

# EL HOMBRE GENERAL O EL PREDOMINIO DE LA RACIONALIDAD INCLUSIVA

Alejandro Ramírez F.  
Universidad de Chile

**R**onald de Sousa se pliega al lado de Platón para proponer que es posible determinar objetiva y racionalmente nuestras pasiones y valores<sup>1</sup>. El argumentar para demostrar lo bueno; el considerar una “naturaleza” objetiva y descriptible de lo moral; el querer probar que mis preferencias son mejores que las tuyas, son propuestas siempre presentes a pesar de los romanticismos filosóficos y a que, desde Hume, se ha evidenciado que tales intentos se basan sobre una lógica inválida. ¿Qué modo de racionalidad propone De Sousa para hablar de emociones racionales? ¿Puede la razón alejarnos del “imperio de las pasiones”? ¿Cuál es la piedra de tope del actuar: argumentos o preferencias valoradas?

Para todos es reconocible que constantemente se busca fundamentar lo que decimos y creemos. Cuando esos intentos se tornan sistemáticos, controlados y contrastables por cualquiera, tenemos a la vista al hombre que hace ciencia, al conocimiento objetivo y a la parcela de los fenómenos naturales. Cuando los esfuerzos buscan fundar la fe, aparece el teólogo. Son figuras del hombre que busca, desde Tales, librar sus afirmaciones de la arbitrariedad. El hombre racional se dirige también hacia sus valores en los que se afirma y afirma las instituciones, y, así como busca certeza acerca de las cosas, quisiera también poder probar sus valores y emociones; se autotransforma en algo explicado, en “naturaleza humana”.

Que por razones el hombre trate de fundar sus valoraciones es algo quizá más aceptado de lo que pareciera; es quizá algo subterráneamente aceptado. Leo en una publicación santiaguina, por ej., una entrevista al director de Le Point, Claude Imbert, en la cual éste afirma que el mal estado de los asuntos

<sup>1</sup>Cf. R. de Sousa, *The Rationality of Emotions*, MIT, 1987.

Europeos actualmente radica en que un valor como el de la libertad ha perdido el soporte de las ideas. Afebrados por mostrar que la causa del mal estado de Chile era España y el gobierno autoritario de la naciente república, Lastarria, de Salas, y otros, tomaron el Iluminismo racional y progresivo como herramienta intelectual. Decía Lastarria: si se desea la reforma moral primero hay que purificar las ideas; lo primero determina a lo segundo.

La racionalidad hoy ha estallado, no es única. Lejos se está de la Facultad de la Razón; de la estoica Racionalidad Humana; de las Leyes del Pensamiento, único, quieto, ahistórico. Se describirá la propuesta de emociones racionales de De Sousa a partir de la idea de racionalidad inclusiva, que permite al hombre autogeneralizarse, explicarse sus propias reacciones pasionales y las de los demás mediante la inclusión de ellas en esquemas o patrones previos y generales. Sólo en este sentido puede hablarse de racionalidad y objetividad de pasiones y valores.

## I

### EL PROBLEMA GENERAL

El problema como tal es socrático. Con él nace la figura del hombre general, la esperanza de una vida sin arbitrariedades; con él, los que piensan como Protágoras quedan relegados a un segundo plano. Preocupado Sócrates por las determinaciones racionales a las que se pueda someter nuestra vida moral termina por imponer la idea de una ciencia de la virtud. En el *Eutifrón*, dice De Sousa, Platón se pregunta: “¿En efecto amamos algo porque es amable, o llamamos amable algo debido a que lo amamos?”<sup>2</sup>. De Sousa declara como objetivo de su investigación el poder demostrar la coherencia, dice, de la primera alternativa, a la que llama enfoque objetivo.

“¿Cómo entiendes a la ciencia?” (πῶς ἔχεις τὴν ἐπιστήμην); (*Protágoras*, 352 b.1), pregunta Sócrates a Protágoras. Porque la gente no cree, dice, que la ciencia pueda ser fuente (ἰσχυρόν) ni principio conductor (ἡγεμονικόν) de la acción sino que, por el contrario, cree que es el deseo (θυμόν), el placer, la pena, las pasiones, en suma, las directoras de la acción (352 b.7). Si alguien hace algo velerosamente, lo hace porque conoce el arte de defenderse, arte que está sujeto a un apredizaje, esto es, aun cuando sea eminentemente práctico, está determinado por un conocimiento. La acción de hacer algo y hacerlo bien o mal está definida por una ciencia sobre esa acción. La respues-

<sup>2</sup>Cf. De Sousa, op. cit. Introducción, p. xv.

