sono una certa ambizione, la voglia di avere prestigio, la paura nei confronti delle difficoltà. La persona si trova dunque davanti a un *sistema di valori*, ma anche è spinta da *pressioni emotive* e da *condizionamenti materiali*. Alcune scelte possono essere moralmente obbligate -quelle che riguardano "amori intangibili"-, mentre altre sono opzionali.

Se qualche elemento in favore di una determinata scelta perturba il giudizio personale (paura, ambizione, superficialità nell'esaminare la questione, pressioni esterne), la razionalità della scelta verrà compromessa. Insomma, ogni sorta di stimolo per scegliere è accettabile, purché "passi" attraverso la deliberazione razionale, la quale sarà giusta o adeguata, ovviamente, se parte da premesse collegate ai valori amati (purché siano "validi") e, in secondo luogo, se si percepisce bene il vincolo tra un fine amato e una determinata attività da compiere in suo favore ("buona scelta" dei mezzi in funzione dell'amore).

Il seguente quadro sintetizza, in parte, quanto ho detto:



5. *Neurologia e scelte volontarie.* La scelta razionale appartiene alla dimensione spirituale dell'uomo. Le funzioni cognitive e tendenziali superiori (intelligenza, volontà) sono spiritualmente trascendenti, ma hanno un sostegno neurale specifico per poter essere esercitate e sviluppate. Questo punto si comprende meglio se, lontani dal dualismo cartesiano, riconosciamo l'esistenza di una continuità naturale tra le *funzioni sensitive* dell'uomo -percezione, immaginazione, memoria, linguaggio, passioni ed emozioni sensitive, intelligenza pratica concreta- e le operazioni spirituali di capire, volere e amare¹⁷.

Tale continuità significa, in modo particolare, che *le funzioni sensitive umane sono penetrate dalle attività spirituali* e, in questo senso, sono elevate, anzi trasformate. Ciò è vero specialmente per quanto riguarda le funzioni sensitive più alte.

La memoria sensitiva, l'immaginazione, il linguaggio, le emozioni sensitive (desiderio, paura, ira) e l'intelligenza concreta dell'uomo (chiamata da Tommaso d'Aquino funzione *cogitativa*) possiedono una dimensione neurofisiologica propria (*organo*) a titolo di causa materiale intrinseca (con i corrispondenti circuiti cerebrali)¹⁸. Queste funzioni partecipano alla vita spirituale cognitiva e volontaria -si pensi, ad esempio, all'immaginazione creativa dell'uomo-, mentre negli animali esse operano in funzione delle finalità proprie della loro vita sensitiva.

La continuità dinamica esistente tra le attività spirituali e le funzioni sensitive più alte comporta un movimento *ascendente e discendente*. Le esperienze sensitive più elaborate offrono una base da cui "emergono", come per una via ascendente induttiva, i significati propriamente intellettuali (concetti, giudizi). Solo tramite una serie di esperienze possiamo comprendere in modo universale la natura delle cose. Nella via discendente, a sua volta, l'intelligenza offre una luce alle esperienze concrete, mentre la volontà riempie di un nuovo senso le emozioni sensitive, che così diventano *sentimenti*. I sentimenti nascono di fronte a beni (o mali) immateriali che la mente "legge" in eventi o simboli sensibili (ad esempio, la percezione dell'ingiustizia, in un certo evento materiale, suscita l'ira nell'uomo).

Se tolgo l'alimento a un cane, l'animale si arrabbierà (emozione sensitiva, con un proprio circuito cerebrale). Ma se rubiamo un libro a un professore, anche lui potrà essere preso dall'indignazione. Questa collera, collegata alla volontà contrariata, è *un evento psicofisico*, non "puramente spirituale". Le sue ripercussioni fisiologiche sono i soliti effetti dell'ira sul corpo, simili a quelli che patiscono gli animali (aumento del battito cardiaco e della pressione arteriosa, sudorazione, ecc.). Ciò vuol dire che l'ira, pur essendo motivata da situazioni della vita dello spirito (lo stesso si può dire della paura, dei forti desideri), è collegata a un'attivazione cerebrale specifica.

Credo che adesso possiamo comprendere meglio in che senso la volontà, quando sceglie, *muove il corpo*. Con questo punto pongo fine alla mia relazione. La risposta a tale problema non sta nella linea dualistica cartesiana (la volontà concepita come "motore spirituale diretto" di un pezzo di materia organica). *La motricità della volontà passa piuttosto alle funzioni tendenziali sensitive ad essa collegate*. Questo punto fu sostenuto addirittura da Tommaso d'Aquino: "l'appetito intellettuale,

chiamato ‘volontà’, muove l’uomo tramite l’appetito sensitivo. Di conseguenza, il motore prossimo del corpo è l’appetito sensitivo”¹⁹.

