

LAS EMOCIONES: UN PASO DEL DIÁLOGO CON LA MENTE AL DIÁLOGO CON EL MUNDO. DESCARTES Y TAYLOR

Javier Atencia. University of Glasgow

Intentaré esclarecer una posible crítica al modelo vital que parece corresponderse con el tratamiento filosófico que Descartes lleva a cabo de las pasiones. Para esta crítica me basaré en algunas aportaciones de Ch. Taylor. En primer lugar, definiré lo que entendió Descartes por «pasiones» (*pensées*), esos estados mentales producidos causalmente por mi cuerpo, estados mentales que soy capaz o tengo la posibilidad de observar y de tratar y/o modificar a mi antojo haciendo buen uso de la razón. En segundo lugar, dada esta definición de las pasiones, resaltaré el inevitable concepto de persona que resulta tras haber definido las pasiones de este modo. Esto es, el yo, la persona, será justamente aquel que puede mantener una hegemonía completa sobre las pasiones razonablemente, es decir, con base en una objetivización de lo pasionalmente correcto y de lo pasionalmente incorrecto. En tercero, recogeré, tras esta exposición de Descartes, el concepto tayloriano de *import*, noción que apela directamente a un modo mucho más amplio de entender las emociones. Para Ch. Taylor *import* es lo relevante para mí, lo que yo importo del mundo, lo importante para *mí*, eso que inevitablemente me emociona cuando acontece y/o me atropella. Ahora a quien atropella no es a mi cuerpo o a mi mente sino a *mí*. Qué clase de cuerpo tenemos en un momento determinado, los marcos referenciales, el mundo, son ineludibles al emocionarnos por cualquier causa, y quien capta lo importante soy yo, el que se maneja en el mundo comprendiendo lo que de él es importante para *mí*, con lo que no parece tener mucho sentido intentar diferenciar qué parte de mí es la que primero capta algo. Después, en cuarto lugar, diferenciaré las valoraciones fuertes y débiles, donde quedará patente que lo que valoro fuertemente es lo que para mí es importante del mundo (*import*), pues no todo tiene la misma relevancia o importancia para nosotros; hay diferencias cualitativas y no sólo cuantitativas. Por último resaltaré lo que las exposiciones cartesiana y tayloriana tienen en común, que es lo que posibilita que la segunda alcance a criticar a la primera.

Los dos planteamientos atienden a la posibilidad o imposibilidad de objetivar lo correcto o incorrecto pasionalmente. Entiendo que Descartes propone como indiferenciable cualitativamente mi pasión por los helados de chocolate y mi pasión por quien amo, pues parece que entre ellas sólo existe para él una diferencia cuantitativa, que puede resolver un superalgoritmo, nuestra mente, dando una respuesta u otra: correcta si hacemos buen uso del algoritmo e incorrecta si el uso es malo. Descartes encierra el concepto de persona fundamentado en el concepto de pasión al proponer algo así como un superalgoritmo cuya estructura tiene la posibilidad de resolver cualquier tipo de

percepción, mientras que Taylor expone la imposibilidad de establecer un círculo cerrado, por amplio que éste sea, dentro del que se pueda definir el concepto de persona.

1. *El diálogo con el cuerpo. Descartes*

La redacción del *Tratado de las pasiones* no es de ninguna manera superflua. Descartes no requiere sólo describir las pasiones como caso de interacción alma-cuerpo: necesita hacer una exposición tal que asuma como cierta la posibilidad de un cálculo racional de las pasiones para alcanzar la máxima satisfacción personal. Lo fundamental es la manera en la que Descartes considera las pasiones como modos de la autoconciencia. Pues Descartes define las pasiones justamente como «las percepciones o sensaciones o emociones del alma que se refieren particularmente a ella y que son causadas, mantenidas y fortificadas por un movimiento de los espíritus»¹. Las *penseés* serán para Descartes eso que es propio del Hombre, un fenómeno de su autoconciencia, que es un resultado de la interferencia de nuestro propio cuerpo sobre nuestra alma. Así el modo de la autoconciencia «tristeza», que yo percibo infaliblemente puesto que no puede ocurrir que yo me sienta triste cuando no estoy triste, es fruto de una causa corporal².