ta de Protágoras, un conocedor de la vida, es que un hombre puede muy bien conocer que algo es malo y hacerlo, vencido por el placer que experimenta al realizarlo. Sócrates, un conocedor de ideas, responde a Protágoras: “¿Y de qué otra manera valorar el placer respecto del dolor sino como uno relativo al otro por medio del exceso (ὑπερβολή) y del defecto (ἔλλειψις)?” (356 a.1). Ese arte de medir (μετρητικὴ τέχνη) es una especie de ciencia exacta, como la aritmética (ἀριθμητική), ya que trata del más y del menos (357 a hasta c). Ningún hombre hará lo que está a punto de hacer si conoce que otra acción es mejor y, además, posible de ser llevada a cabo (352 c.1.). No vencerse a sí mismo es ignorancia (ἄμαφα); controlarse a sí mismo es saber (σοφία). Un valor determinado es ignorancia o saber de algo. La valentía es un saber respecto de lo que es realmente temible y la cobardía, ignorancia respecto de lo mismo (360 d. 3)<sup>3</sup>.

El socratismo es un programa optativo para forjar un tipo humano especial. El horror a lo cambiante, a lo indeterminado, lleva a Sócrates a imponer la lógica. La moral, las emociones, no pueden quedar libradas a sí mismas. Es necesario administrar las pasiones, bajo cuyo imperio viven los que valen poco. La figura de Protágoras por cierto no puede quedar favorecida en el diálogo platónico; Platón está interesado en Sócrates y armará la discusión de modo tal que las ganancias estén a favor del filósofo y no del sofista. Pero la sombra de Protágoras se levanta siempre como la alternativa del que conoce la vida. Mucho tiempo después de ocurrido el teatro de los diálogos platónicos volverá a despertarse la sospecha de la ilusión racionalista. Se vuelve vigente de nuevo Simónides: al hombre no le es posible no ser malo cuando una desgracia lo paraliza. Intuiciones como ésta condujeron a Maquiavelo a formular el inicio de la ciencia política. Se sospechó de la unión ideal entre ciencia y virtud; en la virtud, los valores, o los “sentimientos morales” como campo objetivable.

Sócrates instituyó un tipo de hombre: el hombre general para quien siempre es posible dominar sus tendencias pasionales con el λόγος, sobreponerse, razonando, a lo personal para subsumirse en lo general de un concepto elaborado por la razón. En este sentido los griegos fueron los menos niños de todos; es cosa de niños insistir con un inamovible “Pero yo quiero”, después de haberles explicado y ellos asegurar haber entendido que eso que quieren es imposible.

El zumo del platonismo: alguien es virtuoso en una acción si diluye su acto

<sup>3</sup>Platón usa la palabra “amazía”, que además de ignorancia tiene también el sentido de estupidez.

en la idea del Bien. Sólo así nos explicamos esa conducta. El que conoce el patrón y actúa según él, queda tocado por la virtud y por la racionalidad de la inclusión. Los patrones virtuosos, el justo medio, τὸ μεσόν, es el que hace virtuosas nuestras particulares acciones y preferencias, y no al revés. Sólo en lo general radica lo moral y racional.

## II

### PRIMERA PREGUNTA:

#### ¿EN QUÉ SENTIDO EL HOMBRE GENERAL ES POSIBLE?

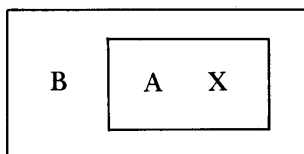
La figura del hombre general se sustenta en la lógica de la pertenencia. Esta lógica le permite a una persona sentir el apoyo que significa el ser parte de algo que rebasa su individualidad. Cuando sus acciones personales son parte de un paradigma (el concepto usado por De Sousa) de la acción, cuando sus ideas, del mismo modo, pueden ser reconocidas como integrantes de una corriente general de ideas, entonces sus acciones y sus ideas están respaldadas, están justificadas. Nos podemos explicar por qué nuestro amigo actuó como lo hizo y dijo lo que dijo. Lo podemos explicar si logramos ligar lo particular a algo más general. Esta inclusión de lo menor en lo mayor, de lo menos en lo más, de lo individual en lo universal nos borra el asombro, nos quita la incertidumbre y nos devuelve la calma. Un beso en la boca que dos hombres se dieron ayer como saludo, al menos nos parece algo inexplicable; pero basta que se incluya esa actitud en una norma general como puede ser una tradición o una costumbre aceptada y asimilada por un conjunto suficientemente grande para que la “entendamos”. ¿Cómo explicar que alguien desfinanciado y al borde de la bancarrota económica deseché el ofrecimiento de una gran cantidad de dinero por la realización de cierto trabajo? Si se nos hace ver que esa persona posee tal o cual creencia podemos entonces explicarnos su decisión. Se trataría de un hombre de sólidos principios, a cuya universalidad se pliega y queda incluida su acción particular. Nace así la figura de un hombre general; sólo en tal condición se comporta, a la luz de lo público, como un hombre cuyos actos y emociones podemos entender.

