

LOS EJES DE LA DIMENSIÓN MORAL. ÉTICA E IDENTIDAD EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE CHARLES TAYLOR

*The Axes of Moral Dimension:
Ethics and Identity
in Charles Taylor's Philosophical Anthropology*

Juan Manuel CINCUNEGUI*
Universitat Ramon Llull

Resumen

Este artículo explora la posición que el filósofo canadiense Charles Taylor ha mantenido en su contencioso con la filosofía moral moderna. Especialmente en relación con las éticas de corte utilitarista y procedimentalista que enfatizan los criterios universalistas en detrimento de aquellas posiciones que abordan los interrogantes morales a partir de una perspectiva pluralista que da cabida a las cuestiones referidas a la buena vida y a los interrogantes en torno a la «trascendencia».

Palabras clave: pluralismo moral, ética de las virtudes, Filosofía moral moderna, fuerte valoración.

Abstract

This article explores the position that Canadian philosopher Charles Taylor has kept in his dispute with modern moral philosophy. Specially, in relation to utilitarian and proceduralist ethics that emphasize universal criteria, in detriment of those that address moral questions from a pluralist perspective that accommodates the issues relating to the good life and other questions about «transcendence».

Key words: moral pluralism, virtue ethics, utilitarianism, proceduralism, strong evaluation.

* Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona. Correo electrónico: manucincunegui@gmail.com. Fecha de recepción: 11 de junio de 2012. Fecha de aceptación: 6 de marzo de 2013.

I

La identidad humana se encuentra en relación inextricable con la moralidad. Eso significa que dar respuesta a la pregunta que toma la forma «¿Quién soy?», necesariamente conlleva adentrarse en la esfera de la significación. Esto nos conduce, a su vez, al ámbito de interrogación en torno a la orientación moral de nuestras vidas. Para que esta relación se evidencie es necesario redefinir el ámbito de la moral de modo que dé cabida a las cuestiones de fuerte valoración que constituyen el meollo en el cual damos forma a la identidad. Lo cual implica, de acuerdo con Taylor, enfrentarse de modo polémico a un conjunto de teorías éticas de la filosofía moral moderna que han abandonado las cuestiones explícitas sobre la vida buena, es decir, lo que es bueno ser, lo que respetamos, amamos y admiramos, para reducirla exclusivamente a cuestiones del deber ser.

De forma concisa, el contencioso de Taylor con la filosofía moral contemporánea gira en torno (1) al énfasis de las teorías morales modernas en los asuntos del deber ser en detrimento de otros ideales morales más personales, con el fin de lograr sus aspiraciones universalistas; y (2) a la prioridad radical que conceden estas teorías al individuo por sobre la comunidad donde, según Taylor, se establecen las significaciones y las metas o ideales de esas otras dimensiones morales desplazadas.

Por su parte, Taylor se propone una triple tarea que consiste en (1) expandir las descripciones morales legítimas (2) recuperando modos de pensamiento y descripción que se han vuelto problemáticos. Lo cual se realiza (3) examinando los trasfondos lingüísticos que son la base de la moral de obligación que reconocemos.

El propósito de Taylor, por lo tanto, es adoptar una perspectiva más amplia que el ámbito estrecho de preocupaciones que concierne a lo que describimos habitualmente como «moral». Además de nuestras nociones y reacciones a temas como la justicia y el respeto a la vida ajena, el bienestar y la dignidad, Taylor se embarca en un examen en torno a lo que subyace a nuestro sentido de dignidad o cuestiones que giran en torno a lo que hace que nuestras vidas sean significativas.¹

1 Ch. Taylor, *Sources of the Self. The making of Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 4.

Como hemos dicho, la relación entre identidad y moralidad se pone de manifiesto cuando intentamos responder al interrogante de quiénes somos. Esta cuestión está en línea de continuidad con la pregunta acerca de aquello en lo que pretendemos convertirnos, al modo en el cual nos situamos en el espacio de cuestiones morales y espirituales. De acuerdo con Taylor, lo que somos, nuestra identidad, «está esencialmente definida por la manera en que las cosas son significativas» para nosotros.²

En consonancia con las enseñanzas de la filósofa y novelista inglesa Iris Murdoch, Taylor ofrece un mapa de la esfera de la moralidad que, por supuesto, considera la cuestión de acción obligatorio, pero suma a ellas otras que responden a la pregunta acerca del sentido de la vida, como así también, aquellas otras que no sólo se detienen en las consideraciones acerca de la vida buena, sino al bien más allá de esta vida. Un bien, nos dice Taylor, «al que podemos responder algunas veces de modo más adecuado en el sufrimiento y la muerte antes que en la plenitud y la vida —el dominio que habitualmente comprendemos como la religión».³

De este modo, la imagen es la de un doble tránsito: el primer tránsito es un llamado a liberarnos del corral adonde nos mantiene sujetos la filosofía moral moderna (la noción reduccionista de la moral), con el fin de alcanzar los campos abiertos (las consideraciones acerca de la vida buena); el segundo tránsito consiste en dejar estos campos y aventurarse en los bosques vírgenes (lo incondicional). Se trata de restaurar una filosofía moral que tome en consideración los bienes vitales y aquellos otros bienes que se ponen de manifiesto en el sufrimiento y la muerte (en contraposición a los que lo hacen en la plenitud de la vida) y que pertenecen al dominio de la religión.

Según Taylor, existen varias razones que han llevado al estrechamiento de la dimensión moral en la filosofía y la cultura contemporáneas. Para empezar, existen las razones en torno a la relevancia que ha adquirido en nuestra época la benevolencia práctica en el contexto de la afirmación de la vida corriente que caracteriza a la modernidad occidental. Eso implica llevar al centro de la preocupación moral cuestiones como el incremento de la vida, la evitación o minimización del sufrimiento, y la prosperidad. Ta-

2 Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 34.

3 Ch. Taylor, «Iris Murdoch and Moral Philosophy.» En: *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, Maria Antonaccio and William Schweiker, eds., Chicago & London: University of Chicago Press, 1996, p. 5.

ylor nos recuerda que en estos ideales es posible rastrear, en forma secularizada, el cristianismo. A diferencia de la ética aristotélica que comienza interrogándose acerca de lo que constituye una vida buena y enmarca las cuestiones relativas a la obligación en ese contexto, para cierto temperamento cristiano, las demandas de la caridad parecen incondicionales. Hasta cierto punto, estas demandas anulan los anhelos de florecimiento. La persona que se adhiere a esta concepción concluye que no debemos concentrarnos en nuestra propia condición, sino en la benevolencia práctica.⁴ Desde esta perspectiva, las teorías morales de kantianos y utilitaristas han enfatizado, de un modo casi exclusivo, la relación con nuestros semejantes como el centro de la preocupación moral, en detrimento de los otros aspectos reivindicados por Taylor. En el caso de la filosofía kantiana, el acento ha recaído en las relaciones de justicia, mientras que, por su parte, los utilitaristas han dado primacía al aspecto práctico de la benevolencia.