Con esta definición de las *penseés*, Descartes obliga a la persona a entenderse a sí misma de una nueva manera haciéndola pasar a un nuevo estatuto: el de individuo y, utilizando una terminología de corte tayloriano, *yo monológico*. Esto es, el agente humano se ve a sí mismo ante todo como sujeto de representaciones: primero, representaciones cognoscitivas del mundo exterior y de los deseos, temores, etc.³ acerca de él; y, segundo, del mundo de dentro, o sea las descripciones de las pasiones son percepciones o sensaciones o emociones del alma que se refieren particularmente a ella quiere decir que las emociones son eso que es propio del Hombre individual, eso que asumimos fruto de un trato con nosotros mismos al margen del mundo y al margen de nuestro cuerpo. Así dice Taylor: «La nueva definición de dominio produce una interiorización de las fuentes morales. Cuando la hegemonía de la razón se entiende como control racional, el poder para objetivar el mundo y las pasiones, es decir para asumir una postura perfectamente instrumental hacia ellos, las fuentes de la fortaleza moral no pueden percibirse ya fuera de nosotros, como en la manera tradicional»⁴. La certeza que yo tengo de mis estados emocionales sólo puede ser advertida por un quedarme absorto, meditativo y al margen del mundo; consiguiendo así instalarme en el yo desvinculado que soy, y de esta

¹ R. Descartes. *Tratado de las pasiones* en *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma*, Planeta, Barcelona, 1989, art. 27.

² De forma soterrada Descartes propone que la única descripción posible del cuerpo es la ofrecida por la anatomía occidental, con lo que a la hora de interpretar nuestro cuerpo sólo podemos hacerlo en términos anatómicos y fisiológicos cerrando la posibilidad de usar cualquier otra clave interpretativa, incluidas por ejemplo las diferentes vivencias del cuerpo propio. Esa forma de interpretar nuestro cuerpo como algo mazacótico y sólo describable anatómico-fisiológicamente conforma toda una axionatización cerrada de lo que es esencialmente el cuerpo (es decir, configura el sistema de cláusulas que define una teoría, o sea, en este caso que predetermina los límites de todo discurso o vivencia posibles del cuerpo). Sin asumir, por ejemplo, que la percepción en términos anatómicos del propio cuerpo puede estar dependiendo de precisos marcos referenciales.

³ Claro que, como las emociones son causadas, mantenidas y fortificadas por el movimiento de los espíritus, entiendo que el único diálogo que propone Descartes es el diálogo de ese yo desvinculado que piensa las *penseés* (la mente) con estas mismas, es decir, de la mente con sus contenidos; de cada uno consigo mismo. De ahí el adjetivo «monológico».

⁴ Ch. Taylor. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 167.

manera, a través de mi razón, ejercer un control capaz de instaurar un orden racional en mi mente. Con lo que, una vez ordenadas las pasiones, cabe observar objetivamente el mundo desde mi mente, ya que la hegemonía racional sobre las pasiones permite pasar de un inicial entendimiento subjetivo del mundo al entendimiento objetivo del mundo.

La diferenciación entre alma y cuerpo que propone Descartes determina una nueva comprensión de la interioridad porque separa radicalmente el cuerpo de la idea que cada uno tiene de sí estableciendo una nueva concepción de la persona. Ya que, al interpretar qué es la idea que cada uno tiene de sí, Descartes se basa en un análisis de la autoconciencia intelectual a la que se une de modo causal un cuerpo. Con lo que la persona pasa a entenderse a sí misma como una mente causalmente unida a un cuerpo. Este cambio respecto de la interpretación tradicional de la interioridad hace que el orden cósmico, las ideas platónicas o la idea agustiniana de un dios externo al que hay que buscar yendo hacia dentro se interiorice absolutamente⁵.

Descartes tiene así que definir la razón de modo que resulte capaz de tener plena hegemonía sobre las pasiones, y para eso tiene que entenderlas como estados de la mente causados por el cuerpo. El ideal cartesiano de objetividad pura de la razón exige cambiar el concepto tradicional de pasión, que ha de quedar reducida a una experiencia mental que ante todo se percibe infaliblemente. Pues sólo entendidas de ese modo cabe ejercer un control absoluto sobre ellas. La vieja idea de que la templanza es la salvaguarda de la prudencia se ha convertido ahora en la tesis de que sólo una razón que establece un control absoluto sobre el ámbito afectivo puede constituirse como una mirada objetiva absoluta. Con lo que la razón ha de tener la capacidad de interponerse entre el alma (o la mente) y el cuerpo que causa esas pasiones.

