

**RACIONALIDAD Y VALORES.  
APUNTES PARA UNA DISCUSIÓN SOBRE LA  
POSIBILIDAD DE UNA RACIONALIDAD “DE FINES”<sup>1</sup>**

LETICIA NARANJO GÁLVEZ

La filosofía actual ha producido un sinnúmero de críticas al *éthos* colectivo y a las formas institucionalizadas de interacción social propias de la modernidad. Se señala, entre otros resultados adversos del proceso civilizatorio del Occidente moderno, la pérdida de sentido, la soledad que experimentan los individuos, el agudo debilitamiento de sus lazos de solidaridad y la invasión, por parte del ámbito económico, de los distintos aspectos y escenarios de la vida personal y colectiva. Algunas de las críticas a la modernidad, si bien asumen que estos resultados son, efectivamente, adversos y no pretenden reivindicarlos como deseables, sin embargo, creen encontrar dentro de las propias fuentes y tradiciones del pensamiento moderno, y dentro de las características estructurales de la propia modernidad, las claves para salir de los problemas que ella misma plantea. Así, por ejemplo, tradiciones modernas, como la contractualista-liberal, son objeto de reelaboraciones y correcciones para responder, a partir de ellas, a los retos que se plantean para la convivencia y la legitimidad dentro de las sociedades contemporáneas. Este es el caso de un pensador como John Rawls. Un evento similar se presenta entre los padres de la ética dialógica, los cuales, si bien hacen una crítica de la modernidad y, más específicamente, de sus modelos monológicos de racionalidad y de sujeto, sin embargo no piensan que haya que buscar la salida a los conflictos y desilusiones propios de nuestras sociedades

---

<sup>1</sup> Este trabajo hace parte del proyecto “Decisión y acción en la ética empresarial”, financiado por la Universidad del Rosario, Conciencias y el BID. Quiero agradecer los valiosos comentarios que le hiciera Angela Uribe a las muchas versiones previas de este texto.

modernas en formas pre-modernas de entendernos a nosotros mismos y de relacionarnos unos con otros.

Por contraste, dentro del amplio acervo de críticas a la modernidad podemos identificar una vertiente que resulta ser especialmente radical, en el sentido de desconfiar de los recursos que la propia modernidad ofrece para que podamos repensarla, cuestionarla y redefinir su rumbo. Para este tipo de críticas, las tradiciones de pensamiento liberal son parte del problema y, por ello mismo, no pueden hacer parte de la solución. Más concretamente, los modelos de sujeto y de racionalidad que han caracterizado a la tradición liberal son indesligables de las ya mencionadas situaciones indeseables de soledad, pérdida de sentido y sujeción a la eficacia económica experimentadas en las sociedades occidentales modernas.

Ahora bien, tanto aquellos críticos de la modernidad que siguen siendo liberales, como aquellos otros que se inscriben en esta vertiente que desconfía profundamente del liberalismo, coinciden en identificar una noción cuyo examen se hace necesario a la hora de hacer una crítica de la modernidad: la noción de racionalidad práctica. Ambas vertientes de crítica consideran que la modernidad, tanto en sus instituciones y formas de vida, como en sus desarrollos teóricos, ha privilegiado el despliegue de una forma "estrecha" o limitada de racionalidad. A saber, una racionalidad técnica, estratégica o instrumental, cuyo uso se orienta a la identificación e implementación de los medios más eficaces y eficientes para el logro de ciertos fines, los cuales no son puestos en cuestión.

Podemos decir que desde la vertiente liberal de crítica, se considera que el relato moderno sobre lo que es "racional" debe ser corregido y complementado mediante la consideración de esa otra forma de racionalidad que se despliega en los acuerdos y en la solución razonada de los conflictos, así como en los procedimientos necesarios para establecer condiciones de imparcialidad y de justicia. Por contraste, desde la vertiente no liberal se cree que la posibilidad de ampliación del concepto de racionalidad tendría que servir al propósito de responder al problema de pérdida de sentido y de desarraigo que la evolución de las sociedades modernas trajo consigo. De esta forma, para esta segunda vertiente crítica, la racionalidad humana debe volver a ser una racionalidad de fines, de contenidos valorativos substantivos a partir de los cuales se puedan dar razones para las acciones e instituciones humanas, o por el contrario, se pueda ver la sinrazón de éstas.

Este texto se inscribe dentro un proyecto de investigación con el cual se busca dar cuenta de las posibilidades y límites de esta segunda forma de entender una ampliación de la noción de racionalidad, en tanto que racionalidad de fines. El cumplimiento de los objetivos del proyecto implicará responder a una gama muy amplia de preguntas, de las cuales sólo escogeré, para la elaboración del presente escrito, dos de ellas: ¿Qué justifica el que se considere deseable y necesario que los individuos lleven a cabo un examen racional de sus preferencias, deseos, fines y propósitos? ¿Cómo puede asignársele el estatuto de “racional” a una eventual deliberación sobre los fines o propósitos que deberían ser perseguidos por las propias acciones? En el intento de planear la estrategia de solución a estos interrogantes, he tropezado una y otra vez con la dificultad de que resulta bastante complicado evitar que la posibilidad de la racionalidad de fines se decida de antemano mediante la mera elección de una definición inicial de lo “racional”. Si se entiende por “racional” únicamente aquello que se refiere a la determinación de los medios más eficaces y eficientes para la obtención de un fin establecido de antemano, entonces la respuesta es, por principio, negativa: no puede ser racional un procedimiento que intente discriminar entre fines; ese tipo de tareas no están al alcance de la razón. Pero si se entiende por “racional” aquello que tiene que ver el “dar razones”, con el dotar de sentido a las acciones y elecciones, entonces sí es posible hablar de una racionalidad de fines. ¿Como hacer, entonces, para que el problema salga de los estrechos límites de la mera elección de una definición o criterio inicial?

La estrategia que intentaré seguir en este texto busca escapar a estos límites; en la primera parte indagaré por la necesidad y deseabilidad del uso de una racionalidad de fines, a partir de una postura que no tiene compromisos previos con una crítica frontal a la modernidad. Para tal efecto, comentaré los aportes que en esta dirección hace Nicholas Rescher, en su intento de hacer plausible la idea de un uso de la razón al que se refiere como “evaluativo”. Rescher parte de una suerte de neutralidad que hace caso omiso de la carga histórica de la discusión en torno a la idea de racionalidad, lo cual me permite, por una parte, utilizar su discurso para mostrar cándidamente, en el sentido de hacer visible un fenómeno o asunto, la necesidad del uso de una racionalidad de fines. Por otra parte, intentaré que salgan a la luz, a partir del discurso de Rescher, tanto la razones que habría para insistir en esta necesidad, como los límites con los que se encuentra quien intente profundizar en estas razones partiendo de los supuestos de Rescher. Pretendo hacer visible una suerte

de sinsalida a la que nos conduce su argumentación, sinsalida por la que habría que pagarse el precio de darle la razón a aquella posición de la cual Rescher busca separarse con su intento de justificar un discurso acerca de una racionalidad de fines. Esto es, el punto de vista según el cual la razón es exclusivamente instrumental y no habría una evaluación propiamente racional de las preferencias. Para escapar a este resultado acudo, en la segunda parte del artículo, a un recurso que rebasa los límites que establece Rescher, dado que este autor asume un modelo implícito de agente-evaluador “solitario” e “imparcial”, absolutamente neutral, que puede tomar el lugar de cualquier otro agente. Tomo este recurso de Charles Taylor, autor que muestra que cualquier juicio de los agentes sobre lo que en cada caso prefieren, así como su “dar razones” y el esclarecimiento de su identidad, requieren necesariamente de un horizonte valorativo. Intentaré, entonces, mostrar cómo, desde esta idea, puede completarse el cuadro de Rescher, adquiriendo éste un sentido con el cual puede apreciarse que, en realidad, no estábamos ante una sinsalida. Sin embargo, para que este resultado se logre, habría que pagar el precio de romper con el modelo del evaluador solitario, de tal manera que el agente de Rescher pierda, en Taylor, su “universalidad”. Este cambio en la manera como debemos concebir al agente se muestra como necesario si atendemos a la naturaleza del proceso mediante el cual el agente ha de aclararse a sí mismo sus compromisos valorativos. Pues, si bien estos últimos son, de suyo, articulables para otros agentes, sin embargo son los *suyos* y no los de *cualquier* otra persona. Finalmente, buscaré mostrar que la naturaleza dialógica de este proceso auto-aclaratorio, tal como nos lo propone Taylor, permite abrir el panorama de las posibilidades de una racionalidad de fines.