#### *Las caras de la racionalidad inclusiva*

A. La lógica de proposiciones y la lógica de términos pueden expresarse como lógica de clases, y ésta es una lógica de las clasificaciones o de las pertenencias. Que todos los orientales sean misteriosos puede transformarse en: “Si pertenece a la clase de los orientales, pertenece a la clase de los

hombres misteriosos; este señor es oriental, entonces este señor pertenece a la clase de los misteriosos” cualquier proposición, aún las leyes, son esquemas de pertenencia de algo en algo más general. Los círculos de Venn son gráficos de apoyo visual a la lógica de clases y, en general, a la lógica de términos. Los razonamientos pueden concebirse como inclusiones. La operación lógica de la clasificación no es otra cosa sino una inclusión.

Tener un objeto ciertas propiedades equivale a su pertenencia a la clase de esas propiedades, o a los objetos con esas propiedades: un condicional como éste:  $Ax \supset Bx$  significa esto otro:



B. Pero no sólo la racionalidad inclusiva se presenta en la formalidad lógica. La lógica inclusiva muestra un asombroso paralelo con el nivel biológico. Para Piaget, tanto la lógica como el conocimiento empírico, como el proceso de percepción, como las funciones orgánicas del ser vivo responden a un mecanismo inclusivo: el proceso de Asimilación, como la incorporación de lo asimilado a estructuras anteriores, las que pueden o no variar con dicho proceso. El organismo posee una estructura química a la cual se integra, por ejemplo, la energía en forma de luz; es la asimilación clorofílica de la luz en la estructura química. Todo el conocimiento de la Historia Natural, antecesora según Foucault de la actual Biología, está planteado en términos clasificatorios; de organismos en especies. Por otro lado, el simple percibir un objeto está determinado por la posibilidad de clasificarlo como algo diferente al entorno y como algo que pertenece a cierta clase de objetos. Percibir es clasificar. Esta idea de asimilación le permite a Piaget decir que el conocer porta significados, puesto que opera con signos y señales mediante los cuales se clasifican objetos. El conocer, lejos de la idea clásica de reflector de cosas, es un operar sobre ellas. Conocer y razonar es incorporar algo a estructuras previas<sup>4</sup>.

Aristóteles fraguó la lógica, dice Janikowski, en la Biología: “La lógica de Aristóteles es expresión ante todo, de su afán de biólogo. Así, la idea misma de clasificación. Se ha dicho que la clasificación es la ciencia; que cualquier

<sup>4</sup>Cf. J. Piaget, *Biología y Conocimiento*, Siglo XXI, 1981, capítulo 1, pp. 6, 7 y 8.

ciencia es clasificación”<sup>5</sup>. La definición por género y diferencia; la dupla acto-potencia basado en el desarrollo de lo vivo; la jerarquía de los seres orgánicos en que los más complejos tienen más funciones que los más simples (las funciones más simples son parte de las más complejas); la ciudad en relación con la familia y ésta con el ciudadano, todo queda plasmado por la inclusión de lo inferior en lo superior, casi como pura Entomología.

C. La práctica y la teoría del Derecho están construidas sobre la base de una racionalidad clasificatoria. La Ley, que prohíbe conductas, es a la vez paradigma de conductas. Sea la ley pensada en términos positivos o como derecho natural, la cuestión jurídica concreta consiste en determinar en qué ley se incluye una situación particular. Esta lógica inclusiva, que en el ámbito epistemológico, por ej., se compromete en principio nada más que con un afán teórico, en la práctica judicial y política puede tener repercusiones graves. Porque así como es difícil concebir una vida en común ajurídica, también la ley o una constitución pueden hacernos sentir el peso incontrarrestable del poder político.

D. Por último, la idea de inclusividad se vuelve casi material en el cobijo arquitectónico. Bruno Zevi, en *Saber ver la Arquitectura*, plantea una teoría del espacio como determinante de la obra. El espacio es una dimensión temporal: se recorre. Recorrido dentro de algo que nos rebasa, dentro de lo cual siempre estamos, incluso en los espacios exteriores. En un sentido distinto, es notable cómo diferentes programas de arquitectura van definiendo formas propias, de modo que es fácil escuchar, sobre un edificio que se ve por primera vez, opiniones como: “parece fábrica” o “parece aeropuerto”, cuando en realidad se trata de un convento.

Tenemos los casos de la lógica, del conocimiento empírico, de la percepción, de la asimilación orgánica, de la teoría del Derecho y la Arquitectura estructurados como pensamiento inclusivo; falta el ámbito de las valoraciones, de las pasiones, de los sentimientos morales, como decían los ingleses.