Hay un segundo grupo de razones, ahora de tipo epistemológicas, que giran en torno a las demandas de la razón desvinculada. La aspiración moderna a la automonitorización y autoexamen de la conciencia, a la fijación en los procesos psíquicos se traduce en una creciente desconfianza hacia nuestro sentido básico de vinculación, al adoptar un giro reflexivo cuya preferencia son las operaciones procedimentales.⁵ La retórica que ofrece el autorretrato de la razón desvinculada, íntimamente conectada con la razón instrumental, empuja al agente a apartarse de las jerarquías sagradas, a tomar distancia y estudiarlas en forma fría y calculada con el propósito de arrojar luz sobre la cantidad de bien que éstas son capaces de producir. El bien al que la razón presta su atención puede ser medido con claridad. De este modo, en el utilitarismo y en el kantismo reconocemos un intento de homogenización que tiene por objeto establecer la dimensión moral a través de procedimientos formales que permiten realizar cálculos sobre el dominio en cuestión. Para los adherentes de estas doctrinas, una respuesta de estas características permite priorizar los temas relativos a la justicia y a la benevolencia práctica por sobre otras cuestiones relativas a la realización, el florecimiento y la vida buena. Esto permite simplificar el dominio moral y someterlo a los criterios de ‘calculabilidad’ que impone la razón desvinculada.⁶

4 Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 6.

5 Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 7.

6 Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 7.

Por otro lado, para ciertos individuos, este tipo de teorías ofrecen un tipo de claridad frente a los problemas morales que las teorías que se articulan en torno a las cuestiones de la vida buena son incapaces de conseguir debido a la proliferación indefinida de soluciones que presentan frente a los dilemas morales. Las teorías de obligación que se centran de manera exclusiva en cuestiones de justicia o pretenden resolver de manera pragmática las demandas de la benevolencia, ofrecen soluciones definidas. La importancia de este grupo de razones se pone de manifiesto cuando pensamos en el lugar que ha conferido la cultura occidental a los temas epistemológicos y el tipo de escepticismo que ha generado. Desde esta perspectiva, los asuntos en torno a la vida buena, que dan la impresión de ser insolubles, acentúan el escepticismo de un modo que las cuestiones relativas a la justicia o la benevolencia práctica parecen eludir.

Nuestro respeto frente a la libertad de las personas (otro bien central de la cultura occidental moderna) nos ha llevado a pensar que el intento por determinar el contenido de la vida buena, en cierto modo, conlleva acusar las faltas de los modelos contrapuestos. Esta es una de las razones, nos dice Taylor, para que la filosofía aristotélica haya resultado sospechosa a los modernos y lo siga siendo para buena parte de nuestros contemporáneos que se ven atraídos hacia una moralidad que distingue claramente entre cuestiones de justicia y cuestiones en torno a la vida buena. Esto se traduce en el intento por establecer un tipo de sociedad en la cual cada uno encuentra su propio espacio de desarrollo, es decir, una sociedad que no abraza ninguna visión de la vida buena.

Todas estas razones explican la persistencia de la concepción estrecha de la moralidad, asociada no sólo al exclusivo ceñimiento de su contenido a las cuestiones de corrección en nuestra relación con los otros que, como hemos dicho, desplazan a la oscuridad cuestiones de reconocida importancia como son aquellas que giran en torno a lo que es bueno ser y aquellas que conciernen a la dignidad y el respeto a uno mismo, sino también al criterio de universalidad al que se somete la legitimación de lo moral.

Las cuestiones sobre la vida buena, y las cuestiones que giran en torno a la noción de dignidad no conciernen a los agentes exclusivamente como individuos desvinculados. En efecto, estas nociones son incomprensibles si las abstraemos del tejido de significaciones comunitarias. Esta es otra de las limitaciones de la filosofía moral moderna, su tendencia a considerar como legítimas exclusivamente las cuestiones universales, lo cual acarrea un menosprecio hacia las peculiaridades personales y los particularismos sociales. De este modo, al enfatizar las cuestiones del deber ser como contenido ex-

clusivo de la esfera moral, y la universalidad como criterio de legitimidad, el utilitarismo puede reducir la tarea de la reflexión moral al cálculo y el kantismo a la acertada aplicación de principios universalizables.

De acuerdo con Taylor, este tipo de soluciones son engañosas, porque un número importante de temas relevantes quedan fuera de consideración. La vida moral no se reduce a saber qué es lo que debemos hacer; también nos interrogamos acerca de la clase de personas que somos y en el tipo de gente que aspiramos a convertirnos. Pero para poder dar respuesta a este tipo de interrogantes es imprescindible articular una serie de distinciones que están relacionadas con posiciones metafísicas o teológicas dentro de las cuales nos movemos, y que la filosofía moral moderna pretende eludir. La inarticulación de esta filosofía trae consigo una ceguera ante un conjunto de situaciones conflictivas que se establecen entre los interrogantes morales en torno a los ideales y las metas personales y comunitarias, y los proyectos y fórmulas universalistas que ella misma propone.

Otro modo de plantear el estrechamiento al que hemos aludido es la reiterada acusación de Taylor a la filosofía moral moderna de hacer oídos sordos a un conjunto de cuestiones que tienen como objeto aquello que se considera valioso en sí mismo, aquello que merece admirarse y amarse en sí mismo, en contraposición a las guías de acción propuestas por kantianos y utilitaristas, que reducen la moralidad a principios y mandamientos.⁷ Taylor introduce la noción de «visiones del bien» para referirse a aquellos bienes que ordenan e inspiran la vida moral de los individuos. De acuerdo con su perspectiva, la vida moral no puede reducirse a cuestiones de obligación, porque los seres humanos además de responder a las fórmulas del deber, vivimos proyectándonos hacia el futuro de modos dispares, personales y comunitarios, que implican la imaginación y la realización de diversos bienes y virtudes en la búsqueda del sentido de nuestra existencia.

II

Ampliar la esfera de la moralidad implica necesariamente reconocer la diversidad de bienes. De lo dicho en el apartado anterior se desprende que existen bienes que aspiran a la universalidad, y otras clases de bienes que se

7 Ch. Taylor, «A most peculiar institution.» En *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, J.E.J Altham & R. Harrison eds., Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 132-155.

descubren y establecen en el seno de las comunidades, de los grupos humanos, en función de sus dinámicas y prácticas específicas.