### **1. ¿Por qué hablar de una razón que evalúa fines y preferencias? La respuesta de Rescher**

En su libro *La racionalidad*, Rescher se ocupa del asunto de la racionalidad de fines –a la que denomina “evaluativa” – como parte de su intento de hacer plausible la idea de que la racionalidad humana es una unidad compleja, a cuyo funcionamiento contribuyen tres usos de la razón.<sup>2</sup> Estos usos, si bien son distinguibles entre sí, se encuentran estrechamente interconectados y están orientados, en último término, a lo que consti-

---

<sup>2</sup> Rescher, Nicholas, *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*, pp. 13 y ss.

tuye, según Rescher, el propósito único de la razón humana: elegir correctamente. Esto es, escoger la mejor opción a la hora de establecer qué vamos a *creer* o considerar *verdadero*, en el caso de la racionalidad *cognoscitiva*; qué vamos a considerar *valioso* y deseable, en el caso de la *evaluativa*, y qué vamos a *hacer*, tratándose de la racionalidad *pragmática*. En la exposición de su idea de una racionalidad “compleja”, Rescher, entre otros desarrollos, lleva a cabo una crítica a la concepción tecnocéntrica de racionalidad, es decir, a aquella concepción de la razón como una facultad de naturaleza eminentemente técnica o instrumental. Esta parte de su argumentación, que puede ser vista como una vía “negativa”, es complementada con otra, a la que podemos considerar como propiamente “positiva”. Mediante esta última, Rescher busca mostrar que su noción de racionalidad evaluativa surge de las necesidades mismas de los agentes racionales y que éstos pueden, efectivamente, llevar a cabo una evaluación de naturaleza innegablemente racional, de sus fines, deseos, propósitos y preferencias.

### **1.1. La crítica a la concepción tecnocéntrica: las nociones de “utilidad”, “maximización” y “preferencia”**

En un sentido negativo, Rescher busca mostrar por qué resulta cuestionable la idea, atribuida por él al utilitarismo y a la teoría de la elección racional, de que los agentes racionales podemos elegir entre alternativas distintas sobre la base de un cálculo.<sup>3</sup> Este cálculo podría ser efectuado si previamente se ha tasado el valor relativo de las alternativas comparándolas con una medida común a todas ellas. Así, la maximización de la utilidad presupone la conmensurabilidad de bienes de naturaleza distinta, y lo que permite expresar esta conmensurabilidad es la conversión del valor de cada bien a una medida común. Este mecanismo tiene su versión económica en el mercado, donde a los distintos bienes se les asignan precios, de manera que se los pueda transar. La conmensurabilidad de los bienes a nivel de las elecciones que llevan a cabo los agentes racionales, en general y no necesariamente en el mercado, está expresada en la utilidad comparada de lo que estos agentes desean. De esta forma, la *utilidad* que le representa a un agente racional un bien A se puede comparar con la utilidad que le representa otro bien B, asignándole un valor numérico a la “fuerza” con la que el agente desea A comparada con la

---

<sup>3</sup> *La racionalidad...*, pp. 125 y ss.

fuerza con la que desea B. Es decir, puede compararse la *preferencia* por A con la preferencia por B, dado que a ambas se les puede asignar un valor numérico.

Pero Rescher cree que esta forma de ver las cosas es, sencillamente, poco realista, en el sentido de ser poco representativa de la manera como nosotros percibimos el mundo y valoramos lo que hay en él. Normalmente, según Rescher, los agentes racionales no consideran que los bienes que necesitan o desean, y que son buscados mediante la realización de sus acciones, sean conmensurables. Los agentes racionales necesitan y desean una gran variedad de bienes que presentan una enorme diversidad, y esta riqueza se hace más evidente si se tiene en cuenta que cada bien contiene características que lo hacen irreductible a otros, y satisface necesidades que no pueden ser satisfechas por otros bienes. Esto explica el hecho de que muchas veces, cuando los agentes se ven obligados a escoger entre distintos bienes, se les planteen serios conflictos y disyuntivas, y la elección resulte ser algo mucho más complicado que una mera operación de cálculo. Así las cosas, Rescher cree que la propuesta utilitarista de realizar un cálculo de costes y beneficios sólo tendría sentido si previamente se ha partido del compromiso con un *valor*, con algo que de antemano se considera bueno y deseable. Sólo entonces, y a la luz de este valor, puede entrar a establecerse si una acción, un bien o una opción resultan ser (o no) valiosos. Teniendo como referente este valor puede procederse a comparar opciones que representan o, por el contrario, contravienen, ese valor.

Para Rescher, pues, maximizar la utilidad sólo puede resultar razonable cuando sabemos de antemano cuál es el valor en razón del cual se justifica la maximización. Y cuando lo que está en juego son varios valores, entonces la ponderación de éstos tiene sentido, precisamente, porque de antemano los hemos identificado como tales valores. Esto trae dos importantes consecuencias; primero, las preferencias por sí mismas, tomadas *in abstracto*, sin referencia a un valor (o unos valores), no son una razón para actuar, no se justifican por sí solas, ni pueden entrar a justificar la maximización de la utilidad. Y, en segundo término, la utilidad, tal como se la concibe dentro del contexto del utilitarismo y de la teoría de la elección racional, carece de vínculos con lo racional, pues ella es maximizada sobre la base de unas preferencias *sin evaluar*, las cuales no serían un fundamento racional para las acciones. De este modo, el criterio maximizador de decisión, "*maximiza la utilidad*", con el que se

responde a la pregunta “¿Qué sería razonable realizar?”<sup>4</sup>, ya no puede ser considerado como una respuesta racional, puesto que de suyo no resulta racional maximizar una utilidad y unas preferencias sin evaluar; “...no habría una buena razón para cuestionar la racionalidad de aquel que no se preocupara mucho por la utilidad”.<sup>5</sup>

Para que la utilidad tenga alguna relación con la racionalidad, tendría que ser una medida de aquello que favorece lo que consideramos más valioso y más importante. Pero esto presupone una deliberación mediante la cual hemos sometido a un examen crítico aquello en vista de lo cual queremos actuar. En ausencia de esta evaluación, la utilidad sólo expresa la mera “fuerza” con que se desea un bien, es decir, la preferencia -no evaluada- por ese bien. Y una preferencia que no ha sido previamente evaluada, resulta ser sencillamente irracional, pues es la mera expresión de una inclinación sin estimar, sin referencia a “una vida considerada racional”.<sup>6</sup> Por el momento, Rescher no entra a desarrollar esta idea de un cierto tipo de vida al que se referirían los agentes cuando evalúan sus preferencias. Tampoco se pregunta por las condiciones de dicha evaluación, o por aquello que hace posible que se juzgue la utilidad de las acciones a la luz de un valor. Más adelante, cuando exploremos la vía “positiva”, entraremos a examinar cómo intenta Rescher aproximarse a estas cuestiones.

Rescher identifica como uno de los supuestos más importantes y, a la vez, más cuestionables de la concepción tecnocéntrica de la racionalidad, la idea de que las preferencias están por fuera del alcance de cualquier crítica racional. Rescher ve en ello una manera de “inmunizarlas” ante cualquier intento de evaluación, lo cual tiene la consecuencia de que las preferencias sean consideradas las “últimas” explicaciones de lo que hacemos. Pero con ello, piensa Rescher, se logra un resultado que puede parecer contradictorio con el afán hegemónico de la racionalidad instrumental: se rompe el vínculo entre la razón y la acción. Se introduce un hiato insalvable entre la instancia fáctica de lo que uno *quiere* para sí mismo y la instancia normativa de lo que es *bueno* para uno; entre lo que simplemente se desea y lo que puede ser justificado como deseable. Sobre esta distinción volveremos más adelante. Por ahora detengámonos en este resultado señalado por Rescher: si razón y acción se desvinculan,

---

<sup>4</sup> *La racionalidad...*, p. 128.

<sup>5</sup> *La racionalidad...*, p. 128.

<sup>6</sup> *La racionalidad...*, p. 128.

al ser inmunizadas las preferencias frente a la crítica racional, entonces el agente podría incluso actuar eficiente y eficazmente sin que ello le conceda a su acción un carácter racional. La explicación de ello está en que la motivación del agente quedaría confinada al reino de lo irracional, de lo no justificable.