La aspiración de Descartes es que la propia razón individual construya, un orden de las pasiones. Un orden metódicamente formulado por una mente desvinculada del cuerpo, pensante y racional. La construcción de un orden individual en mis propias pasiones responderá a la pregunta por quién soy. Soy el que controla desde fuera mis pasiones, el que construye su orden, definiendo de esta manera mi individualidad al margen del mundo. Para Descartes las pasiones no tienen nada que ver con el mundo sino con la manera en la que yo lo percibo. Me autodefiniré como el que controla mis propias pasiones dándoles un estilo que me es propio, seré ése que —aun siendo afectado por la disposición de mi propio cuerpo— reconstruye un orden propio⁶.

⁵ La diferencia clara y contundente de Descartes respecto de San Agustín es que Descartes no propone en ningún momento a dios como externo. El camino cartesiano es rígido y tiende mucho más hacia la definición de la interioridad (entendida como un modo de ser individual) que había abierto el dios de San Agustín que a dios mismo. El orden cósmico y las ideas platónicas ya no serán tales órdenes a no ser que sean ordenados desde dentro por nuestra propia razón individual. Se transforma por tanto la concepción de la virtud moral y del autodomínio pues ahora no se trata ya de participar de un orden establecido sino de construirlo a través de un procedimiento mediado por nuestra razón metódica y desvinculada del mundo.

⁶ Al llegar a este punto Taylor subraya que cuando Descartes aspira a la introducción desde dentro de la razón de un Orden de las pasiones de manera que en él se cifre la identidad del yo, no está apelando como Montaigne a algo así como una originalidad del yo, sino al orden de una razón universal, al menos tal como me es dado alcanzarla. Lo que el cartesianismo pretende proporcionarnos es una ciencia del sujeto en su esencia general, procediendo críticamente a través de las pruebas de un razonamiento impersonal. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, Cap. 9: «Análisis de 'L'humaine condition'».

Para Descartes esa manera de construir racionalmente desde dentro un orden de las propias pasiones es justamente lo que permite convertirse en un espectador neutro (es decir, perfectamente racional y desinteresado) tanto del mundo como del propio cuerpo y de las pasiones que éste causa en el alma. De manera que es esa imparcialidad respecto de las propias emociones la que se convierte en el nuevo criterio moral. Lo bueno y lo malo dentro del ámbito afectivo se determina por esa capacidad de construcción del Orden a través de una razón impersonal. Será tanto más bueno el que más consiga construir un orden en su afectividad no distorsionado por sus pasiones, porque, sean cuales sean, lo que importa moralmente es mantener la frialdad de la razón frente a ellas sin permitir que distorsionen el juicio imparcial sobre ellas, manteniendo íntegra la voluntad de ser perfectamente racional.

Esta «razonable» y continuada vivencia de la propia subjetividad supone una poderosa capacidad de desvinculación mediante la que puede construirse ya y de una vez por todas el Orden de la razonabilidad objetiva, desinteresada y descomprometidamente. El orden interno al propio despliegue de la razón asumirá el mismo papel que el Orden cósmico en la antigüedad tenía como norma del ámbito pasional. Ya no será importante acompañar la propia afectividad y por tanto el propio cuerpo con el ritmo cósmico sino controlar desde una razón desvinculada las ahora pasiones del alma.

Dado su poder causal sobre los contenidos de la mente, el cuerpo o la sensibilidad pueden llegar a confundirse, por lo que debemos estar atentos y voluntariosos para no dejarnos llevar por ese cuerpo, ese mundo que en ocasiones nos engaña al causar percepciones no razonables. Por tanto, para Descartes lo fundamental es la relación o diálogo entre el yo o *ego*, el sujeto de la autoconciencia, con los contenidos mentales para alcanzar ese punto de vista objetivo que, por una parte, permite controlar las pasiones y, por otra, es posibilitado por ese control. Se define así la unidad (indivisibilidad interna) del recién nacido *individuo*⁷. Esta concepción del individuo es característica de una modernidad que ya no cree en un orden externo al que plegarse porque, para Descartes, el único modo posible de alcanzar el preciado control sobre las pasiones es a través de un *diálogo* con la propia mente mediante el que se instaura en ésta a la razón como orden interno.

Los interlocutores de ese diálogo son el yo y la mente, y no el mundo o el cuerpo. Porque, si se mira bien, un análisis cartesiano de en qué consiste por ejemplo el dolor de una patada en la espinilla lo convertiría en una secuencia del siguiente tipo. La espinilla recibe una patada (un proceso físico), la espinilla manda la información a través del sistema nervioso al cerebro (otro proceso físico) y finalmente será éste el que hace que la mente o el alma sienta una patada en la espinilla (causalidad físico-psicológica). Con lo que termina por ser indiferente que haya espinilla o no. El problema se reduce a la relación entre el yo y la sensación mental de experimentar una patada, de percibir el dolor. El cuerpo ha quedado fuera. Su análisis de las pasiones del alma es absolutamente paralelo. Piénsese en la humillación producida por una patada en el trasero.