Taylor enfatiza que en la vida de los individuos existe una pluralidad de bienes que demandan ser reconocidos. Como indica Abbey, esta diversidad es problemática en cuanto las diferencias de dichos bienes no son sólo numéricas sino también cualitativas, lo cual dificulta la tarea de armonización en la que consiste, de un modo u otro, el razonamiento práctico en la vida moral de los individuos.⁸

La diferencia cuantitativa de los bienes permite que en ocasiones éstos puedan combinarse u ordenarse jerárquicamente o reducirse a un último fundamento. Sin embargo, existen otras relaciones entre los bienes, que no permiten este tipo de actividad por parte del agente.

El formalismo característico de la filosofía moral moderna pretende resolver el problema reduciendo las cuestiones morales a principios, fórmulas o guías procedimentales que permiten a sus adherentes disponer de soluciones quirúrgicas cuando los bienes en disputa resultan de difícil o imposible combinación. En el caso de las teorías inspiradas en el kantismo, pueden reducirse a la elección del imperativo categórico, o a alguno de sus análogos que se caracterizan por su universalidad. En el caso de las teorías utilitaristas, en el procedimiento calculador que sopesa placeres y sufrimientos a fin de aumentarlos o disminuirlos respectivamente. Aunque las teorías resultan muy diferentes en cuanto al contenido de los principios de ordenamiento, coinciden en la medida de que conciben la vida moral como la subordinación de la elección y actividad del agente a una razón básica. Una razón básica, según Taylor, tiene la siguiente forma:

1. «Debes hacer A»;
2. «porque A = B»;
3. «siendo B = obedecer la ley».

Donde B es una razón básica cuyo contenido puede ser el imperativo categórico de universalización o la máxima de benevolencia utilitarista. Lo importante es observar que estas teorías morales están comprometidas con un tipo de razonamiento moral que tiende a la unificación en torno a una base simple.

8 R. Abbey, *Charles Taylor*, Teddington, Acumen, 2000, p. 12.

A estas teorías opone Taylor, en principio, la teoría ética Aristóteles. Para Aristóteles, nos dice Taylor, perseguimos un cierto número de bienes y nuestra conducta muestra un cierto número de virtudes. Debido a que todos estos bienes dispares deben combinarse de manera coherente y en proporciones adecuadas en una única vida, podemos hablar de un único bien (*teleion agathon*).⁹ De lo cual se desprende la imagen de una vida en la cual contemplación, participación política, amistad virtuosa y vida familiar se combinan proporcionalmente. Por supuesto, Taylor es consciente de aquello que nos distancia de Aristóteles. Para empezar, el número y tipo de bienes que demandan nuestra lealtad. Por otro lado, el modo en el cual los bienes son explicitados y reconocidos en la sociedad moderna que contribuye a la extendida sensación de que, en muchas ocasiones, los bienes en conflicto son irreconciliables.

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con el estoicismo, la tensión entre diversos bienes que acaba en el sacrificio de uno de ellos en el proceso de razonamiento práctico, no se resuelve reduciendo el bien desplazado a la categoría de «bien aparente». La experiencia de dicho desplazamiento es una experiencia de pérdida. Cuando en un conflicto entre bienes morales que no pueden combinarse, este sentimiento de pérdida no se manifiesta, lo más probable es que hayamos diluido el conflicto a través de una solución falsa (como ocurre en la teoría moral moderna de la que hemos hablado) o que la supuesta demanda moral no lo fuera.

Por consiguiente, de la concepción de la moral emerge la imagen de un agente moral que se debate entre un conjunto de bienes a los que debe auténticamente su lealtad, pero que en muchas ocasiones no resulta posible armonizar, exigiendo por parte de dicho agente el sacrificio de uno de ellos en un proceso de discernimiento moral que acaba en una experiencia de pérdida para hacer viable uno de los bienes en cuestión en detrimento del otro. Por lo tanto, la elección moral no conlleva una desvalorización del bien desplazado, como ocurre en el estoicismo, sino una afilada conciencia de finitud (en sentido análogo al de Heidegger), de la pérdida que ello significa.¹⁰

Además del aristotelismo, Taylor identifica en la tradición teísta una importante fuente de la noción pluralista de la moral. Sostiene que en el

9 Ch. Taylor, *Sources of the Self*, pp. 76-77.

10 Ch. Taylor, «Engaged agency and background in Heidegger.» En *The Cambridge Companion to Heidegger*, Ch. B. Guignon, ed., New York: Cambridge University Press, 1993, pp. 312-336.

contexto de estas tradiciones, el hecho de que Dios sea el creador del mundo y de que, por otro lado, haya expresado la bondad del mundo por Él creado, ofrece al creyente la oportunidad de reconocer que existe una diversidad de bienes que pueden ser afirmados en la realidad.

En las variantes ascético-estoicas que encontramos en la tradición cristiana, hay una tendencia a olvidar lo característico del cristianismo, aquello que lo distingue de las tradiciones anteriores. A diferencia del sabio estoico, el mártir cristiano es consciente de la pérdida que significa aquello a lo que renuncia. En esta misma línea, y de modo paradigmático, Taylor confronta las muertes de Sócrates y Jesús. El primero concibe la muerte como una cura a esa enfermedad que es la vida, mientras que Jesús atraviesa una experiencia agónica en el Huerto de los Olivos y de desesperación en la cruz. En este caso, la renuncia no implica una negación del objeto de la renuncia, sino por el contrario, una afirmación de dichos bienes. Dice Taylor:

El hecho de que las enseñanzas de Cristo condujeran a su crucifixión fue una consecuencia de la maldad del mundo, de la oscuridad que no comprende la luz. En el orden restaurado que Dios confiere, el bien no necesita ser sacrificado por el bien. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo la promesa escatológica es que Dios restaurará la integridad del bien.¹¹

Por lo tanto, la diferencia crucial entre el cristianismo y el estoicismo es que, para este último, se renuncia correctamente a aquello a lo que renunciamos, porque no forma parte del bien. En cambio, en el cristianismo se afirma lo renunciado como bueno en un sentido radical. De otro modo, el sentido de la propia renuncia perdería sentido. Es decir, para que la renuncia cristiana resulte tal cosa, es necesario afirmar los bienes a los cuales renunciamos. Para el estoico, los bienes a los que renunciamos son ilusorios, no forman parte integral del bien. Es decir, el llamado a la renuncia niega el valor del florecimiento. Se trata más bien de centrarlo todo en Dios, incluso si eso conlleva pagar el precio de esos otros bienes insustituibles. Pero el fruto de ese renunciamiento es el florecimiento de los otros y la participación en la restauración de un florecimiento más pleno a través de la acción divina. Se trata, nos dice Taylor, de un modo de sanación de las heridas y reparación del mundo.¹²

11 Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 219.