*La racionalidad inclusiva  
de las pasiones: De Sousa*

La racionalidad inclusiva significa: primero, una persona encuentra justificación a sus actos y reacciones emocionales si se autogeneraliza en algún paradigma prefijado y válido para todos. Se convierte en un Hombre de

<sup>5</sup>Cf. Bogumil Janikowski, *Sobre la Superación del Concepto Tradicional de Clasificación*, Revista de Filosofía, U. de Chile, 1961, Vol. VIII, N<sup>os</sup> 2 y 3.

Principios, en un hombre racional y razonable. Esta propuesta no dice nada respecto de lo racional de los principios y paradigmas en donde incluimos lo particular y que dan respaldo al hombre; lo racional se refiere sólo al hecho de poder autoincluirse entero, como hombre que actúa y siente, en algo que lo envuelve. En segundo lugar, cuando alguien quiere comprender la reacción emocional de otro, busca dónde puede incluir esa particularidad que se le presenta. Si no encuentra nada, entonces esas acciones y pasiones le parecerán incomprensibles.

1. De Sousa propone que nuestras emociones lo que hacen es captar, o ponernos en contacto con propiedades del mundo. No habla de valores; habla de pasiones o emociones. Pero si se observa la lista de las cuatro virtudes cardinales y las tres teologales, o los siete vicios capitales, nos encontramos con que son casi todos también nombres de emociones<sup>6</sup>: piety, love, pity, hope. Sin embargo, advierte, virtudes como la prudencia, cordura o fortaleza son también disposiciones que nos capacitan para resistir otras emociones: los vicios. Por otro lado, las virtudes aristotélicas, el justo medio establecido por la razón (*φρόνησις*), también parece coincidir con sentimientos: dulzura, justa indignación, coraje, magnanimidad, por ej.

Razón y emoción no son antagonicos, tal es la tesis. Se habla, por ejemplo, de “emociones razonables”, como aquellas que todos deben demostrar en circunstancias similares: es “normal” sentir pena ante la muerte de un amigo. ¿Qué diría la concurrencia al cementerio si en los momentos de bajar el féretro a su tumba lanzo carcajadas y burlas sobre la situación? Al no calzar tal reacción con un patrón reconocido, queda sin justificación. Por otra parte el pensamiento presenta una relación de influencia sobre las emociones; éstas pueden verse modificadas luego de obtener un conocimiento sobre la situación. Si estoy enojado por una mala noticia y luego me entero que era falsa, no puedo, en general, seguir enojado sin hacer despertar sospechas de una actitud irracional<sup>7</sup>. Pero a su vez las emociones pueden impulsar y hacer variar los rumbos del pensar. Estos son los planteos iniciales de De Sousa. Lo primero que trata una vez expuesto el tema es el de la objetividad de las pasiones: ¿cómo son objetivas las pasiones?

2. Las pasiones no son subjetivas. Si bien es el sujeto el que se apasiona, se apasiona con algo fuera de él. Las pasiones se dirigen a un objeto, algo nos dicen del entorno: es por algo que sentimos vergüenza, amor; es respecto de algo que tenemos esperanza, lástima o desconfianza. Hay algo que es ver-

<sup>6</sup>Cf. De Sousa, op. cit., cap. 1, p. 17.

<sup>7</sup>Cf. op. cit., cap. 5, pp. 110 y siguientes.

gonzoso o desconfiable en un momento determinado y que nos pone en estados pasionales. El tener miedo me indica que algo está sucediendo a mi alrededor o que podrá ocurrir en mi entorno en el futuro.

Hay, según el autor, un conjunto de problemas que dificultan el considerar a las pasiones como objetivos. Por ejemplo, la esperanza nos relaciona con algo más. Pero nos relaciona con algo no presente. ¿Cómo es posible hablar de una relación real con objetos no existentes? Lo que ocurre en realidad es que se trata de objetos no presentes, y que, merced a la imaginación, podemos emocionarnos al representárnoslo en su ausencia. Por otra parte, enrabiarnos equivocadamente con una persona, esto es, sentir una emoción con algo que no corresponde, sería suficiente para hacernos ver que la emoción no es un estado mental, encerrado en el sujeto sino que es intencional; se dirige hacia algo y recoge información de él. Varía la emoción con la variación del objeto<sup>8</sup>. Si nos equivocamos es porque hay algo respecto de lo cual equivocarnos.

El mecanismo de conexión de la emoción con su objeto es variado y complicado. En primer lugar, el *target*: es el objeto real, particular y presente, casi siempre, ante el sujeto. En un ejemplo usado por el autor tenemos la siguiente figura: X está contrariado con la persona que robó su bicicleta; puede o no tener un sospechoso en mente. Si luego de una investigación resulta que el ladrón no era quien sospechaba, o bien era pero la bicicleta en realidad no había sido robada, su sentimiento hacia esa persona (*target*) debe variar.