Nel caso degli impulsi “fisiologici”²⁰, tale tesi è più facile da vedere. La percezione sensitivo-intellettuale di un pane concreto, compiuta tramite l’intelligenza e l’esperienza sensitiva, sveglia in noi la fame (*impulso fisiologico*), il desiderio sensitivo di mangiare. La volontà, consultata la ragione, prende allora la decisione di mangiare. Questa scelta, quindi, si ripercuote sul desiderio sensitivo, rendendolo efficace. Il desiderio sensitivo, col suo circuito cerebrale, si collega alle aree cerebrali esecutive e motrici, per cui la persona passerà all’azione corporea (volontaria e deliberata) di prendere il pane e di mangiarlo. Nell’animale questo processo esclude l’intervento della deliberazione: il desiderio dell’animale (la fame) si traduce direttamente nella presa del pane e nel mangiarlo (tranne qualche perturbazione). Tuttavia, l’eventuale osservatore esterno dei processi neurali umani non potrà *né dimostrare né confutare* l’esistenza della scelta libera, se intende basarsi esclusivamente su quanto avviene nel cervello. Egli vedrebbe semplicemente attivate e collegate le aree emotive, percettive, esecutive e motorie dell’encefalo.

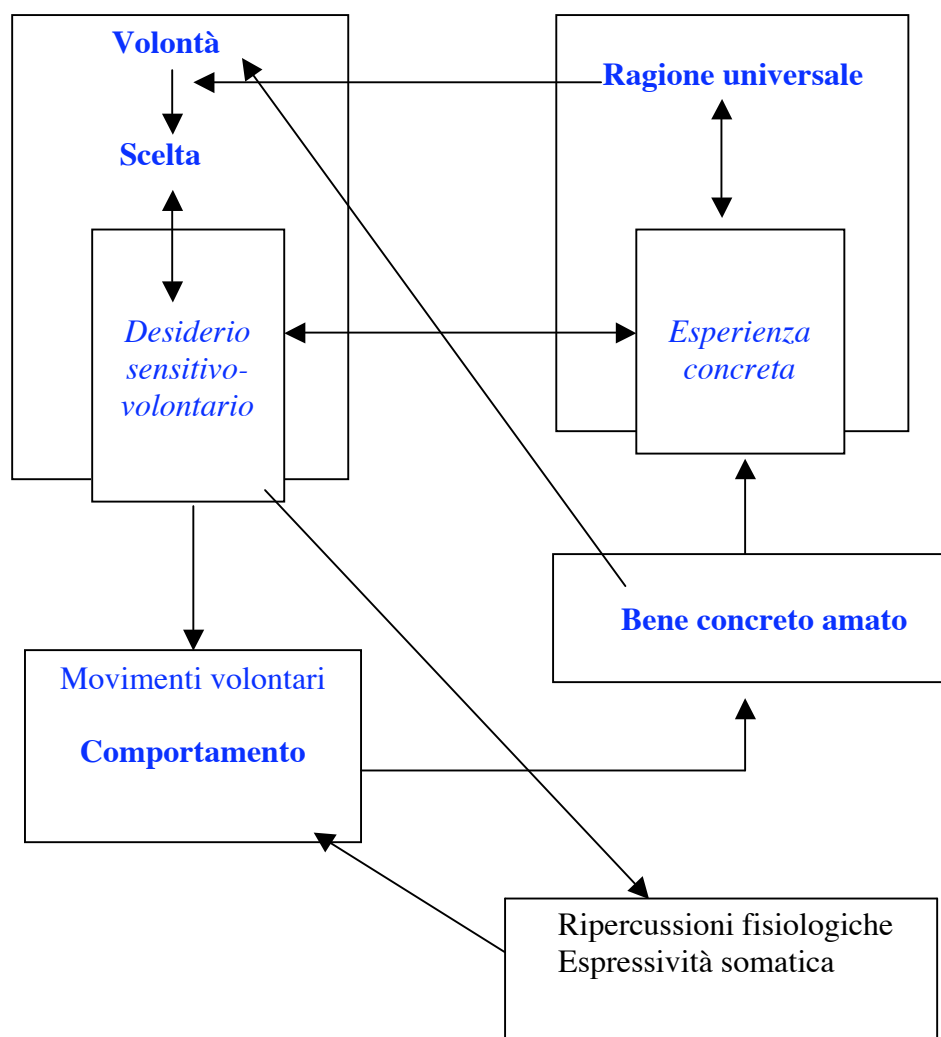
Nel caso dei desideri o sentimenti non fisiologici può dirsi qualcosa di analogo, purché ammettiamo che un desiderio può essere sensitivo, anche se non fisiologico, se si riferisce a beni concreti che abbiano qualche dimensione sensitiva (una persona, un simbolo). Molti dei nostri sentimenti spirituali, oltre il fatto di avere ripercussioni fisiologiche, spingono al comportamento esterno.