12 Ch. Taylor, *A Secular Age*, New York, Harvard University Press, 2007, p. 17.

Eso significa que el florecimiento y la renuncia no pueden comprimirse uno en el otro para hacer una sola meta. No se puede considerar los bienes renunciados como una carga en el viaje de la vida, como propone el estoicismo. El florecimiento es bueno, pese a que no es nuestro propósito final. Algo análogo encontramos en el budismo; la noción que convierte al renunciante en fuente de compasión para aquellos que sufren. Eso, nos dice Taylor, emparenta las nociones de *karuna* y *agape*.

En otro orden argumental, el autor reconoce que en la propia noción de catolicidad existe una tensión entre la universalidad y la totalidad que puede ser resuelta mediante dos modelos opuestos, modelos que ofrecen caminos muy diferentes a la hora de enfrentar la diversidad de senderos y bienes que observamos en el mundo. La primera alternativa es el camino de la unidad a partir de la identidad. La segunda, se acerca a la unidad a través de la diferencia. De acuerdo con Taylor, «la redención ocurre a través de la encarnación, el tejido de la vida de Dios dentro de las vidas humanas, pero estas vidas humanas son diferentes, plurales, irreductibles las unas a las otras. La redención-encarnación trae consigo reconciliación, una clase de unidad. Esta es la unidad de seres diversos quienes llegan a ver que no pueden alcanzar la totalidad en solitario, que su complementariedad es esencial, en contraposición a seres que llegan a aceptar que son en última instancia idénticos».¹³

El pluralismo moral de Taylor es afín con una parte de la filosofía moderna y postmoderna respecto a la multiplicación de los relatos y los bienes que enfrentan los individuos. Sin embargo, a diferencia de sus contrapartes, Taylor no comparte algunas de las conclusiones que, según él, están firmemente enraizadas o son consecuencia última del modelo epistemológico de la modernidad que enfatiza la imagen «esquema-contenido» a la hora de dar cuenta del modo en que accedemos al mundo.

Nuestra situación epistémica nos aboca a pensar desde dentro de una imagen «interior/exterior», lo que precipita conclusiones relativistas y subjetivistas a la hora de explicar el modo en el cual experimentamos la vida moral. Hubert Dreyfus apunta acertadamente que en la disputa entre Taylor y Richard Rorty, por ejemplo, se puede apreciar como buena parte de los autores postmodernos que han hecho de combatir el modelo cartesiano de conocimiento su caballo de batalla permanecen aprisionados en esa ima-

13 Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?* J. L. Heft (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 14.

gen. Para Taylor, escapar de esta imagen implica superar o ir más allá o por debajo de las presunciones de que nuestro acceso al mundo requiere algún tipo de mediación, o lo que es lo mismo, ir hasta las últimas implicaciones de la comprensión del ser humano como un agente encarnado.¹⁴

Respecto a la cuestión del relativismo, la respuesta de Taylor es un ejemplo del modelo argumentativo que acostumbra a poner en funcionamiento cuando se enfrenta a una temática en la que las corrientes imperantes se mantienen escindidas de modo aparentemente irreconciliable. Taylor reconoce dos grandes corrientes en el escenario moral contemporáneo. Estas corrientes, según él, ignoran aspectos cruciales y características evidentes de nuestra vida ética. Se trata, por un lado, de corrientes que niegan la diversidad de los bienes adhiriéndose a una unidad acrítica, como ocurre con las teorías inspiradas en Kant o las variadas versiones utilitaristas. A las cuales se les enfrentan los batallones postmodernos que declaran de manera unánime el carácter inconmensurable de la diversidad.¹⁵

La propuesta de Taylor no pretende ser sólo una negación de estos extremos, sino que es un intento por ofrecer una visión plausible del razonamiento moral que refleje sus características constitutivas. Por un lado, su ineludible diversidad, y por el otro, su lucha constante por la unidad.

En esta dirección Taylor juzga las conclusiones relativistas como una explicación insostenible en vista del modo en el cual concebimos nuestra propia vida. Pretender que los individuos enfrentan un mundo moral arbitrario, conformado por un conjunto de bienes homogéneos e indiscernibles, parece muy alejado del modo en el que vivimos nuestra experiencia moral.

De nuevo, la pretensión contemporánea de estar instalados en un mundo homogéneo e indiscernible tiene diversas raíces: la revolución epistemológica moderna, su concepción del sujeto desvinculado, una cosmología mecanicista caracterizada por la neutralidad, etcétera. Lo importante, por el momento, es reconocer que un punto de vista moral que pretende que todos los órdenes de sentido son equivalentes no está disponible para los seres humanos. Creer que podemos eludir toda orientación moral, nos dice Taylor, es una forma de autoengaño. Por el contrario, la orientación

14 H. L. Dreyfus, «Taylor's (Anti-) Epistemology.» En R. Abbey, ed., *Charles Taylor*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004, pp. 52-79.

15 Ch. Taylor, «Leading a life.» En R. Chang, ed., *Incommensurability, Incomparability and Practical Reasoning*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997, pp. 170-183.

moral es una condición constitutiva de ser un yo funcional. No se trata de una visión metafísica de la cual podemos desconectarnos.¹⁶

Esto apunta a dos importantes características del pensamiento de Taylor que hemos mencionados desde el comienzo y que son el núcleo de esta presentación. Por un lado, resulta imposible dar cuenta de la identidad de los individuos sin tomar en consideración su posición en la dimensión moral. Eso se debe a que no se trata de una relación contingente, sino constitutiva. La definición misma de la personalidad humana es moral. El modo de dar cuenta de la moralidad en el sentido amplio en el cual venimos hablando sólo puede realizarse a través de la articulación de la identidad de los agentes morales.

El segundo punto que cabe destacar es la importancia que otorga Taylor a la comprensión que los agentes morales tienen de sí mismos, lo que implica que las explicaciones teóricas de la vida moral de los individuos deben ser comprensibles, en última instancia, para sus protagonistas. Eso significa que dichas explicaciones no pueden prescindir de las autointerpretaciones de los adherentes de semejantes prácticas. Afirmación que puede extenderse a todo el abanico de las ciencias humanas. Desde este punto de vista, la continuidad de las llamadas teorías postmodernas con el modelo epistemológico moderno vuelve a hacerse evidente si pensamos en la fascinación de las ciencias sociales por imitar los procedimientos de las ciencias naturales en la búsqueda de descripciones objetivas y naturales que consideran los objetos de estudio de modo independiente a toda cualidad subjetiva. De manera análoga, las conclusiones relativistas ofrecen una explicación y descripción de las prácticas morales, del proceso de razonamiento deliberativo, que desplaza a un segundo plano el modo en el cual los propios agentes entienden sus prácticas, el modo en el cual acceden y resuelven las situaciones conflictivas concretas.