⁷ Una exposición breve y certera del surgimiento de este concepto de individuo puede verse en la introducción de R. Panikkar a *El silencio del budha*, Siruela, Madrid, 1997.

2. El diálogo con el mundo. Taylor

Taylor emprende la crítica al pensamiento de la modernidad. En este sentido define la autoconcepción que de sí mismo tiene el ser humano en la modernidad como «una imagen del sujeto como idealmente desvinculado, esto es, como libre y racional hasta el punto de distinguirse totalmente de los mundos natural y social, de modo que su identidad ya no puede ser definida en términos de lo que, fuera de sí mismo, descansa en esos mundos». Entiendo que la capacidad de valorar es fundamental en el tratamiento cartesiano del control de las propias pasiones. Para Descartes, al acontecer una emoción tendré que valorarla a través de su inclusión en ese diálogo racional que yo mantengo con los contenidos de mi mente para permitirle así justamente la repercusión concreta y exacta que esa emoción debe racionalmente tener sobre el yo controlador que soy.

La interpretación que hacemos de lo que se nos presenta, ese modo de comprender y ver intencionalmente el mundo que nos rodea, ese vaivén dialógico entre el yo y el mundo, que nos acompaña a nosotros y nuestro entorno en un ritmo común⁸, podríamos definirlo como originalidad. Y cabría delimitar la irrepetibilidad como una interpretación llevada a cabo por uno mismo de lo que significa para él estar en un tiempo preciso en un espacio determinado. Pero, lo que sostiene esta autointerpretación del Hombre en términos de original e irrepetible es justamente la cultura moderna. Más: los modos de autointerpretamos son la cultura.

Las emociones son un claro ejemplo de la originalidad de los hombres. Al menos algunas emociones implican estar adscritas a lo que nos importa o nos es relevante. Podríamos decir que las emociones son relativas a un objeto (aun faltando éste)⁹ y que éstos son los que nos provocan alegría, valentía, simpatía, vergüenza. Con todo, esta afirmación podría llevar a equívoco, precisamente por haber fijado un objeto y haber pensado la relación entre emoción y objeto en términos de provocación, o de estímulo-respuesta. Pero, frente a esa lectura de la relación entre objeto y emoción, resulta claro que en situaciones como la vergüenza o la ansiedad no existe objeto alguno que pudiésemos caracterizar como vergonzoso sin acudir a una determinada interpretación, que es justamente la que hace que algo pueda resultar vergonzoso. Por tanto parece más acertado decirlo de un modo hermenéutico, decir que lo que define lógica y necesariamente a la alegría, valentía, etc., como alegría o valentía es nuestra propia interpretación de la situación. Esto es, precisamente porque ciertas cosas nos son relevantes de determinada manera o nos importan de un modo preciso, nos emocionamos de una forma concreta. Algo nos importa o nos es relevante fruto de una vida vivida. Experimentar una emoción como las descritas o nombradas es ser consciente de que esta situación es vergonzosa, penosa, alegre, inquietante. Y ser consciente de algo como vergonzoso o penoso es justo sentirse afectado. Captar algo como vergonzoso es el modo preciso en que una situación nos afecta, en que nos importa; es ser consciente de que no nos es indiferente porque nos es relevante, repito, porque nos importa.

⁸ Ch. Taylor, «The Dialogical Self» en F. Goodman y W. Fisher (eds), *Rethinking Knowledge*, State University of New York Press, Albany, Nueva York, 1995, pp 57-79.

⁹ Cfr. Ch. Taylor, «Self-Interpreting Animals» en *Philosophical Papers*. Vol. 1: *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 48.

Al llegar a este punto compensa recoger el término técnico usado por Taylor que parece ser el vehículo de su tratamiento de las emociones: el concepto «*import*», que podría definirse como la interpretación que yo hago de unas emociones concretas (que es lo que las constituye como tales) tanto por estar viviendo en una cultura precisa que me proporciona unas claves de interpretación como por haber tenido unas muy determinadas experiencias biográficas. Son esas claves y esas experiencias las que hacen que un objeto me importe o me emocione, las que hacen que me resulte importante o emocionante, es decir, que adquiera las propiedades que lo convierten en objeto de mi emoción. Sólo desde unos ejes de interpretación y a la luz de unas experiencias puede algo ser vergonzoso.