Esta reducción de la motivación a lo no racional tiene su origen, según Rescher, en una añeja tradición cuyo paradigma hallamos en la filosofía moral de Hume, y a la que le debemos la exitosa carrera que ha hecho la idea de que *“la razón es una esclava de las pasiones”*.<sup>7</sup> Desde esta manera de concebir lo racional, se cree que hay un abismo insalvable entre la facultad para la motivación, que se ocupa de los fines, y la razón, que se ocupa de los medios necesarios para alcanzar los fines. Esta separación radical implica que los fines mismos escapan por completo a la capacidad de evaluación de la razón; los agentes racionales, sin que haya una justificación propiamente “racional” para ello, desean o buscan algo (un bien, la satisfacción de un deseo) y la tarea de la razón se reduce a determinar cuáles son los medios necesarios para lograrlo. El resultado es, según Rescher, que la acción humana tenga que ser vista como algo que, en último término, es irracional.<sup>8</sup> La preocupación que debe producirnos este resultado, en mi opinión, podría ser tratada al interior del discurso de Rescher en dos niveles. Por una parte, a nivel teórico, resulta preocupante que la acción humana tenga que ser vista como algo cuya motivación está por fuera de un examen racional; pues tendríamos que pagar el precio de renunciar a dicho análisis tratándose de aspectos de la vida humana que tenemos buenas razones para desear analizar e intervenir con las armas de la razón. Y, por otra parte, desde un punto de vista práctico, a los agentes racionales de carne y hueso, como nosotros, puede traernos serias complicaciones el renunciar a la idea de que cabe una evaluación racional de nuestros propósitos, fines y deseos. Veamos.

La separación entre razón y motivación está asociada, según Rescher, a la idea de que las pasiones y sentimientos serían los encargados de elegir nuestros fines, dado que esta posibilidad estaría, según quienes suscriben esta concepción, por fuera de los alcances de la razón. Para

---

<sup>7</sup> *Tratado de la naturaleza humana* (libro II, sección iii, parte 3, § 415): “La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que servir las y obedecerlas”. Posteriormente (§ 416) dice: “No es contrario a la razón el preferir la destrucción del mundo entero a tener un rasguño en mi dedo”.

<sup>8</sup> *La racionalidad...*, pp. 111 y ss.

Rescher resulta muy perturbador que esto ocurra de este modo, o sea pensado de este modo, pues significaría que la elección de nuestros propósitos sucedería de manera acrítica, mediada únicamente por nuestras pasiones o sentimientos. Incluso suponiendo que seamos motivados por pasiones positivas y benévolas, esto significa que tendríamos que conducir *ciegamente* nuestras vidas –así sea al mejor de los términos–. De allí que Rescher no considere como aceptable una réplica que se daría desde posiciones como la de Hume: los fines pueden ser confiablemente determinados por un sentimiento, bien educado, de benevolencia. Argumentando desde una posición como ésta, el hecho de que el examen de las motivaciones y, en general, de los fines que jalonan las acciones, esté por fuera de los alcances de la razón, no tiene por qué aterrar a personas como Rescher. La buena educación mediante la que se logra una buena disposición anímica en las personas a fin de que sean benévolas, sería la encargada de dirigir las motivaciones humanas. Pero, para Rescher, una benevolencia *no evaluada* (racionalmente) resulta igual de problemática y de ciega que unas pasiones y unos fines sin evaluar. Por supuesto, las pasiones, incluso las más encomiables y deseables, pueden motivar la acción. Pero, en primer lugar, la razón también puede motivarnos a actuar, pues gracias a ella “vemos” con claridad qué fines deberíamos perseguir. Y, en segundo término, la razón sigue siendo la única instancia capaz de ser crítica, esto es, de identificar límites y de permitirnos no ser ciegos con respecto a lo deberíamos buscar. De allí que resulte una guía más segura para nuestras vidas que aquella que pudieran ofrecernos los sentimientos sin evaluar, por buenos que sean; y de allí también que resulte poco razonable renunciar al examen racional de nuestros deseos y propósitos.

Otra réplica utilitarista que Rescher se resiste a aceptar vendría formulada desde posiciones como la de Sidgwick, para quien, según Rescher, la identificación de lo que realmente es bueno para uno no requeriría de un examen racional de los propios fines, sino de un acopio de información relevante. Al decir de Rescher, desde este tipo de posiciones se afirma que lo que realmente nos conviene no es otra cosa que aquello que uno decidiría si tuviera la información necesaria sobre su propia psicología y su más probable evolución, así como sobre las más probables consecuencias que acarrearía tal o cual decisión. Rescher, sin embargo, no acepta esta respuesta, pues considera que la evaluación de los propios fines y propósitos no es un asunto de información, sino de legitimación de éstos, de establecer el valor que debemos darles. En

otros términos, también en el campo valorativo, y no sólo en el epistemológico o cognoscitivo, los agentes hacen uso de su racionalidad con el fin de aclarar y elegir sus *compromisos*. Es decir, los agentes identifican qué compromisos van a considerar los más razonables tanto al nivel de sus creencias, como al nivel de sus valores. En el caso de las creencias, la información cuenta muchísimo, pero aún así, los compromisos cognoscitivos no sólo se asumen por causa de la información; entre otras cosas, porque el acopio y la interpretación de ésta también requieren de elementos valorativos.<sup>9</sup>

Pero, tratándose de la aclaración y elección de los propios compromisos valorativos, podríamos preguntarle a Rescher: si no se requiere de información, entonces, ¿de qué se requiere? ¿Cuáles son los materiales en los que se apoya la razón para evaluar los deseos y propósitos? ¿Cómo es que establecemos el verdadero valor de los fines que perseguimos, o cómo es que aclaramos a qué estamos dispuestos a apostarle con nuestras acciones y empresas? Antes de contestarnos esta pregunta, Rescher advierte que quien se plantea la cuestión de qué es aquello a lo que debe apostarle con sus decisiones, está haciéndose una pregunta cuya naturaleza es obviada por los utilitaristas. Se trata de una pregunta “introspectiva”, en “primera persona”: *¿Qué es lo que prefiero; qué debo preferir?*<sup>10</sup> Pero esta pregunta es reemplazada por otra de naturaleza distinta, que ya no es introspectiva, sino “objetiva”, en “tercera persona”: *¿qué ha de hacerse en caso que se prefiera X?*<sup>11</sup> Para contestarse el

---

<sup>9</sup> Rescher intenta mostrar algunas de las conexiones que se dan entre los distintos usos de la racionalidad. Para poder actuar, haciendo uso de la racionalidad a la que Rescher llama *pragmática*, se requiere también del uso de la racionalidad a la que él denomina como *cognoscitiva*. Esto, con el fin de formarse creencias razonables sobre el mundo y las probables consecuencias de ciertos cursos de acción. Pero, por otra parte, la acción no podría ser realmente inteligente si no se hace uso de la racionalidad *evaluativa*, a fin de asegurarse de que las acciones proyectadas persigan un objetivo al que se considera “bueno”. Habría también que agregar que, del lado de la racionalidad cognoscitiva, la labor de recolección de información y de validación de las creencias es una actividad normada, que se realiza dentro de contextos institucionalizados en los cuales se establecen jerarquías valorativas. Igualmente, las actividades en las que despliega esta racionalidad cognoscitiva son llevadas a cabo por motivos que trascienden las explicaciones meramente teóricas, y que sirven a la realización de ciertos valores, y al logro de fines dictados por los planes de vida de las personas, o por proyectos colectivos. Cf. *La racionalidad...* pp. 137-144.

<sup>10</sup> *La racionalidad...*, p. 116.

<sup>11</sup> *La racionalidad...*, p. 117. Hago una paráfrasis de las preguntas de Rescher e introduzco una expresión no utilizada por él: “tercera persona”.

segundo interrogante, por supuesto, se requiere sólo de información. Pero para responder al primero se necesitará de otras cosas, concretamente, se requiere contar con las herramientas para distinguir entre lo que Rescher llama “verdaderos intereses” y “meros deseos”. A continuación me ocuparé de la parte positiva de la argumentación de Rescher, de la mano de esta distinción, que resulta fundamental dentro de su discurso.

## 1.2. La evaluación racional de los fines

Desde mi punto de vista, apelar a una racionalidad de fines se justifica, dentro del discurso de Rescher, principalmente por una necesidad real experimentada por cualquier agente como nosotros. En muchas ocasiones precisamos tener claridad no sobre cómo lograr determinado fin, sino sobre cuál es el fin hacia el que deberíamos dirigirnos. En este sentido, habría que interpretar de una manera muy precisa la famosa frase de Aristóteles: “no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios. Así el médico no delibera sobre si curará, ni el orador sobre si debe persuadir...”.<sup>12</sup> Por supuesto, si uno ya ha tomado la determinación de ser médico, no necesitará deliberar sobre si curará o no curará.<sup>13</sup> Pero una persona que esté decidiendo sobre la carrera que escogerá para el resto de su vida bien puede necesitar establecer si debe o no debe hacerse médico, para lo cual tiene que llevar a cabo un proceso de deliberación acerca de lo que sería bueno para ella o él, dadas sus habilidades, sensibilidades e intereses. Es en este tipo de situaciones cuando la persona necesita aclararse cuáles son los fines que tiene, cuáles valen realmente la pena, o cuáles son los que debería perseguir con sus acciones y empresas. Este ámbito de las decisiones de los agentes de carne y hueso es el que, en mi opinión, le plantea las más serias objeciones a la mencionada separación entre motivación y razón. El agente necesita hacer una evaluación racional de sus prioridades, propósitos y deseos. Necesita tomar una distancia crítica frente a ellos a fin de establecer cuáles se corresponden con la importancia con la que en principio se le presentan, cuáles son más fundamentales de lo que en principio creía, y cuáles no valen la pena, o no merecen que el agente busque perseguirlos.