Como hemos apuntado, Taylor considera que es imprescindible dar cuenta, no sólo de la diferencia, sino también de la unidad de la vida moral. En este sentido, lo que las conclusiones relativistas parecen perder de vista es la tensión teleológica inherente de la vida moral en busca de su propia unidad. Según Taylor, lo importante aquí es el modo en el cual los bienes encajan en la vida como totalidad. Lo que estamos llamados a realizar, en última instancia, es una vida. No se trata de llevar a cabo actos aislados,

16 Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 99.

cada uno de ellos justo en sí mismo, sino en convertirnos en cierta clase de seres humanos.¹⁷

La tesis central defendida por Taylor es que tenemos a nuestra disposición recursos que nos permiten tomar decisiones en circunstancias en la que se enfrentan bienes contrapuestos o contradictorios. La filosofía moral ha tendido a evitar dichas situaciones a través de dos caminos. El reduccionismo de la filosofía moral moderna, y el relativismo de la filosofía moral contemporánea que apuesta por la imposibilidad de arbitrar entre ciertos bienes. Entre los recursos disponibles, Taylor identifica, no solo la articulación de los bienes y el sentido de su importancia relativa, «sino también la percepción de la forma de nuestra vida y el ajuste, dentro de ella, de diferentes bienes en distintos lugares y momentos».¹⁸

Eso no significa que Taylor pretenda que es posible arbitrar todos los conflictos entre bienes morales. En cambio, apunta a una imagen de la vida moral en la cual «la intuición de la diversidad de bienes debe equilibrarse con la unidad de la vida, al menos como una aspiración ineludible».¹⁹

Siguiendo a Aristóteles, Taylor sugiere que es posible distinguir dos estados en la reflexión moral. Por un lado, podemos determinar cuáles son los bienes que, a nuestro juicio, buscamos por sí mismos y su ubicación relativa, si la tuvieran. Pero además, nos dice, aun cuando los bienes en cuestiones posean el mismo rango, debemos vivirlos. Eso implica idear una vida en la cual podemos integrarlos de algún modo, en alguna proporción. Lo cual implica concientizarse acerca de la finitud de nuestra vida y admitir que no estamos en disposición de realizar una búsqueda ilimitada de ningún bien.²⁰

Taylor distingue dos situaciones hipotéticamente inconmensurables. El primer caso, que acabamos de abordar, plantea aquellas circunstancias problemáticas en la deliberación moral en la que tenemos que elegir entre dos bienes contradictorios. La respuesta de Taylor a este primer extremo es que «la vida ética real se vive ineludiblemente entre la unidad y la pluralidad».²¹ Es decir, no podemos eliminar la diversidad de bienes ni la aspiración a la unicidad implícita en el hecho de conducir nuestra vida.

17 Ch. Taylor, «Leading a life», p. 179.

18 Ch. Taylor, «Leading a life», p. 183.

19 Ch. Taylor, «Leading a life», p. 183.

20 Ch. Taylor, «Leading a life», p. 183.

21 Ch. Taylor, «Leading a life», p. 183.

El segundo caso, cada vez más habitual en las sociedades contemporáneas, ocurre cuando comparamos las demandas surgidas de las perspectivas éticas de culturas y civilizaciones muy diferentes que, llegado el caso, pueden exigirnos incluso la necesidad de arbitrar entre ellas.²² La respuesta a esta circunstancia no coincide con la que hemos visto anteriormente.

En un primer momento, Taylor considera comprensible en este terreno la sospecha relativista. Es posible que haya diferentes clases de realizaciones humanas que sean realmente inconmensurables, lo cual implica que no podemos movernos de una forma de comprensión a otra sin que dicho movimiento implique algún modo de autoengaño cuando intentamos presentarlo como ganancia o pérdida absoluta.²³

Sin embargo, la postura del filósofo respecto a esta cuestión no es una afirmación de relativismo. Taylor considera una posibilidad real la inconmensurabilidad entre culturas y civilizaciones, pero advierte que no parece que sea este «necesariamente» el caso. Para él, el modo de valoración intercultural no es muy diferente a la manera en la cual arbitramos dentro de nuestra propia cultura. En este sentido, debemos reconocer que cierto grado de conmensurabilidad se ha logrado. Lo que ponemos en cuestión es la extensión de la misma. Por supuesto, no podemos descartar que en el contacto con ciertas culturas nos veamos forzados a reconocer la inconmensurabilidad, en contraposición de la asunción de un balance simple entre pérdidas y ganancias. Sin embargo, no se justifica adoptar una postura a priori en este sentido.²⁴

La posición de Nietzsche merece un apartado. Frente a la perspectiva conjunta de utilitaristas y kantianos, que ofrecen un lugar hegemónico a la benevolencia y la justicia de un modo restrictivo, aliados circunstancialmente a la familia filosófica de aquellos que se inspiran en Aristóteles, los herederos de Nietzsche se enfrentan al reduccionismo ilustrado bajo el lema de la afirmación de sí. Cuando todos los órdenes de lo real han perdido el sentido de suyo, la respuesta de Nietzsche, en continuidad con las tendencias epistemológicas de la modernidad, es radicalizar el subjetivismo. La afirmación nietzscheana se apoya en la consideración de la ausencia de suyo del «valor» de los valores, acompañada de la exaltación exclusiva

22 Ch. Taylor, «Leading a life», p. 170.

23 Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 61.

24 Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 61-62.

de los poderes creativos del sujeto como fuente última de sentido. Como señala Taylor:

El término nietzscheano «valor», sugerido por nuestra «evaluación», acarrea esa idea de que nuestros «valores» son nuestras creaciones, que en última instancia reposan en nuestra adherencia a ellos. Pero decir que en última instancia reposan en nuestra adherencia a ellos implica decir que son consecuencia de una elección radical, es decir, una elección que no está fundada en ninguna razón.²⁵

La respuesta de Taylor a la teoría nietzscheana de la moral y a sus herederos postmodernos es que la explicación no hace justicia al modo en el cual los individuos experimentan su vida moral. Taylor dedica considerable atención a autores como Sartre o Foucault, y la respuesta que ofrece está en línea de continuidad con los esfuerzos de autores como Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty que, según Taylor, se han esforzado por ayudarnos a escapar de la imagen desvinculada del ser humano que subyace en estas teorías. Pretender una elección radical por parte del agente implica concebirlo potencialmente fuera-del-mundo en contraposición a la noción de un ser inextricable del mundo que emerge a partir de un trasfondo de significaciones que lo constituyen de modo inherente.

III

Hemos visto que la noción de moralidad que Taylor propone legitima dimensiones que la filosofía moderna tiende a ocultar. Esta ampliación del contenido de la esfera moral conlleva una teoría moral no reduccionista que sea capaz de ofrecer un tipo de deliberación que haga justicia a la diversidad de bienes a los cuales se adhieren los sujetos y un concepción peculiar de racionalidad práctica que permita resolver los conflictos entre dichos bienes.