En casos como la esperanza o el miedo no siempre ocurre que al descubrir la inexistencia del *target*, o el objeto del miedo, desaparezca la emoción. Si aun obtenido un conocimiento que me indica algo nuevo del *target* el sentimiento no cambia, aquél es un *proper target*. Un ejemplo es el amor, el cual es "Notoriamente compatible con las más inauspiciosas creencias acerca del *target*"<sup>9</sup>.

Pero la emoción no aparece ante la mera presencia del *target*. Será motivada por algún atributo del mismo o *focus*, que atraiga la atención. Se tiene desprecio hacia una persona determinada porque en realidad, por ejemplo, recuerda a alguien odiado. El *focus*, que hace reaccionar emocionalmente es, concretamente, el timbre de voz, por ej.

Por otra parte, cada emoción queda definida por su *formal objects*. Si alguien me pregunta en qué estoy pensando, basta que yo dé el contenido de

<sup>8</sup>Cf. op. cit., p. 110.

<sup>9</sup>Cf. op. cit., pp. 115, 116.



mis pensamientos, su *target*, esto es su objeto, y es suficiente para que quede definido. Pero dado un *target* y un *focus*, no podemos a partir de ellos saber de qué emociones se trata. Aquí De Sousa expresa su platonismo: la pasión que yo en este momento tengo queda determinada no en definitiva por el objeto que tengo ante mí, porque ese mismo objeto puede motivar otras pasiones, a mí o a otro. La emoción quedará determinada por su “objeto formal”: “Thus, truth is the formal object of belief, and goodness or desirability is the formal object of want”<sup>10</sup>. Algo puede ser horrendo para nosotros pero en virtud de su peligrosidad. El *target*, a través de algún foco motiva en nosotros una emoción; pero la emoción se explica sólo por lo “emocionable” de ese *focus*. Ahora, de qué modo queda determinado este objeto formal, no es una cuestión tocada por el autor.

Con estas ideas De Sousa saca a las emociones de la pura interioridad psicológica y las conecta con el entorno; entorno físico del *target* o intelectual del *formal object*, especies, estas últimas, de ideas platónicas en las cuales deben incluirse los sentimientos para hacerlos comprensibles. El riesgo grande de este enfoque es, pasados ya algunos minutos del nacimiento de Platón, circular por un camino verbal de los problemas; como decía Molière, el opio adormece porque tiene una virtud dormitiva.

Las pasiones no son subjetivas. No lo son en sentido proyectivo, en el que las propiedades de un objeto son proyecciones de mis elecciones, porque, al menos en gran medida, la reacción de una emoción está determinada por un objeto. No lo son tampoco en el sentido perspectivista, en el que lo que prima es mi punto de vista exclusivamente.

### 3. Inclusividad.

Uno de los principales criterios de racionalidad inclusiva expuestos por el autor es el de éxito (*success*). El fin de la creencia es creer en la verdad; el fin del deseo emocional es desear el bien. El bien es *success* del deseo y la verdad de la creencia. Bien y Verdad son objetos formales de esas emociones. El deseo, si no queda incluido en algo más general, como es la idea del Bien, no es inteligible. “Lo creo, aunque sé que no es verdad”, es afirmar una paradoja. Si se dice: “deseo quedarme aquí ahora aun cuando sé perfectamente que eso no representa nada bueno para mí ni para nadie o definitivamente significa un mal”, es afirmar algo irracional y sospechoso. “Good therefore remains criterial for the success of wanting”<sup>11</sup>. Es el objeto formal el que constituye un criterio de éxito lo que a su vez hace racional la emoción, la

<sup>10</sup>Cf. op. cit., p. 122.

<sup>11</sup>Cf. op. cit., p. 159.

libera de lo disparatado. Racional se convierte aquí casi en “razonable”. Si en un momento determinado y en ciertas circunstancias no es bueno el sentir vergüenza, es irracional sentirla. Si usted siente la más grande de las alegrías ante una desgracia no podemos encontrar razonable su actitud sino disparatada.

El nivel valórico (axiological level) va unido a la objetividad. La objetividad de una emoción se revela en el deseo de su continuación. El hambre se pasa con la comida; el amor lleva dentro de sí un deseo de segundo orden: el deseo de que no se termine. Hay en este valor algo de paradigmático, de universal dentro de lo cual podemos cobijarnos.

Los *paradigmas scennarios* son el criterio central para entender una emoción como racional. Constituyen la clase más general que incluirá a lo particular de la pasión. Es lo que convertirá a alguien en un hombre general, esto es razonable, con todo en orden. “I propose that emotions have a semantics that derives from paradigms scennarios, in terms of which our emotional repertoire is learned and the formal objects of our emotions fixed”<sup>12</sup>. Brevemente, esto significa un retroceso en la postura platónica de De Sousa. Agrega más adelante: “My hypothesis is this: we are made familiar with the vocabulary of emotion by association with paradigm scenarios. These are drawn first from our daily life as small children and later reinforced by the stories, art, and culture to which we are exposed”<sup>13</sup>.