---

<sup>12</sup> *Ética a Nicómaco*, III, 1112b12.

<sup>13</sup> *La racionalidad...*, p. 110.

De allí que, según Rescher, los agentes racionales, si realmente lo son, estén interesados en una evaluación de los fines que se les plantean y, para ello, necesitan hacer una crítica que, por su misma naturaleza, no puede ser llevada a cabo sino por la razón. Si los agentes racionales requieren discriminar entre sus fines no sería racional que, necesitando de su evaluación, se renuncie a ella y se deje el examen de la “preferibilidad” de sus preferencias tras el velo del misterio.<sup>14</sup> Habría, entonces que desinmunizar a estas últimas frente a la crítica racional. O, usando ya no mis términos, sino los de Rescher, esta crítica se hace necesaria porque así como hay deseos y propósitos que *nos conviene* satisfacer, hay también otros cuya satisfacción no nos conviene o no es *buen*a para nosotros; y, frente a este hecho innegable, también es innegable que tenemos la genuina necesidad de establecer la diferencia entre ambos tipos de deseos. Esta distinción es asociada por Rescher a dos tipos de deseos, fines o propósitos: unos que no hemos evaluado, que son nuestros deseos *de facto* o “meros” deseos, y otros que han pasado por un examen racional y han demostrado corresponder a nuestros intereses “reales” o “verdaderos”.<sup>15</sup> Pero ¿cuál es el criterio que utiliza la razón para establecer la diferencia? ¿A la luz de qué instancias o criterios se ha de llevar a cabo la evaluación de los deseos? En síntesis, ¿cómo es que la razón puede llevar a cabo tal evaluación?

La clave se encontraría, según Rescher, en la actividad central de la razón: en el *lògon didónai*, en el ofrecer buenas razones, en el justificar las

---

<sup>14</sup> El término “preferibilidad” es tomado del texto de Rescher, p. 129.

<sup>15</sup> La expresión utilizada por Rescher es “meros deseos”; él no utiliza el apelativo “de facto”. Se le podría objetar a Rescher que los deseos humanos son de naturaleza tan compleja que resulta empobrecedor e injusto llamarlos “meros” deseos. Incluso, se le podría sugerir a Rescher establecer la diferencia más bien entre “meros intereses” y “deseos verdaderos”. Sin embargo, creo que conviene no perder de vista la idea que está detrás de la diferencia que Rescher establece; esto es, su crítica a la idea techocéntrica de racionalidad, desde la cual se asume que la razón humana no es sino un instrumento para el logro de los deseos, y éstos son inevaluables. De allí que el apelativo “meros” se refiera a la clase de los deseos que aún no han sido evaluados, y que pueden ser asumidos acríticamente cuando se busca su satisfacción sin llevar a cabo una previa aclaración de su justificación. Pero este apelativo no indica que todos los deseos, en general, sean de categoría inferior a los intereses, pues también puede haber intereses sin evaluar. Si alguien sugiere que podría hablarse, mejor, de “meros deseos” y “deseos evaluados”, o de “meros intereses” e “intereses evaluados”, creo que no se ganaría mayor claridad para el asunto que se juega en esta diferencia: el prejuicio tecnocéntrico de que los deseos son inevaluables y la razón sólo pone los medios para que éstos se cumplan.

elecciones –las elecciones de nuestras creencias, valores o acciones– ante un auditorio, real o virtual, de seres racionales cuya naturaleza les hace dar y pedir razones. Con esta afirmación, Rescher menciona, sin entrar a detallar, un elemento que, en mi opinión, rebasa el uso solitario que hacen los individuos de la racionalidad, y sobre el que volveré más adelante. Si bien Rescher no se detiene en el examen de los nexos entre el agente racional y ese auditorio ante el cual éste ofrece sus razones, a cambio, sí cree identificar el criterio clave para este *lògon didónai*: la universalidad. Acudiendo a este criterio, un agente racional puede aclararse a sí mismo y puede justificarle a otros agentes racionales sus intereses “reales”, es decir puede llevar a cabo un examen racional de sus preferencias.<sup>16</sup> Un determinado interés que tenga el agente puede dejar de ser considerado como un “mero” deseo subjetivo, y comenzar a ser visto como un interés “verdadero”, cuando el agente constata o demuestra que es *universalmente* compartido por los demás agentes racionales. Este sería el caso de intereses tales como “la salud, el funcionamiento normal del cuerpo y de la mente, los recursos adecuados, la compañía humana”.<sup>17</sup>

Esta universalidad presenta algunas variaciones en cuanto a la manera como debemos acudir a ella en tanto que criterio, dadas las distintas formas en las que pueden presentarse nuestras preferencias y deseos. Así, los verdaderos intereses también pueden venir determinados por lo que tendría uno que necesitar dado su rol específico; por ejemplo, como madre, tengo un genuino interés, propio de todas las madres, en la buena educación de mis hijos; o como cliente, tengo un interés, extensible a todos los clientes, en la calidad de los productos que compro. Pero, finalmente, alguien también puede tener un interés universalizable, y no ya un mero deseo subjetivo, cuando atiende a lo que, según Rescher, “simplemente desea”.<sup>18</sup> Esto, en principio puede parecer confuso y hasta contradictorio con el énfasis hecho por Rescher en la universalibilidad de las preferencias. Rescher lo aclara acudiendo a un ejemplo. Si Juan ama a María, puede tener un genuino interés en llamar la atención de ésta; obviamente, la justificación de este interés no podría darse de la misma manera como se da la del interés por la salud, pero incluso al nivel de un ámbito tan personal como el de los afectos, Rescher cree que tiene que poderse apelar a una instancia *universal*, compartible por los otros agen-

---

<sup>16</sup> *La racionalidad...*, pp. 118 y ss.

<sup>17</sup> *La racionalidad...*, p. 119.

<sup>18</sup> *La racionalidad...*, p. 119.

tes racionales. Así, el interés de Juan en llamar la atención de María se podría justificar en razón de que *cualquier* persona que ame a alguien tiene el interés de llamar la atención de ese alguien. En mi opinión, este es uno de los elementos que más influye en la particular respuesta que ofrece Rescher a la pregunta por cómo es posible una evaluación racional de las preferencias. Veamos.

La posibilidad de esta evaluación parece jugarse en la posibilidad de apelar a unas buenas razones que justifiquen, como instancia normativa, el que se tengan dichas preferencias. Esto significa, en Rescher, que se apela a determinados fines que son universalmente compartidos, de manera que en el camino de esta evaluación o justificación se va ascendiendo en niveles de universalidad y abstracción. De esta forma, el agente se “vacía” de motivos personales o subjetivos, y se demuestra que sus deseos se identifican con compromisos “universalizables”, suscritos por *cualquier* otro agente. Tal como presenta Rescher este proceso, en principio el agente no necesita de la presencia real y activa de otros agentes que intervengan en él. Se trata de una evaluación o justificación que bien puede ser llevada a cabo por el agente en solitario, haciendo uso de los criterios y posibilidades que le proporciona la razón como instancia universal e imparcial, accesible directamente al agente sin que se requiera de la mediación de otros agentes, y en la que confluyen ciertos intereses, no todos; a saber, los que nos moverían a todos en general y a ninguno de nosotros en particular. ¿Cuáles pueden ser estos intereses, que proporcionan los criterios o la base normativa para hacer una evaluación racional de las preferencias? ¿Cómo es que llegamos a conocerlos, a tener noticia de ellos, siendo que podemos consultarlos en solitario, pero ellos son esencialmente universales, compartibles por cualquier otro agente racional?

Según Rescher, la apelación a un interés o necesidad universal no sería posible si no pudiera usarse un criterio para distinguir entre bienes que realmente son “generales”, por un lado, y bienes que sólo son “idiosincrásicos” o “instrumentales”, por el otro.<sup>19</sup> Tal criterio es proporcionado por el “florecimiento humano” o *eudaimonía*.<sup>20</sup> Rescher afirma que hay ciertos bienes sin los cuales sencillamente no podemos “florecer” como personas, de manera que ellos forman parte de ese

---

<sup>19</sup> Como veremos en la segunda parte, puede resultar muy problemático considerar lo “idiosincrásico” dentro de la misma clase de lo “instrumental”.