Para Taylor, el único modo de precisar y describir cuál es el *import* (lo importante, lo relevante) concreto de una emoción determinada es acudir a esa misma emoción. De manera que, por ejemplo, sólo cabe fijar el *import* de la vergüenza acudiendo a palabras como «vergonzoso». No puedo definir lo vergonzoso sin introducir en la definición la idea de vergüenza como tampoco puedo definir la vergüenza sin acudir a la idea de vergonzoso. Claro que cabría una aparente forma de romper este modo de definir a través de un círculo hermenéutico acudiendo a términos como «embarazoso», afirmando por ejemplo que «vergüenza» es lo que se siente cuando una situación resulta embarazosa. Pero esta forma de quebrar el círculo resulta ficticia porque al final «embarazoso» sólo significa «vergonzoso». No hay ninguna manera de describir la situación en la que alguien se siente avergonzado que no termine por incluir el adjetivo «vergonzoso» o similares.

Esta forma de tratar el *import* (lo relevante, lo que nos importa) ha dejado ver que lo que nos es relevante o nos importa está sujeto o está referido a cada uno de los sujetos en su singularidad biográfica y contextual. Las emociones no pueden no ser originales porque ni las vivencias de un sujeto ni su contexto son definibles al margen del sujeto: no hay vivencias (al menos en cuanto al cómo, dejando ahora de lado el problema del qué de la vivencia) ni contextos que no sean vivencias y contextos de un quién. Así los hombres somos mundo en tanto que nos sentimos en él y sentimos el mundo en nosotros¹⁰.

Captar algo como importante es justamente una forma de valorarlo. Al hablar de las valoraciones, Taylor diferencia cualitativamente, contra la postura cartesiana, entre valoraciones fuertes y débiles. «Las fuertes valoraciones pueden ser llamadas profundas, porque lo que hace que pesen no es sólo la consumación de deseos sino también la clase de vida que quiero llevar y qué calidad de agente quiero ser. Esto está íntimamente conectado con la noción de identidad. [...] ¿Qué es mi identidad? No puede ser

¹⁰ Digamos que los patrones de conducta sentimental o emocional (las situaciones que entendemos como más emocionantes), que tenemos en más alta estima son los que consideramos más *humanos*. Lo que vuelve a ser una interpretación. Así aparece la moral, o allí es donde se encuentra lo que entendemos por «moral». Los sentimientos están constituidos por las articulaciones que aceptamos o comprendemos de o en ellos. Es imposible hacer definiciones privadas de lo que es emocionante para nosotros mismos, pues estas emociones son fruto tanto de una vida vivida en un contexto intersubjetivo como de unos sistemas simbólicos de interpretación, que es lo que solemos llamar «cultura». Y estas articulaciones que pensamos como interpretaciones requieren lenguaje. Las emociones más específicamente humanas, las que sólo los hombres y no el resto de los animales experimentan, son aquellas de las que el lenguaje es constitutivo. Un perro puede sentir miedo genuino, lo que no puede experimentar la angustia ante el vacío de la existencia al *contársela*. El lenguaje hablado es en último término la condensación de ese animal simbólico que somos. Cfr. Ch. Taylor, «Self-Interpreting Animals» en *Philosophical Papers*. Vol. 1: *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 59ss.

respondido con una lista de propiedades de otra gama o tipo, acerca de mi descripción física, procedencia, aspectos de fondo, capacidades, etc. Todas estas figuran en mi identidad, pero sólo como asumidas en un cierto modo»¹¹.

Un ejemplo puede aclarar la distinción entre fuertes y débiles valoraciones. Me puede gustar un arroz de vegetales o un filete poco hecho. Tanto una apetencia como otra suponen una valoración débil. La valoración débil no está fundamentada en ningún juicio de valor moral, sino en una pura preferencia de una cosa sobre otra. Es una apetencia que define mis gustos y que me define a mí mismo sólo de modo débil, sin «profundidad». Con lo que no se quiere decir que las valoraciones débiles tengan por qué ser todas equiparables entre sí o «diferenciables sólo cuantitativamente». Porque, por débiles que sean unas valoraciones, son valoraciones. Pero lo que las distingue de las valoraciones fuertes es que no están «basadas fundamentalmente en la autoconsideración ética», es decir, que no afectan ni inciden en la propia autointerpretación.