Los escenarios paradigmáticos no son necesariamente a su vez emociones primitivas; tienen estas características: a) situación tipo que nos proporciona los objetos de una emoción tipo, b) un conjunto de respuestas “normales”, tipificadas para una situación dada. Son todas las vigencias sociales operantes en cierto momento para cierto grupo. La reacción emocional es aprendida por paradigmas de reacciones.

La racionalidad inclusiva puede expresarse así: si las emociones son aprendidas mediante situaciones tipo generales (paradigmas), entonces una emoción particular es racional si es respuesta a una situación similar a la tipificada en el paradigma. Pero, advierte De Sousa, no significa esto que los paradigmas sean inamovibles: se puede, por ejemplo, repudiar un paradigma completo con el fin de evitar los sentimientos raciales. ¿Pero sobre qué base puede el hombre general pensar que no es legítimo el paradigma en el cual va a incluir sus emociones? El autor sólo describe una situación que de hecho se ha dado: los paradigmas quedan a veces obsoletos, abandonados

<sup>12</sup>Cf. op. cit., p. 171.

<sup>13</sup>Cf. op. cit., p. 181.

más bien. Situaciones que antes evocaban un sentimiento de culpa hoy pueden dejarnos indiferentes. Lo que sintamos depende del escenario donde nos incluyamos. “How do you feel about prostitution?”, ¿Será simplemente una labor productiva? ¿Una represión de la mujer? ¿Machismo extremo? ¿Pecado quizá? ¿Otros? “The answer will depend on the model to which emotionally you assimilate it”<sup>14</sup>.

El paradigma define una situación típica y una respuesta a esa situación. “On this view, paradigm scenarios determine characteristic feelings, and an emotion can be assessed for its intrinsic rationality—a kind of correctness—in terms of the resemblance between a presenting situation and a paradigm scenario. This suggests an objectivist—at least objective one—are not mere projections but apprehensions of real properties in the world”<sup>15</sup>. En este párrafo está concentrado el enfoque de la racionalidad inclusiva en las emociones.

### *El caso de Kierkegaard*

Kierkegaard no es un campeón del predominio de lo general; sufrió por él. Su pensar se mueve hacia la defensa de lo particular de la existencia de cada hombre y mujer contra el peso ciego de lo universal. Aplicó varios golpes a la sujeción de la vida humana a lo general. Obtuvo por esto el título de irracionalista.

La ética está construida con la racionalidad de la inclusión. Nuestros actos son morales si se ajustan a Principios. El acto ético es eso: la inclusión de lo personal en lo válido. Los dos extremos de esta inclusión están representados, para Kierkegaard, por la fe sin concesiones de Abraham y por el refugio tranquilizador en lo general de la actitud del héroe. Es por esto que la conducta de un incondicional de la fe como Abraham pueda ser incomprendible, irracional, producto de un loco o de un asesino: su intento de sacrificar a su único hijo no se ajusta por ningún lado a lo que consideramos moral. Se apresta a matarlo por un sentimiento personal, íntimo. Tal horror sólo es calificable, según la razón inclusiva, de un asesinato.

Pero si la actitud de Abraham es irracional, el héroe se salva si diluye sus actos en Principios que, en cuanto comunes a todos, son objetivos. “El héroe trágico cumple su tarea y encuentra el reposo en lo general...”. “Agamenón renuncia a Ifigenia, y al hacerlo, reposa en lo general: entonces puede

<sup>14</sup>Cf. op. cit., p. 187.

<sup>15</sup>Cf. op. cit., p. 201.

disponerse a sacrificarla”<sup>16</sup>. Lo general son los Principios morales o el interés general de todos por sobre el de pocos. Ahora “Ifigenia puede comprender a su padre porque lo que éste pretende expresa lo general”<sup>17</sup>. La matará, pero por Principios.

Sujeción de nuestros actos a Principios; dominio de nuestras pasiones por la razón: esa es la dupla de lo moral. Si la renuncia de O’Higgins a su dictadura ante una junta en el cabildo abierto el 28 de enero de 1823 tiene rasgos de debilidad, o de valor moral, o de cobardía; si el suicidio de Balmaceda fue heroísmo; es una cuestión dependiente de si se incluyen en “Principios superiores”, como el bien de la naciente república, por ejemplo.

### III

#### SEGUNDA PREGUNTA:

#### ¿EN QUÉ SENTIDO EL HOMBRE GENERAL NO ES POSIBLE?

Definido en términos inclusivos, el Hombre General es una figura posible. Siempre podemos encontrar razones para una reacción emocional si mostramos que es parte de un Principio, de un paradigma, de algún absoluto, de un concepto. Sin embargo, para un modo de racionalidad más estricta, que haga menos fáciles las cosas, como es la de la lógica inferencial, el Hombre General no tiene supremacía sobre la pasión individual, ni se explica el problema de las relaciones entre razones y valores.