<sup>20</sup> *La racionalidad...*, pp. 123 y ss.

mismo y complejo bien que es el florecimiento humano. Sólo con respecto de tales bienes se cumple la ya mencionada sentencia aristotélica - "No deliberamos sobre los fines...". La razón de ello está en que estos bienes son exigidos por nuestra misma naturaleza, por nuestra humana condición, así que no pueden ser objeto de elección. Apelándose a ellos se llega a la última instancia de justificación en la elección de fines y con esto se obtiene el elemento que parece cerrar la argumentación de Rescher en favor de su idea de que la razón debe y puede evaluar las preferencias y deseos. Las últimas razones para justificar un deseo o propósito apelan al fin último, el fin que no puede ser justificado por otro: el "florecimiento" humano. Este es el único fin sobre el cual no deliberamos, pues nos viene "dado" por nuestra naturaleza: "*Está establecido por circunstancias ontológicas inevitables*".<sup>21</sup> Habría que entrar a resolver la pregunta sobre cómo saber qué deseos o intereses son aquellos que están determinados por nuestra naturaleza o condición humana, de manera que apelándose a ellos se alcancen las últimas razones que pueden ofrecerse para nuestras elecciones. ¿Cuáles son, pues, los criterios a partir de los cuales podemos considerar que ciertas necesidades nuestras están "ontológicamente dadas", y de qué necesidades se trata?

La única clave que Rescher nos proporciona para la aclaración de este fin último que nos viene "dado", es nuestro auto-desarrollo como seres racionales. La racionalidad es la nota imprescindible de nuestra autodefinition como especie, de modo que, en nuestro caso, "florecer" significa desarrollar las potencialidades que tenemos dada nuestra naturaleza racional.<sup>22</sup> Si ello es así, entonces, aquello que sea propicio para este propósito debe ser bienvenido, en tanto cumple con el criterio que permite a la razón discriminar entre fines apropiados y fines inconvenientes. Y, por el contrario, aquello que atente contra nuestro autodesarrollo como criaturas racionales, y por tanto, contra nuestro florecimiento, debe ser rechazado. La razón sería la guía con la que contamos para lograr la *eudaimonía*, pero ésta, a su vez, consiste sobre todo en nuestro desarrollo racional. A la pregunta "¿qué criterio debe usar la razón para operar teleológicamente, de manera que pueda discriminar entre fines que nos conviene y fines que no nos conviene perseguir?", se respondió: "la razón apela a aquello que sea universalmente compartible por los demás agentes racionales". Si de nuevo se pregunta "¿y qué puede ser, de esta

---

<sup>21</sup> *La racionalidad...*, p. 123.

<sup>22</sup> *La racionalidad...*, pp. 211 y ss.

forma, universalmente compartible?”, ante esto, la respuesta es: “aquello que viene exigido por nuestra naturaleza”. Pero esto último, a su vez, no es otra cosa que el desarrollo de la propia razón. Esta conclusión nos pone ante lo que puede ser visto como una “sinsalida”. Desde una posición tecnocéntrica, ésta bien podría ser señalada como el límite que no podría traspasar la razón en busca de los fundamentos de sus juicios de valor. En otros términos, llegados a esta sinsalida, pareciera que no tendríamos más remedio que aceptar, como lo sugieren las posiciones tecnocéntricas a las que intenta enfrentarse Rescher, que en materia de fines últimos o de valores, nos abandona la razón, esto es, ya no podemos apelar a razones.

Ante este resultado, sin embargo, propongo que antes de darle la razón al tecnocentrismo, examinemos la posibilidad de que los últimos términos a los que, según Rescher, llegamos en el camino de la evaluación de las preferencias -la *eudaimonía*, la racionalidad como centro de nuestra condición humana y la naturaleza humana- sean puestos bajo una luz que permita examinarlos más de cerca. Con ello, podríamos ensayar la hipótesis de que lo que ahora vemos como una sinsalida no es sino un bloqueo superable gracias a una apreciación más cercana de lo que los mencionados términos -*eudaimonía*, naturaleza humana, racionalidad-comportan. En el discurso de Rescher se hace evidente una concepción del agente racional y del uso que este último haría de criterios racionales, concepción que propongo revisar, con el ánimo de encontrar la posible salida a la perplejidad en la cual pareció dejarnos nuestro autor. Propongo, entonces, revisar su idea de que cada agente puede hacer un uso solitario de los criterios que le proporciona la razón evaluativa, uso que, según Rescher, no viciaría de subjetividad el proceso de evaluación o justificación de preferencias, pues el agente, como usuario de la razón humana, podría tener un acceso no mediado a sus criterios, y podría por ello juzgar como si fuera *cualquier* otro agente, desde razones *universales*.

La solución a la sinsalida podría comenzar a vislumbrarse si reparamos en que la respuesta a preguntas tales como ¿en qué consiste la naturaleza humana?, ¿en qué consiste ser racionales?, tal vez requieran de la interacción con ese auditorio que Rescher mencionaba, y ante el cual los agentes racionales ofrecen sus razones. Para dejar, finalmente, en claro qué hace posible la elección racional de fines, Rescher muestra que los agentes racionales pueden acudir a ciertos criterios para hacer este tipo de elección, de manera que acudiendo a éstos, el agente pueda justificar sus elecciones (de fines) ante un auditorio, virtual o real. Pero para ello,

Rescher parece suponer que esos criterios son transparentes para todos los auditorios y agentes racionales posibles, los cuales, por lo tanto, entenderían lo mismo por “naturaleza humana”, “florecimiento humano”, y “ser racional”. Ahora bien, pensemos qué pasaría si Rescher asumiera lo contrario; es decir, que tales nociones no son transparentes, y que sólo se le aclaran al agente racional en su interacción con un auditorio, el cual maneja una cierta noción de lo humano y lo racional, noción que no necesariamente tiene que coincidir con las posibles nociones que manejen otros auditorios. En este caso, entonces, el discurso de Rescher tendría que apelar a condiciones que están más allá de los límites que, al parecer, él no desea traspasar con su relato de la evaluación racional. Es decir, apelar a condiciones que superan el uso solitario que cada agente hace de la razón cuando, como lo presenta Rescher, evalúa sus preferencias como si fuera *cualquier* otro agente. Esta podría ser, entonces, una forma de encontrar una salida.

En la siguiente sección acudiré a la exposición que hace Ch. Taylor acerca de la naturaleza tanto de las instancias a las que tiene que acudir un agente moral cuando intenta aclararse cuáles son los fines con los cuales quisiera realmente estar comprometido, como del proceso mismo por el cual el agente lleva a cabo esta aclaración. Creo que con el discurso de Taylor podremos completar el relato de Rescher de manera que se vea la forma de superar la aparente sinsalida entre racionalidad, *eudaimonía*, valores y naturaleza humana. La explicación de ello está en que, desde Taylor, dada la naturaleza del examen o evaluación que hace un agente de sus propias preferencias, el agente no puede asumir la posición de *cualquier* otro, es decir, no acude a la universalidad de la que nos habla Rescher. Y, por otra parte, la naturaleza de esta evaluación trae la consecuencia de que no podemos señalar para ella un último límite alcanzable, un punto final, una culminación o tope de la evaluación, pues los valores que sirven de referente normativo son susceptibles de un proceso de aclaración que en principio es inacabable.

## 2. Taylor: las implicaciones de ser “evaluadores fuertes”

Taylor retoma la idea de Harry Frankfurt de que los seres humanos no son los únicos agentes que tienen la capacidad de tener deseos y de actuar buscando la satisfacción de éstos: muchos animales tienen también esa misma capacidad. Lo que sí parece señalar una característica de la particular forma en que concebimos nuestra agencia humana es una capaci-

dad de *evaluar* nuestros deseos. Es decir, no sólo consideramos deseables o indeseables a los objetos de tales deseos, sino que también consideramos deseables o indeseables a nuestros deseos; de manera que además de tener deseos, en general, podemos tener deseos sobre deseos. A los primeros, Frankfurt los denomina deseos “de primer orden”, mientras que a los segundos, los llama deseos “de segundo orden”.<sup>23</sup> Lo interesante de estos últimos es que son el producto de una capacidad valorativa que no sólo atañe a la evaluación de los deseos, en general, sino que es indesligable de nuestra propia auto-evaluación como personas. En breve se verá con mayor claridad esta relación.