Pensemos ahora que el antes mencionado comensal se define a sí mismo como perteneciente a una de las innumerables religiones, sectas o formas de entender el mundo que desapruaban contundentemente la matanza de animales. En ese momento, valorar qué opción tomar, arroz con vegetales o un filete poco hecho, no pertenecería ya a una pura decisión asignificativa con respecto a la propia identidad. Se incluirá entre esas valoraciones significativas —diferenciables cualitativamente de las anteriores— en las que indudablemente me juego el tipo ante mí mismo. Tomar filete en este caso concreto podría romper mi propia autodefinición como persona. Esa manera de sentir el mundo hace indispensable actuar en determinadas ocasiones con un sentido acerca de las cosas de orden cualitativamente distinto al resto de las ocasiones. No representa tan solo una preferencia por A o por B sino toda una autodefinición de identidad. Así, como fruto de una manera de sentir en el mundo, como resultado de una valoración de la vida animal que subraya su carácter sensitivo, resulta particularmente claro que lo que ahora se come a su vez sentía y degustaba, casi como si uno sintiera *su* sensación, como si la propia sensación gustativa recapitulara la historia del objeto degustado. Ahora, el objeto (el filete o el arroz) ha pasado a ser degustado no sólo por mis papilas gustativas sino más bien por la integridad de mí, de mi experiencia y de mi modo de ver el mundo. La historia del objeto a degustar ha entrado a formar parte de mi propio gusto y ha dejado de ser un mero objeto: yo siento lo que siente el objeto, yo siento la muerte del animal. En este caso, esas repercusiones están siendo valoradas fuertemente mientras que antes sólo lo eran débilmente. Ahora no está en juego la mayor o menor cantidad de satisfacción que el filete o el arroz con verduras pueden proporcionarme sino yo mismo, el modo en que me autointerpreto, la manera en que comprendo mis relaciones con el mundo.

La posible polémica con la postura utilitarista cartesiana, donde todo puede definirse exclusivamente en términos de satisfacción, está ganada de antemano porque lo que intenta Taylor con esta diferenciación cualitativa es hacer un conjunto mayor que el conjunto expuesto por el utilitarismo, y no un conjunto disjunto. Es decir, en algún sentido o en algunas ocasiones sí que nos limitamos aparentemente a hacer una valoración en términos puramente de cantidad de satisfacción y con base en esta

¹¹ Ch. Taylor, «Self-Interpreting Animals», p. 34.

valoración escogemos la más satisfactoria. Pero en ese caso decidimos así porque estamos creyendo que el propio placer es un valor más importante que cualquier otra cosa. Esta valoración del placer ya no es una valoración débil sino una valoración fuerte que afecta al modo en que uno se autointerpreta y se autodefine. La importancia dada al placer adquiere una profundidad que me puede definir, como ocurre en tantas otras valoraciones fuertes. Pero el utilitarismo no llega a explicarse a sí mismo porque, al no distinguir entre valoraciones fuertes y débiles valorándolo todo en términos de placer, el esquema conceptual utilitarista no posibilita que el utilitarismo se comprenda a sí mismo como valoración fuerte. Mientras que resulta claro que decidir actuar con el criterio «el mayor placer para el mayor número» es en sí misma una valoración fuerte y justo por eso se corresponde con una autodefinición moral. Además, al no distinguir entre valoraciones fuertes y débiles y no comprenderse a sí mismo como fuerte valoración, ahoga cualquier otra posible fuerte valoración. Taylor consigue así ensanchar el conjunto en el que se inscribe la valoración utilitarista. De hecho, como veremos, en muchas fuertes valoraciones no basta con que algo sea placentero o incluso deseado para que sea *bueno*.

Es importante hacer notar que, para Taylor, sólo el lenguaje articulado o metalenguaje a través de *contrastes* permite valorar fuertemente. Taylor no está sosteniendo que el lenguaje sea aquello en lo que me baso para llevar a cabo mi valoración, es decir, no está afirmando que el agente se pare, valore lingüísticamente (a través de unidades lógicas dispuestas en su mente), y posteriormente actúe. Sino sólo que para intentar responder a la pregunta (lo que quizá sea imposible) «¿Por qué eliges un plato en lugar del otro?» no hay más remedio que utilizar un lenguaje que contenga contrastes significativos. Por tanto lo que se quiere decir con «contrastes» es que sólo resulta posible definirse por un gusto cualquiera resaltando un gusto frente a otro, y no tratando de decidir sobre un gusto en sí mismo a través de unas razones eternamente objetivas al modo cartesiano.