Ahora bien, para comprender el pluralismo moral propuesto por Taylor debemos embarcarnos en una clarificación de la noción de «evaluación fuerte» que se encuentra en el centro de su edificio conceptual. Como ha señalado Paul Ricoeur, en el centro del análisis ontológico de la antropología filosófica de Taylor encontramos la noción de «evaluación fuerte» (*strong evaluation*). Aquí «evaluación» implica polarización y discrimina-

25 Ch. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers, 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 29.

ción (bien/mal; mejor/peor; digno/indigno; admirable/abominable, etcétera). El término «fuerte» hace referencia a la profundidad y la universalidad de esta evaluación.²⁶

Taylor articula la noción de evaluación fuerte a partir de una distinción realizada por Harry Frankfurt entre deseos de primero y segundo orden. Éstos últimos son deseos cuyo objeto son nuestros propios deseos de primer orden. Esta distinción, de acuerdo con Frankfurt, pone de manifiesto una característica exclusiva de los animales humanos: los demás animales son poseedores de deseos, pero a diferencia de éstos, nosotros tenemos la capacidad de juzgar como deseables o indeseables nuestros propios deseos.

Por su parte, Taylor distingue entre evaluaciones débiles y evaluaciones fuertes. Las primeras son aquellas que sopesan diversos deseos con el propósito de determinar su conveniencia en términos exclusivamente consecuencialistas. Las segundas, en cambio, (1) clasifican los deseos en categorías tales como superior e inferior, virtuoso y vicioso, más o menos satisfactorio, más o menos educado, profundo y superficial, noble e inferior; y (2) juzgan dichas categorías como pertenecientes a modos de vida cualitativamente diferentes como es una vida fragmentada en contraposición a una vida integrada, o una vida alienada frente a una libre, piadosa frente a meramente humana, valiente o pusilánime, etcétera.²⁷

De esto se desprende una imagen de los humanos como seres de múltiples y diversos deseos que deben ser organizados en términos cualitativos, como superiores e inferiores. Eso implica que los reclamos a los que son expuestos los individuos al enfrentarse a una pluralidad de bienes no son homogéneos, sino que aparecen en contraste, y organizados jerárquicamente.

El criterio a partir del cual reconocemos una evaluación débil es el propio deseo, y el arbitraje entre bienes opuestos se resuelve de modo contingente. Las alternativas en pugna no se identifican en cuanto a la medida de su deseabilidad, sino en la compatibilidad o no de su consumación. Por lo tanto, los juicios giran en torno a cuestiones circunstanciales. En contraposición, las evaluaciones fuertes no pueden definirse exclusivamente a partir del propio deseo. Cuando la consumación de algunos deseos se clausura, no lo es debido a una incompatibilidad contingente, circunstancial,

26 P. Ricoeur, «Le fondamental et l'historique. Note sur *Sources of the Self* de Charles Taylor», p. 20.

27 Ch. Taylor, *Human Agency and Language*, p. 16.

sino que el propio deseo se considera incompatible, por ejemplo, con la elección de un determinado modo de vida. Es decir, la deseabilidad o no de una alternativa siempre se describe vía contraste debido a que en la evaluación fuerte, articulada por medio de un lenguaje de distinciones evaluativas, el deseo rechazado no es tal debido a un mero conflicto contingente o circunstancial con otra meta.²⁸ Esto se pone de manifiesto cuando prestamos atención al contencioso que mantiene el utilitarismo contra el lenguaje cualitativo. Para el utilitarismo, el tipo de distinciones cualitativas que se articulan a modo de contraste deben reducirse a términos no cualitativos. Las razones para dicho reduccionismo son epistemológicas y morales. En principio, los utilitaristas concibieron términos como «honor», «dignidad» e «integridad», como una elaboración pretenciosa sobre diversas modalidades de satisfacción. Sin entrar a considerar la practicidad del lenguaje utilitarista para la resolución de ciertas circunstancias o dilemas morales, Taylor considera que se oculta una pregunta fundamental cuando se enfrentan los dos modelos: se trata de discernir cuál de ellos hace mayor justicia a la realidad a la que intentan responder. Para Taylor, el rechazo del utilitarismo es ilusorio. Y lo ilusorio está fundado en la presunción epistemológica en la que se embarca: una objetivación omniabarcadora del mundo más allá de los ámbitos especiales de las ciencias naturales, donde dicha postura respecto al mundo está justificada. Por otro lado, Taylor asegura que la propia argumentación del adherente utilitarista es incapaz de eludir las distinciones cualitativas y, como consecuencia de ello, ejercita una actividad de autocensura a la hora de articular sus propios fundamentos morales. Un ejemplo de ello es la admiración que el utilitarista experimenta en relación con una vida guiada por el cálculo consciente que, a su vez, se juzga superior al tipo de vida de autoindulgencia en la ilusión.

De estas dos posturas se observan diferentes tipos de yo. Taylor llama evaluador débil a aquel que restringe sus juicios al sopesamiento de alternativas de modo calculador para maximizar o minimizar su satisfacción. La reflexión del evaluador débil se reduce a los cursos de acción, pero debido a su empeño en evitar las evaluaciones de contraste, dicha reflexión se topa con una inarticulación al intentar dar respuesta a las razones últimas de su preferencia. Lo que en última instancia está en juego para el evaluador débil es la deseabilidad de diferentes consumaciones. En contraposición, el evaluador fuerte posee profundidad. Eso significa que es capaz de

28 Ch. Taylor, *Human Agency and Language*, p. 16.

contemplar sus diversas alternativas mediante un lenguaje más rico, caracterizado por medio de una terminología de contraste. A diferencia del evaluador débil, el evaluador fuerte no se encuentra inarticulado, sino que puede explicitar sus preferencias morales y estéticas, y dar cuenta de la superioridad o inferioridad en sí de sus elecciones.

Por otro lado, la reflexión del evaluador fuerte no se circunscribe a los deseos de modo aislado, sino que los considera en el contexto del tipo de seres que somos o en el que deseamos convertirnos en vista de la adhesión o no a dichos deseos. Esto significa que la evaluación fuerte no trata sólo acerca de la articulación de nuestras preferencias, sino también acerca de la cualidad de nuestra vida, la clase de seres que somos o la clase de seres en los que deseamos convertirnos.

En resumen, lo que diferencia al evaluador fuerte del evaluador débil es que el primero posee articulación y profundidad, algo de lo que carece el segundo.