Taylor propone complementar el aporte de Frankfurt mediante una distinción que logra, según él, dar razón de algunos matices importantes que no aparecen claramente en las categorías de Frankfurt. Tal distinción se da entre lo que Taylor llama “evaluaciones débiles” y “evaluaciones fuertes”.<sup>24</sup> Cuando hacemos evaluaciones débiles nuestra tarea se reduce a tratar de establecer cuál de entre dos o más deseos es el que más fuertemente nos mueve, o cuál de entre dos o más objetos posibles de elección es el que nos atrae más. Esto ocurre cuando, por ejemplo, intentamos decidir si nos apetece más comernos algo salado o algo dulce; o cuando vamos a elegir si pasar las próximas vacaciones en la playa o en las montañas. Hacemos evaluaciones débiles también cuando intentamos

---

<sup>23</sup> Frankfurt, Harry, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, en: Watson, Gary (ed.), *Free Will*, pp. 81-95. De manera análoga a como se le podría criticar a Rescher su distinción entre “meros deseos” e “intereses reales”, se le podría objetar a Frankfurt su idea de que no hay, en principio, una diferencia entre nuestra capacidad de desear y de intentar satisfacer nuestros deseos, comparada con la que también tienen los animales. Sin embargo, también ante esta objeción cabe llamar la atención sobre lo que está en juego en la distinción que hace Frankfurt entre “deseos de primer orden” y “deseos de segundo orden”. Con esta distinción Frankfurt también protesta, como lo hace Rescher, contra el prejuicio tecnocéntrico de que no hay razones que justifiquen nuestros deseos, ni siquiera los más sublimes, complejos o significativos. Frankfurt quiere mostrar, en contra de esta idea, que esto sería cierto si nuestros deseos fueran todos de la misma clase de deseos que les atribuimos a los animales, esto es, deseos de primer orden. Pero, el hecho de que tengamos deseos de segundo orden es una prueba de que sí somos capaces de evaluar nuestros deseos, de que tal clase especial de deseos es irreductible al tipo de deseos que le atribuimos a los animales, y que la razón práctica, por tanto, no es simplemente una esclava de las pasiones.

<sup>24</sup> Taylor, Charles, “What is Human Agency?”, en: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, pp. 15-44. Como veremos, no todos los deseos de segundo orden se corresponden con evaluaciones fuertes: en esta última categoría hay un “plus” que no es recogido por la primera.

encontrar la forma de atender a dos o más deseos que parecen no ser fácilmente compatibles, de manera que logremos un mayor estado general de satisfacción; por ejemplo, cuando estamos decidiendo si ir a comer primero o ir al cine después. La característica fundamental de las evaluaciones débiles es que en ella no le atribuimos un valor especial a ninguna de las opciones que se nos presentan. No pensamos que haya algo especialmente valioso en comernos un bizcocho dulce, frente a la opción de comernos uno salado, o en irnos al mar antes que irnos a las montañas. No consideramos que nuestra vida o nuestra personalidad moral sean mejores o peores si escogemos alguna de las dos opciones que en cada caso se nos presentan.

Por contraste, cuando hacemos evaluaciones fuertes tratamos de establecer el *valor* que tienen nuestros deseos. Esto ocurre, por ejemplo, cuando nos enfrentamos a la necesidad de elegir si actuar o no de cierta manera y, decidimos, finalmente, no hacerlo, dado que juzgamos que nuestra acción estaría guiada por determinado tipo de deseo al que valoramos negativamente como “malo”, “dañino” o “innoble”, v.gr. un sentimiento de envidia o un deseo de venganza. Según Taylor, lo que hace que el agente le conceda o le niegue un valor a este tipo de deseos es el hecho de que los juzga asociándolos con ciertas *formas de vida* de las cuales dichos deseos harían parte, o serían su expresión. Y estas formas de vida, al igual que los deseos que las caracterizan, son valoradas como “valiosas” o “frívolas”, “santas” o “bajas”. Para referirse a ellas, el agente hace uso de un lenguaje que indica cualidades no reductibles a expresiones tales como “más satisfactorio”, o “menos atractivo”, las cuales serían más adecuadas para referirnos a aquello que valoramos en nuestras evaluaciones débiles. Para formular nuestras evaluaciones fuertes utilizamos un lenguaje mucho más rico, en el que las opciones se describen acudiendo a términos valorativos “fuertes”, los cuales se contrastan radicalmente entre sí, v.gr. “noble” y “mezquino”, “edificante” y “degradante”. De allí que de los deseos y formas de vida así valoradas no pueda darse cuenta mediante una traducción a meras unidades de cálculo, y de allí que la elección no sea reductible a una operación de cálculo. Sin embargo, Taylor advierte que tratándose de evaluaciones débiles, en sentido estricto, tampoco podría hablarse de conmensurabilidad ni cálculo; ¿cómo podríamos calcular qué tanto más deseable nos resulta un bizcocho dulce frente a uno salado, o cómo podríamos medir con la misma vara las bondades de irnos al mar y las de irnos a las montañas? En casos como

estos, están implicadas una gran variedad de cualidades que se hacen irreductibles a unidades de cálculo.

A pesar de esta característica común a evaluaciones débiles y fuertes, la de no poderse realizar a la manera de un cálculo, habría que insistir en aquello que las distingue: la cuestión del valor. Aunque podamos hacernos una larga disquisición sobre por qué iremos al mar, o por qué nos inclinamos por el bizcocho dulce, en último término no consideramos que estas opciones tengan un valor especial, el cual redunde en que nuestra decisión se tenga que justificar por una razón de peso. Finalmente, escogemos comernos algo dulce, o irnos al mar “porque sí”, porque así nos apetece. Y esto último nos pone sobre aviso de una diferencia fundamental entre evaluaciones débiles y evaluaciones fuertes, diferencia en la que se juega el asunto que nos interesa: la posibilidad de una racionalidad de fines. Si bien en el caso de las evaluaciones débiles tampoco se dan la conmensurabilidad ni el cálculo, no obstante, cuando nos comportamos como evaluadores débiles llegamos, finalmente, a la experiencia inarticulada de que algo nos apetece “porque sí”; de manera que en estas circunstancias no tiene cabida el “dar razones” más allá del “así me apetece”. En estos casos nuestro lenguaje sólo alcanza para dar cuenta de características cualitativamente menos ricas, tales como “más atractivo”, “menos agradable”. En cambio, nuestra experiencia como evaluadores fuertes está ligada al intento de *dar razones*, y a la necesidad de articular en un lenguaje más rico ciertas cualidades y contrastes fuertes, tales como los que señalamos cuando hablamos de “ser mezquinos” o “ser nobles”. Este sería el lenguaje que desplegamos cuando tratamos de articular por qué preferimos no actuar movidos por la envidia, y en cambio preferimos hacerlo movidos por la solidaridad.

Esta diferencia referida al lenguaje utilizado para articular nuestras experiencias como evaluadores débiles y como evaluadores fuertes es, pues, indesligable del problema de dar razones, las cuales también son razones para la decisión. Según Taylor, tratándose de evaluaciones débiles, el que algo sea deseado es suficiente para que sea considerado como “bueno”. En cambio, tratándose de evaluaciones fuertes, se hace un uso del apelativo “bueno”, según el cual el que algo sea deseado no es suficiente para que se lo considere como “bueno”. Incluso, los deseos mismos, como ya se dijo, pueden algunas veces ser considerados como “malos”, “innobles” o “bajos”, independientemente de que sean, de facto, nuestros deseos. Así, si en las deliberaciones que involucran evaluaciones débiles algún curso de acción es descartado, ello se debe a que

éste es contingentemente incompatible con otro curso de acción que promete una recompensa que se desea más. Este era el caso cuando decidimos irnos al cine primero, dado que no podíamos hacerlo al tiempo que íbamos a cenar: uno de los dos cursos de acción debía posponerse. Por contraste, en aquellos procesos de deliberación que involucran evaluaciones fuertes, cuando una alternativa es descartada, ello no se debe a que su satisfacción impida la de otro deseo con el cual ella sea contingentemente incompatible. Aquí una alternativa es descartada por lo que ella misma es, por su relación con cierta forma de vida a la que se valora negativamente. Si decido enfrentar un peligro y descarto la opción de huir de él, no es porque esta última alternativa sea contingentemente incompatible con algún otro deseo, sino porque el acto de enfrentar el peligro consiste, precisamente, en un acto de valor, el cual no es contingentemente contradictorio con el antivalor de la cobardía. El acto cobarde es el de huir, y si yo lo descarto como posibilidad, es porque él instancia una forma de vida en la que no quiero tomar parte.