Precisamente, las únicas razones a las que cabe acudir son las referidas al sujeto, a los contrastes vividos en la vida vivida. Sólo por eso mi gusto se dirige a unos objetos frente a otros. De manera que la comprensión del propio gusto, de las propias preferencias o incluso de lo que Castaneda ha llamado «predilecciones íntimas»¹² requiere toda una historia que sólo puede contarse a través de contrastes. Volviendo al ejemplo del vegetariano. Seguramente, el vegetariano no puede construir a partir de unas razones eternamente objetivas una demostración de por qué es mejor no matar animales que matarlos. Quizá sólo tiene un «*feeling*» de sí mismo y del mundo, de su pertenencia al mundo. Quizá la fuerte valoración que no le permite matar animales es una forma de sentirse en el mundo, de sentir la pertenencia de uno mismo al mundo, de vivir la unión con todos los demás seres de este mundo. Y quizá el vegetariano se siente sintiéndose en el animal. Pero si tuviese siquiera que comenzar a intentar hacer comprensible el porqué de su manera de sentir el mundo tendría que hacerlo usando un lenguaje articulado de contrastes significativos porque su valoración implica un contraste entre los valores diversos inherentes a los diferentes tipos de conducta.

Expresar o intentar contar las propias emociones lingüísticamente es precisamente lo que permite comprender/vivir la propia vida de la manera en la que se comprende/vive,

¹² Cfr. C. Castaneda, *Relatos de Poder*, FCE, México, 1996.

es lo que hace articular las emociones cómo se articulan, es decir, lo que las organiza secuencialmente de manera que resulten comprensibles. Esta comprensión narrativa de la propia afectividad no define un sentimiento al margen del espacio y el tiempo, más allá de la cultura, porque esa narración es algo que siempre se hace dentro de un contexto cultural, aquel o aquellos en el que o en los que se ha vivido durante el tiempo en el que se ha vivido, y que se hace utilizando los arquetipos que esa o esas culturas ofrecen. Por vivir la cultura cómo la vivimos, sentimos emocionalmente cómo sentimos: o, lo que es lo mismo, cabría definir la cultura como aquello por lo que sentimos afectivamente lo que sentimos, aquello que determina el cómo y el qué de nuestra afectividad. Aunque también cabría la definición inversa: cómo sentimos y qué sentimos define nuestra cultura¹³.

Somos agentes inmediata y regularmente en el mundo. Hacer una separación radical, como propone Descartes, entre, por una parte, nuestras ideas acerca del mundo exterior (que constituyen los estados mentales del sujeto) y, por otra, el mundo exterior, altera el sentido de nuestra relación con el mundo y termina por disolver el yo. En primer lugar, porque ya no hay una relación genuina entre el yo y el mundo, sino que esa relación queda convertida en una relación entre el yo y sus estados mentales que están contingentemente causados por el mundo. En segundo lugar, nos diluye porque dada esta separación el yo pasa solamente a ser quien percibe y regula los estados mentales. Así la suerte del yo y del mundo convergen porque si el primero deja de tener contenido al ser exclusivamente un punto de vista regulador de los estados mentales, el segundo queda reducido a ser su causa. Dada esta separación entre el yo y el mundo cabría decir que, puesto que la conexión es contingente, podríamos sentir que jugamos al fútbol sin pelota y sin compañeros o hacer el amor sin amada o amado, que podríamos sentir lo que sentimos sin mundo alguno. No habría más que localizar los estados mentales correspondientes a «amor» o a «jugar al fútbol» y ponerlos en marcha.

3. Conclusión

Creo que esto no es más que un ideal imposible. No tengo la sensación de amar a mi amada; sino que la amo: es ella la que me afecta, me absorbe o incluso atropella sin yo preverlo. Quien sobre todo, tiene *esos* ojos y *esos* gestos. Cuando el amado o la amada se presentan, no dan pie a plantearse cuáles son las causas primigenias del amor, ni mucho menos a intentar su control. De otro modo, cuando pateo la pelota centrando o pasando ocurre algo parecido, la pelota en concreto es crucial, redonda, blanca con hexágonos

¹³ Recordando el ejemplo anterior: el comensal que no comparte la fuerte valoración del vegetariano de ningún modo puede sentir el mundo en el modo en el que lo siente el vegetariano. De hecho, éste no puede entender qué está haciendo el vegetariano o cómo le importa la matanza de animales a no ser que compare sus fuertes valoraciones con las propias, mejor dicho, que sea capaz de reconocerlas como aquello que el vegetariano está valorando fuertemente. Y posiblemente al reparar en lo que son las fuertes valoraciones del vegetariano alcance a captar lo que son sus propias fuertes valoraciones, por ejemplo no ver películas que ya han empezado, no violar ancianas, no hacer trampa o asistir inexorablemente a la salida del sol cada día. Sólo así podría describirse la manera en la que nos reconocemos mutuamente: captando qué es relevante para el otro.