Como hemos visto más arriba, una de las razones identificadas por Taylor para el abandono de cuestiones morales que trascienden la esfera del deber ser por parte de la filosofía moral moderna gira en torno a la dificultad que plantean estas cuestiones y al tipo de razonamiento deliberativo que se necesita para hacerles frente, ya que no se ajustan a los procesos basados en fórmulas o al aparato procedimental preferido por los modernos. De acuerdo con Taylor, «con la evaluación fuerte puede haber, y habitualmente hay una pluralidad de maneras de representarnos nuestra situación, y la elección puede que no sea sólo entre lo que es claramente superior e inferior, sino entre dos maneras inconmensurables de mirar esta elección».²⁹

De todo esto podría emerger una imagen distorsionada de la evaluación y el evaluador fuerte, tal como los concibe Taylor. Como ha indicado Smith,³⁰ para Taylor el valor contrastable de las cosas no es producto de la actividad de evaluación del agente moral. No es ésta la que determina el valor fuerte de las cosas. Lo que hace la evaluación fuerte es poner de manifiesto algo que existe en forma explícita en la vida prerreflexiva del agente: el sentido de valor inherente con el que se encuentra. Por lo tanto, la

29 Ch. Taylor, *Human Agency and Language*, p. 26.

30 N. H. Smith, *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge UK, Polity, 2002, p. 91.

noción de valor es anterior a la actividad evaluadora del agente. Lo deseado es tal debido al valor que posee, y eso, a su vez, implica que los valores fuertes son, en primer lugar, estándares para aquilatar la cualidad de nuestras vidas.

Distinguir los valores de las evaluaciones y los evaluadores fuertes es crucial si queremos comprender la ontología moral propuesta por Taylor. Como hemos dicho desde el comienzo, lo que caracteriza el pensamiento del filósofo canadiense, es el lugar que otorga a la relación entre la identidad y el bien. Para Taylor, el yo tiene de modo constitutivo una dimensión moral. Eso significa, que el yo está orientado hacia el bien. Los bienes son aquellas cosas deseables que son dignas de nuestro deseo: no sólo son los estándares de los que hemos hablado, sino que además proveen las motivaciones necesarias para vivir a la altura de dichos estándares.

De esto emerge la imagen de un ser humano que habita una esfera de distinciones cualitativas a partir de las cuales da forma a su identidad en dependencia del orden y sentido que reclaman los bienes. La imagen contraria es la de seres humanos habitando un espacio neutro donde proyectan sus evaluaciones desde una instancia de indeterminación absoluta. De acuerdo con Taylor, esta segunda imagen es totalmente inadmisibile. Si nos encontrásemos con una persona que actuara en un espacio no cualificado de modo absoluto, es decir, que viviese en un escenario absolutamente neutral, dice Taylor, juzgaríamos a esa persona, como mínimo, como un ser humano gravemente dañado.

De aquí se desprende, como ha indicado Owen Flanagan,³¹ otro argumento que apoya la tesis ontológica de Taylor. La evaluación fuerte no es sólo una descripción del modo de ser de los seres humanos, sino que también es prescriptiva en el sentido de que indica lo que se necesita para el desarrollo pleno de la personalidad humana. En este sentido, el desarrollo de la personalidad conlleva un desarrollo de la capacidad de evaluación de dichas distinciones.

Como hemos visto más arriba, Taylor señala tres ejes del pensamiento moral que supone universales, en cuanto que imagina que, de un modo u otro, deben estar presentes en toda cultura. El primer eje gira en torno a cierta noción de respeto hacia otros seres humanos, que a su vez implica ciertas obligaciones mutuas. El segundo eje consiste en cierta noción de

31 Citado por R. Abbey, *Charles Taylor*, p. 18.

realización, cierta aspiración a vivir una vida significativa en contraposición a una vida vacía. Qué sea una vida significativa es, por supuesto, una cuestión controvertida y aparentemente irresoluble si tomamos en consideración la variedad de propuestas que ofrecen las diversas culturas. Sin embargo, no es descabellado pensar que existe en toda cultura algo como una vida satisfactoria en contraposición a una vida malgastada. De acuerdo con Taylor, se trata de una de las aspiraciones más básicas de los seres humanos, la necesidad de contactar o conectar con lo que percibimos como bueno, de suma importancia o de valor fundamental. Aquí nos topamos con una de las aspiraciones más básicas de los seres humanos, la necesidad de conectar o contactar con lo que perciben como bueno, o de suma importancia o de valor fundamental.³² Finalmente, el tercer eje gira en torno a eso que identificamos con el término «dignidad». Aquí se trata de aquello que provoca el respeto de los otros, no en vista a un deber o responsabilidad de cuidado, sino desde la perspectiva de cierto reconocimiento de algo como la nobleza. La dignidad de otro es aquello que reconocemos cuando nos encontramos a nosotros mismos admirando a esa otra persona, grupo o forma de vida.³³

Desde la perspectiva moderna, el primer eje consiste, por un lado, en el reconocimiento de la libertad, el autocontrol y la evitación del sufrimiento, y por el otro, en el lugar destacado que se otorga a las actividades de la producción y la vida familiar. El segundo eje se refiere a cuestiones en torno al tipo de vida que vale la pena ser vivida, la clase de vida, dice Taylor, con la cual se puede cumplir la promesa implícita en nuestros talentos. Es decir, el tipo de existencia que constituye una vida significativa. Finalmente, la cuestión de la dignidad, del respeto y la admiración de los otros significativos, está entrelazada con nuestro comportamiento, con el modo en que aparecemos frente a los otros, y conlleva el reconocimiento implícito o explícito de la existencia de algo como el espacio público, donde somos repositorio potencial de respeto o condena, orgullo o vergüenza.³⁴

Abbey ha apuntado cuatro correcciones a las críticas vertidas sobre la interpretación ontológica de Taylor sobre la evaluación fuerte en contraposición a la exposición meramente fenomenológica. Para empezar, Abbey señala que Taylor no pretende que todas las decisiones de un indi-

32 Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 42.

33 N. H. Smith, *Charles Taylor*, p. 92.

34 Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 15.

viduo sean evaluaciones fuertes. Los agentes morales, en la práctica, están involucrados también en decisiones no cualitativas que consisten en sopesar diferentes alternativas desde un punto de vista estratégico. Eso no significa que podamos realizar una clara demarcación acerca del tipo de decisiones que pueden considerarse fruto de la evaluación fuerte y la evaluación débil. Una acción cotidiana y rutinaria, como el contenido de la dieta alimenticia, puede resolverse a partir de evaluaciones fuertes, como es el caso, ejemplificado por Taylor, de un vegetariano en la elección de su comida; o el de un ecologista que evita el transporte privado a favor del transporte público.

Una segunda corrección tiene por objeto recordar que las distinciones cualitativas no necesariamente son explícitas. La aprehensión de dichas distinciones y de las jerarquías que despliegan puede manifestarse de manera intuitiva. Esto conecta con la noción de «trasfondo tácito» a partir del cual Taylor impugna la pretensión representacionista en epistemología, lo cual implica en el orden moral el reconocimiento de una precomprensión que configura la imagen moral de los individuos y los guía en sus elecciones y actividades, en contraposición a una concepción de la conciencia moral como plenamente articulada.