Lo que Taylor intenta mostrarnos es que permanecer siempre en la posición de un evaluador débil sería una posibilidad antropológica muy difícil de concebir, y que debemos tomarnos en serio la figura del evaluador fuerte, en tanto que modelo de cómo el ofrecer razones va mucho más allá de un mero registro de preferencias. Esto nos pone ante nuestro problema inicial, que ya examinamos con Rescher: la necesidad y los alcances de una evaluación de las preferencias, los cuales determinan las posibilidades de una racionalidad de fines. Creo que, desde Taylor, este problema es abordado mediante la tematización de aquello que, en últimas, según este último autor, es lo que está en juego y es lo que nos haría preocuparnos tanto por el problema que perseguimos en Rescher; a saber, la concepción que tenemos de *nosotros mismos* como agentes, como sujetos de deliberación y elección. Este asunto se aprecia mejor si caemos en cuenta de que las dos mencionadas formas de evaluación, débil y fuerte, están asociadas a dos formas de concebirnos a nosotros mismos como agentes. Al sujeto que sólo hace evaluaciones débiles sólo lo podemos concebir decidiendo entre cuestiones tales como pasar vacaciones en las montañas o pasarlas en el mar, ir al cine o salir a comer. Taylor lo llama un “simple sopesador” de alternativas (*simple weighter*), el cual se ocupa solamente en calcular el peso relativo que sus distintos deseos tengan, y las consecuencias que traería la satisfacción de estos deseos. Lo interesante es que a este tipo de agente no se le atribuye cierta capacidad de “profundizar”, de reflexionar sobre sí mismo, que en cam-

bio sí le atribuiríamos a un evaluador fuerte. Este último categoriza sus alternativas relacionándolas con un elemento de reflexión más complejo, el cual requiere de un lenguaje más rico para ser aprehendido: las formas de vida dentro de las cuales se inscriben sus posibles deseos. Y si alguno de estos últimos no es secundado o aprobado, esta elección pasó por la reflexión sobre el *tipo de persona* que el evaluador fuerte quiere ser. De allí que sus elecciones indican una capacidad para la reflexión sobre sí mismo, para profundizar en aspectos desatendidos por el simple sopeador, los cuales son elementos *centrales* de su propia *identidad*. No se trata de aspectos *periféricos* de ésta, tales como ir a cine o ir a cenar, pasar unas vacaciones en el mar o hacerlo en las montañas.<sup>25</sup> Las elecciones del evaluador fuerte tocan directamente la manera en que el agente se interpreta a *sí mismo*.

Este asunto de la propia identidad nos lleva al centro de la argumentación de Taylor y nos hace retomar, a su vez, un motivo fundamental del discurso de Rescher: el hecho de que la evaluación de las propias preferencias sea insoslayable, dada nuestra experiencia como agentes. Nuestra pregunta inicial por las posibilidades de una racionalidad de fines, desde mi punto de vista, pasaría primero, a los ojos de Taylor, por la pregunta acerca de cuál de los dos modelos de agente evaluador, el débil o el fuerte, es el que nos parece más plausible para expresar lo que pensamos de nosotros mismos como agentes, o de nuestra experiencia como tales. Y ante este último interrogante, y en contraste con la respuesta que Rescher y Taylor le atribuyen al utilitarismo, Taylor intenta mostrarnos que somos, fundamentalmente, evaluadores fuertes. Para mostrarnos esto, Taylor ya ha dado los primeros pasos, haciéndonos plausible su pintura del evaluador fuerte. Sin embargo, aún queda por encarar la sinsalida que, en Rescher, parecía obligarnos a ponernos del lado de quienes piensan que la razón nos abandona cuando apelamos a nuestros compromisos valorativos más fundamentales. Para enfrentar, pues, este tipo de afirmaciones, Taylor se vale de la idea, atribuida por él a J. P. Sartre, de que la elección del propio proyecto de vida —que en Taylor asociamos al

---

<sup>25</sup> Cabe, sin embargo, hacer la salvedad de que Taylor mostrará que incluso nuestras evaluaciones débiles requieren, como condición de posibilidad, de nuestros compromisos valorativos más fundamentales.

asunto de la propia identidad— es “radical”, en el sentido de que para ella no contamos con el recurso de apelar a razones.<sup>26</sup> Veamos.

Dijimos, con Taylor, que los evaluadores fuertes articulan sus juicios evaluativos en un lenguaje rico, en el que tienen cabida expresiones valorativas que señalan contrastes fuertes. Haciendo uso de este lenguaje, los agentes apelan a sus compromisos valorativos importantes, asociados al tipo de personas que desean ser y a las formas de vida de las que quieren tomar parte. De esta manera, las razones para hacer o evitar algo, para ser o no ser indulgentes con ciertos deseos, apelan a estos compromisos valorativos, los cuales determinan la identidad de los agentes. Sin embargo, desde una orilla contraria a la de Taylor, podría objetarse que para la elección de estos compromisos ya no se pueden señalar razones ulteriores y que, por lo tanto, no tendríamos más remedio que terminar por darle la razón a posiciones tecnocéntricas como las que intentó enfrentar Rescher. Taylor buscará mostrarnos que, por el contrario, si examinamos de cerca el proceso que tendría lugar cuando un agente moral se ve compelido a aclararse sus compromisos valorativos más fundamentales, veremos que el esfuerzo de la articulación de estos compromisos, la naturaleza dialógica de este proceso y la importante mediación que el lenguaje juega en él, harán que sea muy difícil equipararlo a una elección inarticulable, a un “fiat” para el que no quepan razones.<sup>27</sup>

Para ilustrar lo que sucede en aquellas situaciones en las cuales nos vemos compelidos a aclararnos a nosotros mismos nuestros compromisos valorativos más fundamentales, esto es, aquellos que definen de manera eminente nuestra identidad, Taylor acude a un conocido ejemplo tomado de J. P. Sartre.<sup>28</sup> Durante la ocupación alemana a Francia un muchacho se encuentra ante el dilema de irse a combatir del lado de la Resistencia francesa o quedarse con su madre enferma. En contra de la conclusión que, según Taylor, Sartre pretende obtener del ejemplo, Taylor intentará mostrar que en una situación de esta naturaleza la decisión final no será “radical” en el sentido de que su fundamento sea inarticulable y permanezca en el misterio, más allá del alcance de las razones.

---

<sup>26</sup> Taylor no sólo se la atribuye a Sartre, sino también a “una influyente escuela de filósofos anglosajones”, que podemos considerar cercanos al utilitarismo. Ver “What is...”, p. 29.

<sup>27</sup> “What is ...”, pp. 34 y ss.

<sup>28</sup> El ejemplo que aquí resumo es de *El existencialismo es un humanismo* (pp. 28-33), texto en el que aparece expuesto con mucha mayor riqueza que en estas páginas.

No será una decisión en el “vacío” de una radical libertad que consista en no tener compromisos previos con nada, o en “elegir” compromisos con los cuales no se tenían ataduras anteriores. Para Taylor, y a despecho de lo que le atribuye a Sartre, la decisión del agente puede ser *articulada* y cae bajo los dominios del dar razones.<sup>29</sup> El muchacho del ejemplo se enfrenta con un auténtico dilema moral precisamente porque se enfrenta a las demandas, que considera justificadas, de dos opciones a las que ve como obligaciones, como reclamos que resiente como fundamentales para él. Pero se trata de reclamos, de demandas que son objeto de juicio, de examen, no de elección, y menos de una elección que realice en el vacío, como producto de la sola capacidad de elegir. Al deliberar, el muchacho tendría que examinar las razones que pueden argüirse desde posiciones que encarnen a cada una de las demandas morales en disputa y estas razones mostrarían el valor que, en cada caso, estaría en juego. Pero estas razones deben ser articuladas; o mejor, quien se encuentra ante un dilema de esta naturaleza siente que cada una de las opciones lo “llama”, o “jala” hacia sí, y es por eso que necesita articularlas, con el fin de aclararlas y ponderarlas. La decisión se dará sobre la base de la confrontación de las razones que se ofrezcan desde cada reclamo moral, y en esta confrontación el agente buscará establecer cuál de las dos versiones acerca de lo que es más fundamental para él, resulta ser la más reveladora, la más cierta acerca de sí mismo y de sus compromisos valorativos más importantes.