Tres observaciones: a) Los valores y reacciones emocionales particulares pueden tener la racionalidad de lo inclusivo. Pero si queremos fundar un valor con la seguridad que experimentamos ante una conclusión bien obtenida encontramos dificultades; b) Los Principios que engloban a lo particular ni pueden incluirse a su vez en nada, ni pueden ser deducidos; c) ¿Qué racionalidad tienen los valores que usamos para preferir un *paradigm scenario*?

Si se quiere necesidad lógica para sustentar un valor, vamos a la quiebra. La reacción emocional que alguien tenga en cierto instante no se incluye con necesidad en un determinado paradigma; se podría haber reaccionado de otro modo. El problema es entonces hasta qué punto podemos apoyar con necesidad nuestros valores en Principios o leyes; de otro modo, no se trata de

<sup>16</sup>Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Ed. Nacional, Madrid, 1981, p. 153.

<sup>17</sup>Op. cit., p. 200.

incluir lo particular en lo general sino de ver si ese particular se deduce de algún modo de lo general.

Fue Hume quien hizo patente la falacia de querer demostrar un valor. De un conjunto de premisas descriptivas no es posible inferir un enunciado de valor. El mecanismo racional formal de la deducción no demuestra que algo es bueno o malo. El argumento de Hume es que los valores no son objeto de razón por no ser verificables; el valor de un objeto, la emoción valorada que nos produce no es parte física de él. Ni las cosas ni los acontecimientos nos muestran valores como elementos propios. Nadie, sino, tendría diferencias de opinión, que pueden llegar hasta la muerte, acerca del valor de algo o de la justificación de una emoción. “A pesar de la tradición socrática —dice Kolakowski— la ciencia de los valores no constituye una ciencia y no se presta, por tanto, a ser objeto de querellas reales y tajantes de manera racional”<sup>18</sup>. “Es imposible debatir razonablemente el hecho de saber si una cosa constituye o no un valor, cuando se trata de un valor no instrumental, por tanto autónomo y no sólo auxiliar en relación con otros valores. Los principios de valor supremos se revelan autónomos”.

Cuando decimos que comprendemos si se nos explica la reacción emocional de una persona porque vemos cómo esa reacción se incluye en principios generales, el acto de comprensión parece tener estos dos elementos: a) Un reconocimiento de una operación lógica y b) Una aceptación del principio en el que se incluye la emoción particular. Comprender tiene, entonces, un sentido de “compartir” un valor, valorar la clase general incluyente. Se requiere reconocer un valor. Y ese reconocimiento no es producto de ninguna argumentación. Durante mucho tiempo una época entera de la historia (y en la historiografía se supone una máxima objetividad por tratar con lo que pasó y que nadie puede cambiar) como la que va de los siglos VI al XIII d.C., fue valorada en el último peldaño de lo negativo, de lo oscuro, de la peor experiencia humana. Hoy la apreciación ha variado.

En un ejemplo deductivo válido donde tanto premisas como la conclusión son enunciados descriptivos la inferencia se presenta necesariamente. “Si A tiene la propiedad X entonces también tiene la propiedad Y; “a” es un caso que presenta X; luego deberá presentar también Y”. Algo diferente ocurre al querer pasar de juicios descriptivos a juicios de valor. “Si se les causa una ofensa ligera podrán vengarla, pero aniquilándolos quedan imposibilitados de tomar venganza”, dice Maquiavelo (*Príncipe*, cap. 3). Si se presenta una circunstancia particular en la que existe un peligro de venganza de quien ha

<sup>18</sup>Cf. L. Kolakowski, *La Filosofía Positivista*, Cátedra, Madrid, 1981, p. 231.

sido destronado por nosotros, ¿podemos inferir que debemos aniquilarlos? Podemos. Pero la diferencia es que esa conclusión no es necesaria (no sería en rigor conclusión). Ocurre que entre premisa y conclusión se requiere de otros enunciados de tipo valorativo, como, por ej., que la estabilidad del sistema es un valor supremo, o que la vida humana no es intocable, o que la venganza es realizable en las actuales condiciones. Pero aún así podríamos no aceptar actuar según la máxima o principio debido a que valoramos más la discusión que la fuerza, aun a costa de nuestra inseguridad y la del conjunto. Parece que por grande que sea la lista de premisas valorativas que interpongamos nunca serán suficientes para alcanzar una conclusión necesaria. Lo inesperado de la reacción personal no puede ser prevista completamente por la lógica inferencial.