Prendiamo, ad esempio, la decisione di recarci tra mezz’ora in ufficio, un obiettivo concreto che è al contempo *materiale e spirituale* (non può essere il desiderio di un animale). La scelta intellettuale comprende il fine di “recarsi a tale ora in ufficio” nell’orizzonte del bene senza restrizioni (*ratio boni*), come qualcosa che va fatta tenendo conto del contesto generale della nostra vita e dei valori che più amiamo. Questa decisione razionale -deliberata- si traduce subito, se è seria, nel desiderio concreto sensitivo-volontario -quindi un *sentimento sensitivo-volontario*- di passare al comportamento esterno coerente con tale fine.

Il desiderio sensitivo-volontario, a sua volta, è collegato a processi neurali. Esso ricade sull’oggetto “recarsi in ufficio” come su un bene concreto personale da

raggiungere in un momento presente o futuro. Tale desiderio psicofisico è in grado di attivare la programmazione motoria da cui nasce la condotta esterna deliberata. La prova che tale desiderio volontario è al contempo veramente sensitivo è che, se emerge un ostacolo contro la scelta, il soggetto s'inquieta, e se il desiderio è forte, si trasforma in un senso di urgenza, con alterazioni neurofisiologiche percepibili.

Il seguente disegno sintetizza quanto ho appena detto:



In conclusione:

1) Le “scelte” animali sono atti psicofisici, cerebralmente localizzati e intenzionalmente compiuti nel contesto della teleologia ristretta della vita animale.

2) Le scelte razionali dell'uomo sono atti della vita dello spirito che, in quanto tali, sorpassano ed eccedono completamente la portata materiale del sistema nervoso

3) Le decisioni umane sono collegate alle funzioni sensitive e, in questo senso, trovano una corrispondenza con una base neurale sia cognitiva che tendenziale

4) Le funzioni sensitive umane non sono esclusivamente fisiologiche, ma possono riferirsi a qualsiasi bene concreto, sia pure spirituale (un ideale, una persona, un valore), purché esso sia conosciuto, almeno in parte, tramite la sensibilità (ad esempio, tramite rappresentazioni simboliche sensibili).

In altre parole, la struttura neurale è la causa materiale delle funzioni sensitive cognitive e tendenziali. L'attività di queste funzioni, a sua volta, è la base delle funzioni superiori umane, di carattere spirituale, sia nella linea ascendente, verso la comprensione, che discendente, verso i comandi motori o attivazioni del comportamento. Le attività spirituali umane, quindi, sono collegate a una struttura psicofisica e, all'inversa, quest'ultima partecipa alla dimensione spirituale della persona. L'esistenza di "sentimenti sensitivo-volontari" conferma la continuità tra cervello, sensibilità e spiritualità della persona, ad esempio tra scelte razionali e desideri della sensibilità.

¹ Cfr. III *De Anima*, 433 a 10 ss; 433 b 5 ss. El "triángulo del comportamiento humano", por otro lado, queda delineado en esta obra aristotélica: "el objeto mismo del *deseo* se hace principio del *intelecto práctico*; el término final del *razonamiento* es el punto de partida de la *acción*": *ibid.*, 433 a 15-17. El orden de sucesión es, pues: *deseo* --> *razón* --> *acción*.

² El bien amado o deseado tiene que ser también conocido o percibido (como un *fin-bien*). La "razón" se refiere a los bienes que llevan al bien. Los medios podrán ser vistos, a su vez, como un fin amado (secundario), cuya consecución exige buscar nuevos medios. Así, presuponiendo el fin secundario de "querer aprender a manejar", uno podrá pensar un sinnúmero de cosas útiles en función de este objetivo querido.

³ Aristóteles pone el siguiente ejemplo: "Tengo que abrigarme. La frazada me sirve para abrigarme. Por tanto, me hace falta una frazada. Por consiguiente, tengo que fabricarme una frazada": *De motu animalium*, 701 a 15-22. El valor o bien amado aquí es "el cuerpo que debe abrigarse". El medio que la razón descubre es la frazada. Si no la encontramos ya hecha, tendremos que hacerla. La conducta "motivada", entonces, será la fabricación de una frazada destinada al abrigo de mi cuerpo.

⁴ Cfr. sobre estos temas D. R. Griffin, *El pensamiento de los animales*, Ariel, Barcelona 1986; J. L. Gould, *The Animal Mind*, Scientific American Library, N. York 1994; J. Vaclair, *L'intelligence de l'animal*, Ed. du Seuil, París 1995.

⁵ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 7, n. 1215 (ed. Marietti, Turín 1964); *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 2, ad 3. La objeción n. 3 es clara en cuanto a las eventuales "elecciones" animales: el perro que persigue un ciervo, si llega a una encrucijada con tres caminos divergentes, primero explora con el olfato el primero y el segundo caminos, y si el resultado es negativo, sin más investigaciones, se lanza en seguida por el tercer camino, como "si hubiese realizado un razonamiento". Con independencia de la atendibilidad de esta descripción, la respuesta de Santo Tomás reconoce a los animales una forma de prudencia o "sagacidad natural", no propiamente racional, sobre la base de que en los vivientes hay inclinaciones aptas para la realización de procesos que resultan sorprendentemente ordenados (*inclinaciones naturales ad quosdam ordinatissimos processus*).

⁶ Cfr. la encíclica de Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, nn. 3-8.

⁷ Lo que digo en esta última parte de la conferencia se comprende dentro de la filosofía del conocimiento de Tomás de Aquino, donde es fundamental la distinción entre el *conocimiento sensible* y el *conocimiento intelectual*, entre las *emociones sensibles* y la *voluntad espiritual*. En las cosas físicas concretas, la inteligencia descubre aspectos “inteligibles”, que la percepción sensible no ofrece (por ejemplo, cuando se reconoce a un individuo como “persona”). La unidad dinámica entre la inteligencia y la percepción sensible da lugar a la *experiencia humana*, distinta de la experiencia animal (cfr. mi estudio *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, ed. Palabra, Madrid 2005).

⁸ Una función cognitiva o emotiva puede tener diversas dimensiones: neurofisiológica, psíquica, conductual, metafísica (cada dimensión exige una lectura específica). La dimensión neural no es un simple “correlato” de la función psíquica sensitiva, sino que es la actuación física misma, pero *elevada* por una dimensión superior, que está así “informando” un nivel inferior, del mismo modo que un libro tiene una dimensión física, una dimensión simbólica gramatical y una ulterior dimensión significativa más alta: cfr. mi artículo *Operazioni cognitive: un approccio ontologico al problema mente-cervello*, “Acta Philosophica”, 14 (2005), pp. 233-258.

⁹ *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 1. Análogamente, para Tomás de Aquino, la inteligencia universal actúa dentro de una racionalidad de lo concreto (“cogitativa”). Este última función, para el Aquinate, tiene como órgano el cerebro, del mismo modo que el órgano de la vista es el ojo (cfr. *S. Th.*, I, q. 78, a. 4). En el hombre existe, por tanto, una *conexión esencial* entre las operaciones espirituales y los eventos cerebrales, que es compatible con el hecho de que el obrar espiritual, como tal, no es “orgánico” (no es el acto de un órgano del cuerpo), en cuanto trasciende completamente la dimensión corpórea.

¹⁰ *Impulso fisiológico* es la emotividad sensible referida al bien de una función del cuerpo (hambre, sed, sexualidad). No todos los impulsos sensibles son fisiológicos. Por ejemplo, la ira de un animal agredido, o su impulso al juego, no son emociones fisiológicas, pero sí son sensitivas en cuanto se refieren a situaciones impulsivas puestas en relación con finalidades animales (defensa, ataque, juego). Las emociones sensibles humanas son voluntarias por participación (por ejemplo, el deseo de leer un libro. Éste es un objeto sensible, pero “informado” por una dimensión más alta: los símbolos inteligibles).

¹¹ Cfr. III *De Anima*, 433 a 10 ss; 433 b 5 ss. Il “triangolo del comportamento” umano, d'altronde, si trova pure delineato in quest'opera aristotelica: “l'oggetto stesso del *desiderio* diviene il principio dell'*intelletto pratico*; il termine finale del *ragionamento* è il punto di partenza dell'*azione*”: *ibid.*, 433 a 15-17. L'ordine successivo causale dunque è: *desiderio* --> *ragione* --> *azione*.

¹² Il bene amato o desiderato dev'essere al contempo conosciuto o percepito (come un *fine-bene*). La “ragione” riguarda i mezzi che portano al bene. I mezzi, a loro volta, possono essere visti anche come un fine amato (secondario), il cui conseguimento richiede, a sua volta, nuovi mezzi. Ad esempio, presupponendo il fine secondario di “voler imparare a guidare”, si penseranno molte cose utili in funzione di tale obiettivo amato.