Para Taylor, el hecho de que se nos presenten dilemas morales auténticos, como el del ejemplo, sería inexplicable si nuestros compromisos valorativos más fundamentales obedecieran a una elección radical en el sentido de Sartre. En una situación de dilema moral, necesitamos articular aquello que resulta más valioso para nosotros. Esto tiene, desde mi punto de vista, tres importantes implicaciones. En *primer* lugar, se trata de un esfuerzo por *articular* en el que se busca que el lenguaje saque a la luz algo que no se ha elegido ni creado, sino que se “revela” y que tiene, por tanto, un carácter objetivo. De allí que podamos describir el estar

---

<sup>29</sup> En este sentido, en *El ser y la nada* (p. 590), Sartre se refiere a la elección del proyecto personal de vida, como una elección “absurda: *“Esa elección no es absurda en el sentido en que, en un universo racional, surgiera un fenómeno que no estuviera en conexión con los demás; sino que es absurda en el sentido de que es aquello por lo cual todos los fundamentos y razones vienen al ser; aquello por lo cual la misma noción de absurdo recibe su sentido. Es absurda en cuanto allende a todas las razones”.*

urgidos de esta autoaclaración, como la necesidad de ser fieles a "algo". Sin las ataduras que tenemos, dadas nuestras evaluaciones más fundamentales, ataduras que nos impiden elegir radicalmente, sería imposible que personajes como el del ejemplo pudieran sentirse comprometidos con las opciones del dilema. Si estas últimas hubieran sido meramente elegidas por los agentes, entonces éstos no experimentarían la angustia que se vive ante un auténtico dilema moral por lograr establecer, finalmente, cuál de los dos relatos acerca de lo que deben hacer es el más fiel, el más revelador, el menos ilusionante acerca de sus más fundamentales evaluaciones. Y son estas evaluaciones las que conforman el *horizonte* valorativo a partir del cual es posible que, como agentes, hagamos *cualquier* juicio sobre lo preferible; incluso, tratándose de nuestras evaluaciones débiles. En ausencia de este horizonte sería inconcebible que tomáramos decisión alguna, o hiciéramos juicio alguno. Pensarnos a nosotros mismos como careciendo de este horizonte, sería pensarnos como sujetos sin identidad, sin ningún tipo de referente a partir de cual elegir y juzgar. Pero es este horizonte el que, según Taylor, está ausente de visiones que, como la de Sartre, terminan por pensar un agente que a la hora de elegir carece de todo compromiso valorativo previo; o como la del utilitarismo, desde cuya óptica sólo podemos pensarnos como evaluadores débiles que, además, no tienen un fondo sobre el cual contrastar sus evaluaciones.

Pero el hecho de que el agente necesite articular los relatos que pugnan entre sí, a la hora de aclararse sus más fundamentales evaluaciones, implica, en *segundo* término, que se trata de un esfuerzo por aclarar, por dar razones; por hacer que aquello que en principio parecía encontrarse en el límite de lo no articulado, pueda salir a la luz y sea desplegado gracias al lenguaje. Se trata entonces de un esfuerzo bastante alejado del "fiat", o del "absurdo", y que mal podría ser equiparado a lo "irracional". Finalmente, y en *tercer* lugar, el sujeto que lleva a cabo este esfuerzo de articulación, si bien puede estar solo, va a hacer uso de un lenguaje que lo vincula con *otros*; más exactamente, con aquellos otros con los cuales aprendió el uso de este lenguaje, y de entre ellos, aquellos que han resultado más definitivos para su propia autocomprensión como sujeto. En este sentido, la articulación de esta autocomprensión no es un monólogo, sino un diálogo, unas veces con otros, y otras veces introyectando en uno mismo a esos otros. El lenguaje en el cual articulamos nuestros compromisos valorativos nos vincula con ellos, y con lo que también

tiene significado y es fundamental para ellos.<sup>30</sup> En este ámbito, como en todos, no funcionan los lenguajes privados, lo cual además refuerza la tesis anterior, acerca de que no podríamos situar el proceso de aclaración de las evaluaciones fundamentales en el ámbito de lo irracional.

A partir de este carácter lingüístico y dialógico, ¿podríamos señalar que tenía razón Rescher al afirmar que para evaluar nuestras preferencias debíamos acudir a “lo universal”, de manera que nuestra posición pudiera ser la de “cualquiera”? Pienso que más bien ocurre lo contrario: el hecho de que la articulación de aquello que resulta más valioso para nosotros sea un proceso dialógico en el cual -usando el lenguaje que hemos aprendido de otros- conversemos con esos otros, nos hace caer en cuenta del aspecto fáctico, histórico de este proceso. Nuestra historia como individuos, en la cual hemos forjado y negociado nuestra identidad personal con el reconocimiento que nos han otorgado nuestros “otros significativos”, y nuestra historia como hablantes de una comunidad para la cual ciertos valores son fundamentales, representan una carga fáctica, determinante para el proceso de aclaración de nuestra propia identidad. Esto hace que sea muy difícil convenir con Rescher en que el horizonte valorativo de cada cual, horizonte a partir del cual se evalúan los propios deseos y preferencias, deba ser el mismo para todos. Tampoco podría convenirse con él en que dicho horizonte viene determinado por el referente normativo, universalmente compartible de la “naturaleza humana”. Más bien, podríamos decir, con Taylor, que las versiones acerca de lo valioso, en el caso de los dilemas morales, nos muestran que lo que está en juego son las diferentes formas posibles de llevar vidas humanas. Y la identidad que se busca develar, mediante el proceso de aclaración de las propias y más fundamentales evaluaciones, no es la de “cualquier” agente, sino la de cada uno. De allí también la angustia experimentada

---

<sup>30</sup> En *La ética de la autenticidad* (pp. 68-69), Taylor insiste en este aspecto lingüístico y dialógico: “Nadie adquiere por sí mismo los lenguajes necesarios para la autodefinition. Se nos introduce en ellos por medio de los intercambios con los otros que tienen importancia para nosotros, aquellos a los que G. H. Mead llamaba los ‘otros significativos’. La génesis de la mente humana es en este sentido no “monológica”, y no constituye algo que cada cual logre por sí mismo . . . Se espera que desarrollemos en una medida considerable nuestras propias opiniones, puntos de vista y actitudes hacia las cosas mediante la reflexión solitaria. Pero no es así como funcionan las cosas en el caso de las cuestiones importantes, como la definición de nuestra identidad. Esta queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros”.

por quien se enfrenta ante un dilema moral, pues se trata de aclarar sus compromisos, que no están determinados de antemano por una instancia universal e impersonal que le ahorraría el esfuerzo de identificarlos, sino que deben ser descubiertos por cada agente, en su situación única.

Esto último se hace más claro si advertimos otra importante característica del proceso de autoaclaración que adelantan los agentes: si bien se trata de un esfuerzo por articular algo a lo que se quiere ser fiel, sin embargo, no puede ser equiparado a la descripción de un objeto "externo" al propio agente ni a la descripción que se hiciera de ese objeto. Tratándose de un descripción de este tipo, el objeto permanece inalterado por ésta, pero tratándose de la articulación de aquello que nos resulta más valioso, esta articulación no deja inalterado su "objeto": ella cambia nuestra experiencia de eso que intentamos articular. Una vez se ensaya una forma de articularlo, eso que buscamos develar se hace accesible para nosotros de ciertas maneras, e inaccesible de otras, tornándose distinta nuestra experiencia de él, y cambiándonos ésta a nosotros mismos, y a nuestros juicios sobre lo preferible.<sup>31</sup> Si aunamos esta característica del proceso de autoaclaración, al aspecto dialógico de éste, nos encontramos con algo que hace más claro por qué, con Rescher, no deberíamos llegar a un "punto muerto" en la evaluación de las propias preferencias. El proceso mediante el cual nos aclaramos el horizonte conformado por nuestras evaluaciones más fundamentales, horizonte que es el referente normativo del examen de nuestros deseos y preferencias, es en principio inacabable. Siempre existe la posibilidad de que cada nuevo intento de articular nuestras evaluaciones más fundamentales altere nuestra experiencia y cambie nuestra sensibilidad, de tal manera que podamos cambiar nuestra versión acerca de qué es lo más valioso, y de quiénes somos nosotros mismos. En palabras de Taylor, toda evaluación puede admitir una re-evaluación<sup>32</sup>, y esto significa que obligamos a lo inarticulado, aquel topos en el que parecíamos hallarnos ante una sinsalida, a develarse mediante el lenguaje y ser parte del dar razones; razones que pueden ser siempre objeto de revisión.

*Escuela de Ciencias Humanas,*

*Universidad del Rosario (Bogotá, Colombia)*

---

<sup>31</sup> "What is ...", pp. 36 y ss.

<sup>32</sup> "What is ...", p. 40.

### Referencias

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (trad. María Araujo y Julián María, 1985). Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Frankfurt, Harry. "Freedom of the Will and the Concept of a Person", en: Watson, Gary (ed.), *Free Will*, pp. 81-95.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana* (ed. Félix Duque, 1981). Madrid: Editora nacional.
- Rescher, Nicholas. *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Sur, 1978.
- Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1979.
- Taylor, Charles. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Taylor, Charles. *Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Taylor, Charles. *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Charles. "La validez de los argumentos trascendentales", en: *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, pp. 43-58.
- Taylor, Charles. "La explicación y la razón práctica", en: *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, pp. 59-90.
- Taylor, Charles. "The Concept of a Person", en: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, pp. 97-114.
- Taylor, Charles. "Self-interpreting Animals", en: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, pp. 45-76.
- Taylor, Charles. "What is Human Agency?", en: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, pp. 15-44.
- Watson, Gary (ed.). *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1982.