Supongamos que un cierto Paradigma establezca un tipo de reacción emocional para una cierta situación. Por más que reconozcamos que en este momento se dan circunstancias homólogas, no se sigue que tendré necesariamente la emoción especificada. Múltiples otras cosas pueden hacer que me desvíe del camino previsto.

El mismo De Sousa reconoce que, fuera de la inclusividad, la razón es insuficiente para determinar completamente valores y emociones. La deducción misma —dice— es problemática. ¿Cómo saber de antes si una conclusión resultará relevante? Si era relevante y no la inferimos somos irracionales; si no era relevante y la inferimos hemos perdido el tiempo. La elección de estrategias a la luz de deseos no tiene nada de racional, en sentido deductivo. Es la emoción la que impulsa a sacar una conclusión o dirigirse a otro conjunto de premisas. “The role of emotion is supply the insufficiency of reason by imitating the encapsulation of perceptual modes”. “Emotions are species of determinate patterns of salience among objects of attention, lines of inquiry, and inferential strategies”<sup>19</sup>.

#### IV

#### EL HOMBRE DE PRINCIPIOS

El problema de juzgar si está bien o no tener una emoción en un momento dado; o de saber con certeza si algo es bueno o malo, no podremos solucionarlo con la razón discursiva (El aristotelismo de Tomás de Aquino lo

<sup>19</sup>Cf. De Souza, op. cit., p. 196.

pondría así: Hay dos modos de formular un juicio recto: o en forma discursiva o por connaturalidad con la cosa juzgada. Un hombre juzga bien sobre un acto justo sólo si él mismo es justo). Por otra parte, la razón inclusiva es un planteo demasiado amplio y que tampoco nos da certeza ni necesidad. Ambos modos requieren al final de valoraciones: el modo discursivo debe apelar a juicios de valor para concluir en normas; y el modo inclusivo lo que hace es valorar el paradigma que incluye la emoción particular.

No obstante su limitación lógica la idea de inclusividad ayuda a dibujar la figura del hombre general. De tanto aplicar un esquema inclusivo de pensar en la comprensión de los fenómenos naturales, como el entomólogo que logra clasificar un insecto al incluirlo en la clase general de la especie, el hombre también ha aplicado el modelo sobre sí mismo<sup>20</sup>. Sólo así se auto-comprende y logra comprender las emociones y valoraciones de los demás. Sólo así puede él juzgar. Casi nada puede él decir del hombre particular, aquél en cuya individualidad no acierta a reconocer patrón alguno. El hombre general ha logrado la supremacía sobre el hombre particular. El Hombre de Principios, el que no transa jamás, es su máximo y concreto exponente. El hombre particular en sus acciones tendría que ser aquél cuyos valores y pasiones no fuesen asimilables a ningún esquema, aquél cuyas reacciones nadie tendría en circunstancias similares. Su figura es extraña al hombre general, sus acciones absurdas, su imagen inmoral; un hombre en descampado, sin la arquitectura de lo general que lo proteja.

La figura del Hombre de Principios es múltiple y describirla es un proyecto de largo aliento. La reconoceremos en el hombre que cree; en el que quiere ser perfecto; en el que busca trascendentes y absolutos; en el que está estancado; en el conservador; en el virtuoso; en el intolerante.

El problema de los Principios es sobre qué base se asienta su poder, en el que tanto confiamos. En los sistemas axiomáticos hay términos no definidos, relaciones no definidas y proposiciones no demostradas. Éstas son los axiomas o principios. Toda esta indeterminación es en gran medida arbitraria, irracional. Pero su fuerza está en lo que de ella puede deducirse y definirse, en su capacidad para producir, a partir de ella, racionalidad en las relaciones entre enunciados<sup>21</sup>. Difícilmente alguien aceptará que “sus Principios” mo-

<sup>20</sup>La ciencia fáctica no sólo maneja conceptos clasificatorios; algunos son comparativos (“más largo”, “más frío”), otros son cuantitativos (relacionan un número con una cualidad, como “temperatura”). Sin embargo, parece el conocimiento tener a la inclusividad como rasgo básico: en la explicación científica un particular queda explicado si es un caso de una regularidad expresada en un enunciado de ley.

<sup>21</sup>El hecho de que ciertos enunciados sean verdaderos en forma evidente y estén al principio

rales sean arbitrarios. Los axiomas son proposiciones cuya verdad es evidente. El problema de los Principios morales es si son autoevidentes, si se muestran verdaderos instantáneamente; si, por otra parte, son permanentes y válidos para todos como propios de la “naturaleza humana” o son sólo una expresión particular impuesta para lograr algo. Parece impensable vivir con otros sin el respaldo de Principios; parece imposible asegurarnos de su evidencia.

---

de la deducción, hizo que se los considere “axiomas” (ἀξίωμα), palabra que indica prestigio, dignidad, poderío, valor; de allí axiología, por ejemplo.