¹³ Aristotele fa il seguente esempio: “Devo coprimi. La coperta mi serve per coprimi. Dunque ho bisogno di una coperta. Questo di cui ho bisogno io devo farlo. Quindi devo farmi una coperta”: *De motu animalium*, 701 a 15-22. Il valore o bene amato qui è “il corpo da coprire”. Il mezzo che la ragione scopre è la coperta, la quale, se non si trova già fatta, bisogna costruirla. La condotta “motivata” sarà, dunque, la fabbricazione di una coperta destinata al bene del mio corpo.

¹⁴ Cfr. su questi temi D. R. Griffin, *Menti animali*, Boringhieri, Torino 1999; J. L. Gould, *The Animal Mind*, Scientific American Library, N. York 1994; J. Vauclair, *L'intelligence de l'animal*, Ed. du Seuil, Parigi 1995.

¹⁵ Cfr. *In VI Ethic.*, lect. 7, n. 1215 (ed. Marietti, Torino 1964); *S. Th.*, I-II, q. 13, a. 2, ad 3. L'obiezione n. 3 è molto chiara sulle eventuali “scelte” degli animali: il cane che insegue un cervo, se arriva a un crocevia a tre strade, prima esplora con l'olfatto la prima e la seconda strada e, se il risultato è negativo, prende subito la terza strada, senza ulteriori accertamenti, come se avesse “compiuto un ragionamento”. Indipendentemente dall'accuratezza di questa descrizione, la risposta di Tommaso riconosce agli animali una prudenza o “sagacità” naturale, non propriamente razionale, in base al fatto che nei viventi ci sono inclinazioni atte alla realizzazione di processi sorprendentemente ordinati (*inclinaciones naturales ad quosdam ordinatissimos processus*).

¹⁶ Cfr. la recente enciclica di Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, nn. 3-8.

¹⁷ Quanto dico in quest'ultima sezione è comprensibile all'interno della filosofia della conoscenza di Tommaso d'Aquino, dove è fondamentale la distinzione tra *conoscenza sensitiva* e *conoscenza intellettuale*, tra *emozioni sensitive* e *volontà spirituale*. Nelle cose fisiche concrete l'intelligenza scopre aspetti “intelligibili”, non offerti alla percezione sensibile in quanto tale (ad esempio, riconoscere un individuo come “persona”). L'unità dinamica tra l'intelligenza e la percezione sensitiva dà luogo

all'*esperienza umana*, diversa dall'*esperienza animale* (cfr. il mio libro *Introduzione alla gnoseologia*, Le Monnier, Firenze 2003).

¹⁸ Una funzione cognitiva o emotiva può avere diverse dimensioni: neurofisiologica, psichica, comportamentale, metafisica (ogni dimensione esige una lettura specifica). La dimensione neurale non è un semplice "correlato" della funzione psichica sensitiva, ma è l'attuazione fisica elevata da una dimensione superiore che "informa" un livello inferiore, così come un libro ha una dimensione fisica, una dimensione simbolica grammaticale e un'ulteriore dimensione significativa più alta. Cfr., per questa tematica, il mio lavoro *Operazioni cognitive: un approccio ontologico al problema mente-cervello*, "Acta Philosophica", 14 (2005), pp. 233-258.

¹⁹ *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 1. In maniera analoga, per Tommaso, l'intelligenza o razionalità universale agisce all'interno della razionalità concreta ("cogitativa"). Quest'ultima funzione, per l'Aquinate, trova nel cervello il suo organo, così come l'organo della vista è l'occhio (cfr. *S. Th.*, I, q. 78, a. 4). Nell'uomo esiste, quindi, un *collegamento essenziale* tra operazioni spirituali ed eventi cerebrali, compatibile con il fatto che l'operare spirituale, in quanto tale, non è "organico" (non è l'atto di un organo), dal momento che trascende completamente la dimensione corporea.

²⁰ *Impulso fisiologico* è l'emozione sensitiva che riguarda il bene di una funzione del corpo vivente (fame, sete, sesso). Non tutti gli impulsi sensitivi sono fisiologici. Ad esempio, l'ira dell'animale aggredito, o la sua "voglia" di giocare, non sono emozioni fisiologiche, ma sono sensitive in quanto riguardano situazioni tendenziali nei confronti delle finalità animali (difesa, attacco, gioco). Le inclinazioni sensitive umane sono volontarie per partecipazione. Ad esempio, il desiderio di leggere un libro. Il libro è un oggetto sensibile, "informato" da una dimensione più alta (simboli intellettivi).