El reconocimiento no es una cortesía que nos concedamos unos a otros sino una necesidad que nos debemos a nosotros mismos como seres humanos. (Ch. Taylor, *The Politics of Recognition* en *Multiculturalism*, Princeton University Press, New Jersey, 1994, p 26).

negros, blandita, etc. En ambos casos, manda el objeto y el yo es pasivo¹⁴. Al llamarnos «individuos», este tratamiento moderno de la persona está cuestionando que haya una real afectación en el sujeto por parte del otro y del mundo. Entendiendo que los individuos son individuales y que su estar en el mundo tan sólo se refiere a sus propios estados subjetivos de conciencia en la medida en que están contingentemente causados por éste. ¿Dónde queda la afectividad de los «modernos»? ¿En puro y duro control de lo que experimentamos a través de nuestro sistema periférico?

Entiendo que Descartes sólo valora fuertemente la autonomía del sujeto que ha de conducir al placer. Al definimos al margen y desvinculados del mundo, Descartes hace que reduzcamos nuestra *vida real* sólo y exclusivamente a nuestra propia individualidad, a nuestro diálogo interno con la mente. De esta forma se casa con una moral objetiva, universal y cierta a la que se accede a través de la razón metódica, dialogando con la mente y prescindiendo del cuerpo y del mundo. ¿En qué se basa Descartes para afirmar que hay algo así como una teoría moral a la que podemos acceder fruto de un buen uso de la razón? ¿Quién o qué dictamina cómo debo hegemonizar como debo hegemonizar sobre mis propias pasiones obviando quién sea yo? Antes se ha defendido que la interpretación de la propia afectividad mediante un sistema o arquetipo simbólico proporcionado por la cultura me permite reaccionar comprensiblemente cuando una emoción aflora; pero ¿qué me obliga a dirigir mi comprensión hacia un control determinado de esa emoción? ¿Un orden moral racional rígido, objetivo, impermeable al correr de los tiempos, a la variación de las culturas y de las personas al que debemos aspirar? ¿Dios lo puso ahí? ¿O es que nuestra propia naturaleza se define así, con una moral inamovible a la que accedemos fruto del buen uso de nuestras unidades lógicas dispuestas en nuestro cerebro?

Descartes no debería situar una determinada *fuerte valoración* estática fuera del espacio y el tiempo fijándola eternamente en un cosmos platónico que resulta accesible únicamente por un uso determinado de la razón. Todo en los hombres no es sólo situable en el espacio y el tiempo, es también efímero y cambiante. Cómo valorar no sólo cambia de cultura en cultura, sino también dentro de la propia cultura a través del correr de los tiempos, de una persona a otra, o incluso en uno mismo a lo largo de su propia vida. Hoy pienso que unas acciones están bien cuando hace unos años pensaba que rompían mi identidad personal, y mañana quizá ni siquiera sepa si están bien o mal. Como la propia comprensión de uno mismo crece al ir topándonos con las vivencias que han tenido lugar en el camino recorrido —más si se tienen en cuenta esas experiencias de desengaño que son las que más nos definen— nuestras fuertes valoraciones no pertenecen a ningún sistema o conjunto cerrado. Son las continuas nuevas autocomprensiones las que definen

¹⁴ Como expresaba C. S. Lewis en *La abolición del hombre*, «Esto es sublime» no quiere decir: «Tengo sentimientos sublimes». En el segundo caso, (en el que en realidad debería haberse dicho «tengo sentimientos de admiración», que suele sustituirse ingenuamente por «tengo sentimientos sublimes») lo que pierde valor o sentido es el objeto que captamos como sublime. Es decir, el objeto: cielo, montañas, etc, serían lo de menos, cobrando sentido y valor únicamente «mis sentimientos» acerca de los objetos, lo que yo siento estando en frente de ellos. Cfr. C. S. Lewis, *Hombres sin corazón en La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid, 1990, p. 9.

nuestra abierta originalidad como persona; reorganizando así, continuamente, nuestras fuertes valoraciones, haciéndolas unas veces fácilmente articulables y otras no tanto.

Javier Atencia
Department of Philosophy
University of Glasgow
Glasgow G128QQ
Scotland. U.K.