Esta corrección es importante, según Abbey, porque una crítica reiterada de muchos intérpretes de Taylor se ha centrado en la aparente necesidad de reflexión y articulación como requisito para la evaluación fuerte. Esto ha suscitado cargos de un excesivo racionalismo que distorsiona el carácter real de la vida moral de los individuos. Pero como hemos visto, para Taylor no es necesaria la conciencia explícita, ni la articulación de los valores fuertes para que éstos sean determinantes en la vida moral. Taylor enfatiza que lo relevante es que las acciones ocurren dentro de un marco que ofrece el «sentido» cualitativo de las distinciones. Eso no impide que haya modalidades explícitas, como ocurre con las formulaciones filosóficas ontológicas o antropológicas.³⁵

Finalmente, para Taylor, todas las personas son evaluadores fuertes. Esto no significa, como es comprensible, que concuerden en el contenido de los bienes valorados. Lo que implica, en cambio, es que la evaluación fuerte es una característica universal, un rasgo ontológico constitutivo del ser humano.

35 Ch. Taylor, *Sources of the Self*, p. 21.

Cometeríamos un error si considerásemos la noción de evaluación fuerte y el consiguiente ordenamiento del horizonte moral que esto implica, una fórmula análoga a la utilizada por las teorías morales reduccionistas a fin de lidiar con la pluralidad de bienes. Taylor reconoce que la diversidad de bienes a los que los individuos ofrecen su adherencia no siempre puede acomodarse armónicamente. Como hemos visto más arriba, la vida moderna nos enfrenta a tensiones acuciantes y a la necesidad de reconocer la imposibilidad de congregar dichas valoraciones en una estructura jerárquica bien definida.

Como hemos visto, la perspectiva nietzscheana y postnietzscheana — existencialista y postmoderna— desplaza el fundamento del valor al ejercicio de la voluntad del sujeto. Eso implica, en última instancia, ofrecer una interpretación de la libertad como elección radical. Sartre ilustró esta perspectiva con el siguiente ejemplo: imaginemos a un joven durante la ocupación nazi de Francia. Es consciente de su deber político y desea fervientemente unirse a la resistencia. Pero su madre está enferma, y sólo cuenta con él para que la cuide. Sabe que si se marcha, su madre será incapaz de sobrevivir. La respuesta de Sartre es que no hay modo de arbitrar entre estas alternativas por medio de la razón u otras consideraciones. El joven, nos dice Sartre, tiene que resolver el dilema a través de una «elección radical».

La respuesta de Taylor pretende poner en evidencia lo inadecuado de la perspectiva sartreana. Taylor sostiene que la teoría de la elección radical es incoherente debido a que pretende mantener dos extremos irreconciliables: la elección radical y el sentido de fuerte valoración subyacente que es condición de posibilidad del dilema. Nos dice Taylor:

O bien tomamos seriamente el tipo de consideraciones que pesan en nuestras decisiones morales y entonces estamos forzados a reconocer que estas son, en su mayor parte, evaluaciones que no son consecuencia de una elección radical; o, por el contrario, intentamos por todos los medios mantener nuestra elección radical independientemente de cualquiera de estas evaluaciones, pero entonces, deja de ser una elección de una evaluación fuerte, y se convierte en una simple expresión de preferencia, y si vamos más lejos y la tratamos independientemente de nuestra preferencia de hecho, entonces caemos en última instancia en un salto sin criterio que no puede ser descrito apropiadamente como una elección de ningún tipo.³⁶

36 Ch. Taylor, *Human Agency and Language*, p. 33.

Existe una pluralidad de visiones morales que son problemáticas muchas veces a la hora de adjudicar. Sin embargo, aun cuando decidiéramos que la única alternativa es una elección radical, nos dice Taylor, estaríamos inspirados en una fuerte valoración que tendría como fundamento cierta visión del hombre atrapado en circunstancias no arbitrables, y en la honestidad y la clarividencia de saberse en ese aprieto inherente. Así pues, sostiene Taylor, podemos ver de qué modo la evaluación fuerte es ineludible en nuestra concepción del agente y la experiencia, porque está inextricablemente entrelazada con la identidad.

Los evaluadores fuertes, según Taylor, son profundos porque lo que sopesan no es sólo la consumación del deseo sino también el tipo de vida, la calidad del agente que son. Este es otro modo en el que Taylor ilustra la conexión entre identidad y bien. La identidad está definida por nuestras evaluaciones fundamentales. Si acaso fuéramos forzados a abandonar las convicciones sobre las que definimos nuestra identidad, seríamos incapaces de responder a la pregunta acerca de dónde estamos y cuáles son los significados de las cosas para nosotros. Sufriríamos un colapso de aquellas capacidades que nos definen como humanos.

Lo que hace incoherente en última instancia la teoría de la elección radical es la imposibilidad de una identidad desvinculada de todo horizonte de evaluación. De acuerdo con Taylor, un tipo de identidad de esta clase es una imposibilidad ontológica, porque considera la capacidad de evaluación fuerte de los seres humanos como un constitutivo de la identidad humana. Respecto al hipotético agente de la elección radical, nos dice Taylor, «sería una clase de punto inextenso, un puro salto en el vacío. Pero una cosa así es una imposibilidad, o mejor, sería sólo la descripción de la más terrible de las alienaciones mentales... el ego desencarnado, el sujeto que puede objetivar todo ser, incluido su propia y elegida libertad radical».³⁷

Por lo tanto, para Taylor, es imposible concebir una vida humana sin la orientación ética del yo. Como afirma Smith, eso puede traducirse en la afirmación de una dimensión moral constitutiva de la subjetividad: la necesidad del sujeto de aprehenderse a sí mismo contra el fondo del valor fuerte. La pretensión de Taylor, en consecuencia, no se reduce a una descripción psicológica, y por tanto contingente, acerca de los seres humanos,

37 Ch. Taylor, *Human Agency and Language*, p. 35.

ya que ésta podría un buen día volverse obsoleta con el nacimiento de un ser excepcional, un *übermensch*. Dice Taylor:

Quizá la mejor manera de ver esto fuera centrarnos en el asunto que solemos describir como la cuestión de la identidad. Hablamos de ello en esos términos porque frecuentemente la gente formula espontáneamente la pregunta en la forma de: «¿Quién soy yo?». Pero a esa pregunta no se responde necesariamente con un nombre y una genealogía. Lo que responde a esa pregunta es entender lo que es sumamente importante para nosotros. Saber quién soy es como conocer dónde me encuentro. Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura.