

Contraoponencia a “¿Qué es la acción humana?” de Charles Taylor¹

Ernst Tugendhat

Una vez Wittgenstein (en el *Cuaderno azul*) asimiló el filosofar con ordenar libros en una biblioteca. Tal como ahí uno compila libros que considera formando un mismo grupo según cierto principio determinado y separa otros, en la filosofía es igual, pero con conceptos y aprehensiones. Ante una nueva perspectiva, la ordenación es alterada de nuevo buscando una más adecuada; se muestran nuevas conexiones. Podemos considerar el documento del profesor Taylor como una empresa tal, en la que diversos conceptos, así como diversas tradiciones filosóficas que se refieren al tema “acción responsable”, son enlazados y separados en una manera nueva, esclarecedora y provocativa. Con “esclarecedora y provocativa” quiero decir: quien leyó este documento no podrá ver más el asunto como antes; pero también: el modo como Taylor ordena nuevamente el asunto puede llevar en seguida a querer ir aun más lejos y reordenarlo de nuevo en su fundamento. Una reordenación posible cualquiera se le ha insinuado a cada uno de nosotros en la lectura, y yo sólo puedo esperar que la que yo propongo ahora esté bastante próxima a las reacciones de otros; que mi contraoponencia pueda hacer una entrada plena de sentido en la discusión.

El documento está dividido en tres secciones y yo me atenderé a esa sucesión. De antemano, me gustaría poner en claro que no estoy interesado en criticar un punto en particular, sino en cambiar un poco la disposición de toda la figura que Taylor exhibe ante nosotros. Del mismo modo que lo que dice Taylor en la primera sección se vuelve completamente comprensible en su relevancia, a la manera de aproximaciones, sólo al final, así también lo que yo observaré críticamente, por ejemplo en la sección I, se hará transparente en su relevancia sólo más tarde.

En la primera sección, Taylor desarrolla su distinción fundamental entre valoraciones llamadas débiles y fuertes. Construye él esta diferenciación basándose en la distinción efectuada por Frankfurt entre deseos de primer y de segundo orden. El

¹ Texto original: “Korreferat zu Charles Taylor: ‘What is Human Agency?’”, en *Philosophische Aufsätze*, pp. 441-452. Suhrkamp Verlag, 1992. Esta contraoponencia fue leída en un simposio con Charles Taylor en junio del 1977 en el *Instituto Max Plank* de Starnberger. La ponencia de Taylor está editada con el título “Human Agency and Language”, en sus *Philosophical Papers I*. Cambridge, 1985. Traducción de Pablo Solari.

hombre se distingue de otros animales no porque él pueda escoger, sino porque él puede tener deseos de segundo orden. Deseos de segundo orden son aquellos en los que deseamos tener determinados deseos. Taylor muestra que esta distinción aun no basta para acertar con el punto intentado por Frankfurt. Es importante que nosotros podamos tener deseos de segundo orden que no sólo están en general dirigidos a deseos, sino de modo tal que los deseos de primer orden sean, por su parte, valorados. Nosotros tenemos la posibilidad de relacionarnos con nuestros deseos e intereses inmediatos de tal modo que podamos juzgarlos como buenos o malos. Esta relación reflexivo-valorativa es lo que Taylor llama valoración fuerte; frente a ésta son valoraciones débiles aquellas en las que nosotros simplemente preferimos una cosa a otra. Omite varias de las distinciones fenomenológicas que Taylor subraya para caracterizar más de cerca estos dos tipos de decisiones –y querría resaltar sólo una que me parece particularmente importante para lo que sigue, la cual no es articulable en los deseos débiles– a no ser que haya de comprender esto de modo puramente cuantitativo: se prefiere eso precisamente porque se lo prefiere, y esto termina aquí. Las valoraciones fuertes, por el contrario, se articulan en conceptos, conceptos como “superior e inferior, virtuoso o vicioso, más o menos satisfactorio, más o menos culto, profundo y superficial, noble y común” (Sección III). Al cabo, Taylor caracteriza las valoraciones fuertes con la metáfora de la profundidad y elucida esto de modo que una valoración debe mentar profundidad cuando ella responde a la pregunta por quién queremos ser nosotros mismos, “*the kind of beings we... want to be*”.

Yo encuentro estos conceptos de valoraciones fuertes sumamente esclarecedores y por mi parte no les pongo reparos. Sin embargo, me parece problemática la manera como Taylor instala estos conceptos en la historia de la ética. Opina que la posición ética que reduce toda valoración a valoraciones débiles y niega así algo como valoraciones fuertes en general, es el utilitarismo. Según esto, el utilitarismo sería reducido a una clase de epicureismo en el que sólo hay una opción, la de lo agradable frente lo desagradable. Sin embargo, para el utilitarismo hay empero siempre dos niveles de evaluación: primero, aquel de lo agradable frente a lo desagradable o, sumariamente dicho, el de la felicidad; y segundo, el de la acción correcta o debida. Una acción es correcta si ella, en lo máximo posible, evita infelicidad y causa felicidad, pero naturalmente aquí no se trata de la felicidad del agente, sino de la felicidad de todos, de modo que rectitud y agrado no se corresponden de ningún modo. No veo ni la razón más mínima para negarse a considerar como “valoración fuerte” la decisión por la acción correcta en el sentido utilitarista.

La situación se tomará acaso algo más clara al entrar en Kant. Aquí en Europa Central es, al menos de buen tono, darle al utilitarismo; desde Kant uno lo hace por precauciones antiempiristas. Por esta razón me parece importante considerar que, junto a todas las distinciones entre la ética kantiana y el utilitarismo, el punto que fue subrayado por Taylor es idéntico en Kant, a saber la igualdad por principio de todas las valoraciones con la excepción de la valoración moral; todas ellas se basan, como es sabido, en el principio de la felicidad y de lo agradable. Y es pues incontestable que en Kant la decisión de actuar correctamente, a favor de la moralidad, es una valoración fuerte según todos los aspectos descritos por Taylor. También en Kant, como en el utilitarismo, sólo existe esta única decisión fuerte: a favor o en contra de la moralidad.

Si estas observaciones históricas son correctas, hay que entender la polémica de Taylor de una manera un poco diferente a como él mismo la entiende: es, en verdad, no una polémica contra posiciones éticas tales que nieguen las valoraciones fuertes, sino contraposiciones tales que nieguen todas las valoraciones fuertes *excepto una única*. Pero si esto es así, entonces Taylor no puede enfrentar la discusión con estas posiciones con la sola ayuda del concepto de valoración fuerte. Y nosotros tenemos que preguntarnos ahora cuál es entonces la polémica histórica en la que Taylor se instala aquí. Uno puede distinguir dentro de la tradición europea dos formas fundamentales de éticas: primero, las éticas para las cuales el concepto fundamental es la propia perfección o el autodespliegue [*selbstentfaltung*], y segundo, éticas para las que el concepto central es el de deber social. Naturalmente, no se trata en absoluto de formas puras. Así, por ejemplo, la ética aristotélica, que fue una ética del autodespliegue, comprende mediante el concepto de justicia también los deberes sociales. Por el contrario, uno tendría que decir para el grueso de las éticas modernas (en todo caso las prerrománticas), que ellas no contienen el punto de vista del autodespliegue, pues ellas lo han rechazado explícitamente en la polémica con el aristotelismo. Y uno también tendría que hacer evidente por qué las éticas modernas hacen eso, para facilitar una discusión racional con las secciones más extensas del artículo de Taylor. Cuando Taylor rechaza el utilitarismo, se trata para él primariamente de calculabilidad, de modo tal que con ello se pasa por alto la tendencia igualitaria, antiaristotélica del "todos han de contar por uno, nadie por más de uno", de Bentham.

Pero este punto de nuevo no es el decisivo. En tanto Taylor usa la palabra "racionalidad" sólo en el sentido de calculabilidad, él desatiende en qué medida se encuentra en primer plano para la ética de la ilustración el punto de vista de la racionalidad en el sentido de fundamentación y acreditabilidad [*Ausweisbarkeit*]. Tanto el utilitarismo como Kant se creyeron en posesión de unos principios con los que podían fundamentar las normas del deber social de manera universalmente válida para todos y, en forma desde luego modificada, la idea kantiana del imperativo categórico ha sido recogida también en las teorías morales contemporáneas, en las que se trata de una fundamentación racional de normas para la regulación de conflictos intersubjetivos de intereses: piense uno acaso en posiciones de tipo tan diverso como las de Rawls, Hare o Habermas.

Por contra, no parece claro cómo pueden fundamentarse de modo válido universalmente normas de autodespliegue –por tanto, un *bonum*, como en Aristóteles, que se refiere al ser de la propia persona y sobrepasa la felicidad en sentido kantiano. Esta es la razón por la que la temática del autodespliegue en la modernidad primero sería retomada allí donde el punto de vista de la fundamentación racional, o degeneró en un hocuspocus –como en el hegelianismo– o fue tirado sin más por la borda –como en la filosofía existencial.

Es cosa sabida que las fundamentaciones que Aristóteles tenía a mano no son ningunas fundamentaciones racionales sino que acaban en una adopción directa de lo socialmente aceptado en cada caso. En Kant, el asunto aparece de modo que él cree en verdad poder derivar mediante el imperativo categórico también normas de propia perfección, pero (i) la concepción kantiana de propia perfección es tan minimalista que no puede satisfacer a nadie y (ii) opino que puede mostrarse que la derivación desde el imperativo categórico no llega hasta esos casos: el impera-

tivo categórico es esencial y exclusivamente un principio de regulación de los conflictos intersubjetivos de intereses.

¿Qué se sigue de todo aquello? De ninguna manera que uno deba dar la razón al utilitarismo y a Kant en su restricción a una única valoración fuerte. Y tampoco resulta de esta referencia histórica que no haya una fundamentación racional en el ámbito que hasta aquí he señalado como el de autodespliegue, algo torpemente, en conexión con el aristotelismo. Lo único que sugiere esta orientación histórica es distinguir estos dos ámbitos de valoraciones fuertes que en Taylor están indiferenciadas y, por esta razón, sugiere al menos la conjetura de que estos dos ámbitos se distinguen con respecto del problema de la fundamentación.

Para una comprensión más sencilla usaré en lo que sigue la expresión “moral” de modo tan restringido que sólo deben ser designadas como morales tales valoraciones fuertes que conciernan a la regulación de los conflictos intersubjetivos de intereses. Para los otros ámbitos me apropio ahora del término que introduce Taylor al final de su segunda sección, el de “identidad” en el sentido de la psicología del yo.

Sugiero, por tanto, distinguir entre preguntas de moralidad y de identidad del yo. Esto no quiere decir que ellas no estén interrelacionadas. En nuestro instituto llevamos a cabo investigaciones sobre la conexión del desarrollo de la conciencia moral y la identidad del yo. Pero precisamente un tal cuestionamiento por la interconexión presupone que se trata de cosas distintas. Por lo que no quisiera defender de una vez una tesis fuerte o una diferenciación muy pronunciada de ambos ámbitos. Uno puede decir verosímelmente que todas las decisiones morales también son decisiones de identidad en el sentido más amplio, que en ellas es decidido quién (qué para un hombre) quiero ser yo. Pero no vale lo inverso. El ejemplo con que Taylor termina su primera sección, la pregunta que se plantea a uno de si quiere permanecer en un actual “trabajo-celda” o si quiere hacer algo totalmente distinto en Nepal, no es una pregunta moral, si bien ella ciertamente se encuentra bajo márgenes condicionantes morales [*moralischen Randbedingungen*].

Probablemente sólo se pueden distinguir ambos ámbitos, en último término, mediante la distinta fundamentabilidad que ya tenemos que contemplar en relación con las secciones II y III de Taylor. Que el punto de vista de la fundamentabilidad no lo traigo desde afuera al artículo de Taylor,; se muestra ya en la segunda sección, donde Taylor se enfrenta con una posición decisionista y por tanto refractaria a toda fundamentación racional, y en este lugar puedo quizá ya formular de antemano la tesis de que Taylor no maneja esta disputa de modo satisfactorio precisamente porque (i) él no distingue valoraciones fuertes que son morales y las que conciernen a la cuestión de la identidad en sentido estrecho, y porque (ii) no contempla el punto de vista de una fundamentación racional –lo que naturalmente está conectado estrechamente con lo primero.

El concepto de responsabilidad es tema de la segunda y tercera secciones del artículo de Taylor. Contra un concepto plano de responsabilidad, según el cual nosotros podemos hacer a alguien o a nosotros mismos responsables por nuestras acciones de modo relativo a normas o valoraciones previas, Taylor propone comprender el sentido de la responsabilidad de manera que nosotros somos responsables de nuestras mismas valoraciones y esto significa por nuestras valoraciones fuertes. De aquí se vuelve entendible el título del artículo. La esencia de las accio-

nes humanas o del *self* debe consistir precisamente en que nosotros tomamos posición respecto de nuestras valoraciones fuertes, somos responsables por ellas.

Nuevamente puedo encontrar sólo este primer paso convincente. El paso próximo es la pregunta: ¿cómo se puede comprender esta responsabilidad? En la segunda sección Taylor discute una concepción según la cual el *self* produce sus valoraciones fuertes, por así decir, a partir de la nada, en un acto de "elección radical" (*radical choice*). Taylor muestra con razón que en una tal concepción sería volatilizado el sentido de la responsabilidad. En la segunda sección desarrolla él su propia concepción positiva de responsabilidad. Entraré a ella más adelante.

Para marcar de antemano el escenario de la polémica con un golpe de arte verbal, ahora sólo tengo que apuntar a que ya Taylor mismo comprende su propia concepción contra el voluntarismo (que rechazó en la segunda sección) y, por tanto, como racionalista. Taylor lleva aquí la polémica venerable entre racionalismo y voluntarismo en la ética a una nueva potencia. Por supuesto, él no usa todavía ninguna de estas dos palabras y yo las introduzco sólo porque yo las uso para mi polémica con él. En esta descripción él tendría que reconocerse al menos parcialmente, porque él objeta a la posición criticada en la sección 2 que nuestras valoraciones fuertes no serían elegidas, sino fundadas en juicios (*judgements*). El blanco de mi disputa con Taylor es mostrar (i) que una forma determinada de voluntarismo no alcanzada por su crítica a la doctrina de la elección radical es indispensable (a saber, en el ámbito de la identidad); (ii) que también es esencial una determinada forma de racionalidad que se diferencia empero de su concepción (a saber, en el ámbito de la pregunta moral); (iii) que al contraponer el concepto de elección al de juicio y no al de fundamentación o acreditación, llega a una concepción que no es en realidad racionalista sino que es finalmente voluntarista, aunque no transparente.

Entremos ahora en cada una de las partes de la crítica. El voluntarismo que Taylor aquí critica es una forma extrema del voluntarismo según el cual la elección consiste en una decisión sin motivo. Con "decisión sin motivo" miento aquí no sólo una decisión tal que no esté fundada racionalmente, sino una que surge de la nada, que no tiene una motivación en lo absoluto. Yo querría designar, sólo para la comprensión, a este voluntarismo extremo como decisionismo. Ahora, Taylor cree que esto es la concepción de la filosofía existencial y, en especial, la de Sartre. Me parece que en esto él ha aufgesessen ciertas formulaciones exageradamente paradójicas de Sartre. Tal como anteriormente él ha llevado el utilitarismo a la caricatura, ahora caricaturiza a la filosofía existencial. Cuando objeta contra la teoría de la elección radical, que quien así elige tendría que escoger sin ningún horizonte de valoraciones y sin cualquiera identidad propia previamente dada, descerraja con ello sólo puertas abiertas en la filosofía existencial. Desde la visión de la filosofía existencial cada elección saca adelante quién yo quiero ser, siempre desde un horizonte de quién yo he sido, y cuando Sartre enfatiza que la elección no obstante tiene lugar a partir de una nada, esto es sólo una hipérbole para poner en claro el estado de hecho de la no-derivabilidad de la elección desde lo previamente dado y así tener en cuenta el fenómeno omitido por Taylor en la sección III: que quién yo quiero ser es siempre también elegido y no meramente reconocido. Yo empero no querría impulsar aquí ninguna exégesis de Sartre. No se trata finalmente de excusar a la filosofía existencial contra una crítica exagerada, sino de clarificar que con

la convincente crítica de Taylor al decisionismo aún no está roto el voluntarismo; lo reencontraremos, *malgré lui*, en Taylor mismo.

No quiero abundar en las particularidades del ataque de Taylor al decisionismo; sólo no puedo omitir la consideración que hace acerca del famoso dilema moral de Sartre. Este es el único lugar en que Taylor trata en general una pregunta moral en el sentido estrecho precisado por mí. Taylor concede aquí interesantemente al rival que la decisión de un dilema moral puede tener el carácter de una elección radical, de una decisión simple, y sólo toma en consideración que un tal dilema ya presupone las pretensiones morales como tales, entre las cuales hay que diferenciar pretensiones que, por su parte, no son originadas por una elección. *Este alegato me parece correcto: bien se puede decir que Sartre se precipita unilateralmente al dilema moral ya no soluble racionalmente y que Heidegger escamotea sin más el ámbito de la moral y que reduce las valoraciones fuertes, para hablar con Taylor, a las cuestiones de identidad. Pero en tanto que ahora Taylor, por su parte, no distingue explícitamente entre cuestiones morales y cuestiones de identidad, me parece que, en este respecto, él se aproxima en términos efectivos a Heidegger. Donde toca el tema de la moral, habla Taylor no sólo de juicios sino de pretensiones (claims). Con razón. Sin embargo, él no dice en qué consisten estas pretensiones. Habla él en verdad de la rectitud de los juicios morales, pero no dice lo que quiere decir con ello, y nosotros nos tenemos que preguntar ahora si también se puede hablar de rectitud en el mismo sentido para los juicios en que uno articula su identidad. ¿No presupone Taylor tácitamente, cuando habla de pretensiones y rectitud en los juicios morales, que su peculiar carácter objetivamente obligatorio y pretensión de validez general no parecen asignables a los juicios de identidad?*

La cuestión se pone más aguda en la tercera sección, en la que Taylor desarrolla su propia concepción de cómo puede comprenderse la responsabilidad con referencia a las valoraciones fuertes. Luego, mientras Taylor cree haber refutado también, junto con el decisionismo, al voluntarismo en general, llega al resultado de que nuestras valoraciones en general no han sido escogidas; pero esto parece paradoja, pues donde ya no se habla más de elección no parece posible hablar de responsabilidad. “Nuestras evaluaciones no son escogidas. Al contrario, ellas son articulaciones de nuestro sentido para lo que es valioso, o superior, o más integrado, o más satisfactorio, y así”.

Para la nueva tesis que Taylor ahora lanza, son decisivas en esta cita las palabras “articulaciones de nuestro sentido para...”. Luego, entre la articulación de este sentido-para y este sentido-para hay una tensión. Nuestra experiencia de sí, así lo muestra Taylor, es siempre ya una experiencia interpretada y articulada. Y si bien la experiencia de sí siempre ya está por su parte codeterminada por la articulación, se puede decir que la autointerpretación puede ser más o menos adecuada: “Hay interpretaciones más o menos adecuadas, más o menos verídicas, más auto-clarividentes o auto-elusivas”. Tenemos la posibilidad de mejorar nuestra autointerpretación, hacernos más claros acerca de eso que es más importante para nosotros, y en tanto somos responsables por nuestras propias valoraciones fuertes. Esto me parece una descripción correcta e iluminadora.

En efecto, Taylor ha dejado inexpresado un aspecto que está implícito en su descripción y sin el cual no puede hablar de responsabilidad: nosotros no somos responsables si existe meramente la posibilidad objetiva de mayor o menor clari-

dad, sino cuando esa posibilidad es una posibilidad subjetiva: yo puedo percibir o no percibir la posibilidad de hacerme más claro o bien percibir mejor o peor, y en eso consiste el momento irreductible de libertad y elección que Taylor deja caer bajo la mesa. Hay una equivocación cuando dice que su interpretación proviene de la responsabilidad sin el concepto de elección. Simplemente no lo menciona, pero lo implica.

Ahora esto es siempre un momento voluntativo que pertenece tanto a lo moral en el sentido estrecho por mí mentado como a los problemas de la identidad. A éstos se agrega empero aun un otro momento voluntativo. De nuevo esto se deja extraer de esto que en la empresa de Taylor no está expresado sino implícito. Para conocer esto, uno tiene que preguntarse: (i) qué es entonces lo que en la autointerpretación o autoesclarecimiento es tematizado, y (ii) cómo está comprendido el proceso intelectual del autoesclarecimiento. Para la pregunta por el objeto del autoesclarecimiento, Taylor tiene muchas formulaciones; pero basta que nosotros nos atengamos a una de ellas muchas veces recurrente: lo que se ha de esclarecer, dice Taylor, es mi previamente aun oscuro y desestructurado sentido de lo que es importante. "Lo que es importante" en un proceso de autoesclarecimiento sólo puede significar: lo que es importante para mí, y por lo menos en este lugar esto es también formulado así por Taylor. Y está claro que, en las cuestiones de identidad en sentido estrecho, no puede significar nada distinto. "Lo que es importante para mí" –qué significa esto sino: ¿qué quiero yo singularmente? Aquí se muestra el momento voluntativo decisivo que es propio de las cuestiones de identidad a diferencia de las cuestiones morales. El discurso de "juicios" (*judgments*) por parte de Taylor oculta esta diferencia. "Esto y esto es importante para mí", "esto, en la vida, depende de mí", "yo me comprendo así y así" son, de hecho, juicios, pero son juicios en los que se articula un querer y son, por principio, de clase diversa que los juicios morales como "debe actuarse así y así".

Uno siempre puede aprender cómo deber eso que yo "singularmente" quiero frente a lo que quiero francamente, por así decir, en la superficie, y, por otro lado, uno puede también, con Kant, designar lo moralmente debido como aquello propiamente querido, pero tales asimilaciones verbales, que en verdad tienen *fundamentum in re* a todo trance, ocultan la diferencia esencial, que se vuelve cristalina si nos preguntamos cómo *descubro* lo que es, por un lado, moralmente debido y, por otro, lo singularmente querido por mí. Para lo propiamente querido por mí, me parece adecuado decir con Taylor que se trata de un proceso de autoesclarecimiento –una descripción, por lo demás, semejante a la que encontramos precisamente en la filosofía existencial–, pero también me parece claro que no descubrimos lo que es moralmente debido en un proceso de autoesclarecimiento, sino por el camino de una fundamentación racional.

Los juicios morales elevan una pretensión de rectitud, y esto significa de acreditabilidad. Al contrario, en los juicios en que se articula nuestra identidad no se trata de acreditación sino, como Taylor correctamente describe, de desmontar [*Abbauen*] los autoengaños [*Selbsttäuschungen*], por tanto de veracidad interna. Que esto y aquello es lo que yo quiero singularmente, no es algo que yo pueda acreditar mediante argumentos objetivos. Yo sólo puedo despejar, en un proceso de destrucción de los autoengaños, de retorno desde un querer fragmentario a un querer que se refiere al unísono a la totalidad de mi existencia, y a lo que llego de este modo no puedo acreditarlo en una instancia objetiva. Con ello se conecta el que este

proceso de autoesclarecimiento, si bien tiene componentes racionales en cuanto a una destrucción de los autoengaños, es propiamente un proceso de la voluntad, y se pone aquí en juego un momento voluntativo suplementario: lo que yo singularmente quiero, eso no se ha de descubrir en una actitud objetivante, como ocurre con eso que yo debo, el encontrarse a sí mismo no es un proceso intelectual que meramente tiene por objeto al querer, sino que sólo llego a tener claridad sobre lo que singularmente quiero en tanto pongo mi querer mismo en una actitud determinada. Uno no puede demostrarse a sí mismo su identidad, sino llegar a ella sólo en un acto del querer –ciertamente no cualquiera–, en tanto se actúa y se escoge en transparencia. Es meramente este último punto –que el proceso de autoesclarecimiento es voluntativo–, lo que eché de menos en las declaraciones de Taylor; todo lo anterior está implícito en ellas. Si se lo ensambla con este último punto, resulta una concepción que corresponde a la filosofía existencial. Pero ¿cómo sería revelada entonces en la filosofía existencial la racionalidad específica de las cuestiones morales, si uno no la reconoce como una dimensión *sui generis* añadida?

He descrito ahora esta problemática de la identidad en relación con Taylor quizá de un modo algo exageradamente individualista, lo que empero tiene una cierta justificación en tanto cuanto ella tiene de hecho un aspecto irreductiblemente individual. Pero naturalmente no hay que ignorar que lo que yo propiamente quiero es interdependiente con lo que otros quieren propiamente, que los engaños individuales conectan con engaños colectivos, que lo yo encuentro importante para mí está empotrado en lo que otro encuentra importante y lo que encuentro importante a su vez no sólo para mí, sino que para todos. Pero esto no lleva a un reblandecimiento de la distinción entre cuestiones morales y de identidad. Que los intereses individuales estén mediados socialmente en nada altera que nosotros hayamos de distinguir entre intereses bien entendidos y normas morales. Y esta distinción naturalmente tampoco altera nada la circunstancia de que las normas morales, en tanto son normas de regulación de los conflictos de intereses, organicen [*aufbauen*] a los intereses y de aquí que, en su fundamentación, tengamos que aceptar referencia a los intereses.

Para resumir, quiero expresar que encuentro tan convincente la reunión que hace Taylor de cuestiones morales y de identidad con su concepto de valoración fuerte, como que ambos ámbitos tienen que ser no obstante diferenciados, porque de lo contrario subyace el peligro de ignorar o el carácter específicamente objetivo y racional de las cuestiones morales o el carácter (no exclusivamente, aunque no obstante) subjetivo, voluntativo de las cuestiones de identidad –o ambos; y en realidad me parece haber errado Taylor ambos con su tornasolado concepto de “juicio”.