

RACIONALIDAD Y AUTODETERMINACIÓN*

ÁNGELA URIBE BOTERO
UNIVERSIDAD DEL ROSARIO

Resumen:

El propósito de este artículo es hacer una reflexión en torno a un sentido de racionalidad que fortalece algunas de las críticas al hedonismo y a la teoría causal de la decisión. Para cumplir dicho propósito recurro a la expresión "utilidad simbólica", tal como fue empleada por Robert Nozick. La explicación por parte de Nozick de esta expresión deja abierta la pregunta acerca de cómo saber que una acción se puede caracterizar en términos de utilidad simbólica. Para tratar de responder a esta pregunta escojo el análisis que hace Ernst Tugendhat de los conceptos "autoconciencia" y "autodeterminación". A partir de dicho análisis, trato de mostrar en qué medida, si las acciones son una expresión de lo que uno es, ello es así porque actuar implica conocerse a sí mismo detrás de lo cual se reafirma la dimensión moral de la autodeterminación.

Palabras claves: Nozick; Tugendhat; racionalidad; autodeterminación

Abstract: *Rationality and Self-determination.*

In this article I will show that some of the main arguments against hedonism and casual decision theory have been developed on the basis of a peculiar sense of rationality. To reach this aim, I will take into account Robert Nozick's "symbolic utility". However, Nozick's explanation of this expression leaves an open question about how do we know that an action can be characterized in terms of symbolic utility. In order to answer this question I will use Ernst Tugendhat's analysis of the concepts "self-knowledge" and "self-determination". Then, I will try to show to what extent the fact that actions are an expression of what we are, is implied by an attitude of self-knowledge, behind which the moral dimension of self-determination can be stressed.

Key words: Nozick; Tugendhat; rationality; self-determination.

El propósito de este artículo es hacer una reflexión en torno a un sentido de racionalidad que fortalece algunas de las críticas al hedonismo y a la teoría causal de la decisión. Para cumplir con este propósito recurro al término "utilidad simbólica", empleado por Robert Nozick en su libro *The Nature of Rationality*. En el sentido de Nozick, la utilidad simbólica de una acción se mide por la capacidad que ella tiene de convertirse en una expresión de lo que se es como persona. Sin embargo, la explicación por parte de Nozick de la utilidad simbólica no alcanza a dar cuenta de la manera como sabemos qué es lo que somos. Con ello queda aún abierta la pregunta que busca determinar cómo una acción es, en efecto, la expresión de lo que se es y por lo tanto queda abierta también la pregunta que busca determinar de

* Agradezco a Leticia Naranjo, Isaac Beltrán, William Duica, Ignacio Ávila y al evaluador anónimo de *Ideas y Valores*, por sus valiosos comentarios a versiones anteriores de este trabajo.

qué manera puede una acción caracterizarse en términos de utilidad simbólica. Con el propósito de resolver esta cuestión escojo el análisis que hace Ernst Tugendhat de los términos “autoconciencia” y “auto-determinación”, en su libro *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. En la medida en que estos términos se vayan aclarando, trataré de mostrar que si nuestras acciones son una expresión de lo que somos, ello es así, no porque de antemano sepamos lo que somos y entonces nuestras acciones sean racionales mientras reflejen satisfactoriamente aquello que somos, sino porque aquello que somos se resuelve precisamente en nuestras acciones, y por lo tanto, que siempre podemos seguir preguntando por el tipo de personas que queremos ser. Es decir, la racionalidad práctica no consiste tanto en acertar efectivamente en decisiones y en acciones que reflejen lo que somos, sino en asumir una actitud reflexiva en relación con aquello que queremos ser como personas. Este preguntarse por el tipo de persona que se quiere ser implica conocerse a sí mismo, lo cual, a su vez, obliga, no sólo a uno, sino a muchos momentos en los que es preciso admitir la propia ignorancia. Conocerse a sí mismo supone, pues, toda una vida para seguir preguntando. Quien admite la posibilidad de seguir preguntando puede saber mejor que quien no lo hace, cómo es que las propias acciones y las propias decisiones llegan a convertirse en una expresión simbólica de lo que se quiere ser. Por lo tanto, que el mejor resultado de una acción no es aquél al cual corresponde un número de utilidad externa mayor, sino, precisamente, aquél a través del cual se reafirma la capacidad de decidir autónomamente.

1. El jugador ideal

En su artículo “Racionalidad en la teoría causal de la decisión y en la ética”, Hilary Putnam se propone cuestionar la creencia según la cual los estándares de racionalidad instrumental no son problemáticos en el mismo sentido en que lo son los estándares de racionalidad ética. Según Putnam, el ejercicio de la racionalidad para los imperativos hipotéticos (instrumentales) resulta tan difícil de explicar como es difícil de explicar el ejercicio de la racionalidad propio de los imperativos categóricos (Putnam 1988: 46). Por su parte, Robert Nozick, ante lo que considero sería una sospecha compartida con Putnam sobre la dificultad de justificar racionalmente los imperativos hipotéticos, propone que una adecuada teoría de la decisión racional no se agota en una teoría causal de la decisión (Nozick 1993: 134-7).

En términos generales, la teoría causal de la decisión es el conjunto de esfuerzos realizados desde diversas disciplinas para establecer los criterios de racionalidad que deberían ser tenidos en cuenta por los individuos o grupos de individuos en el momento de tomar decisio-

nes. Lo primero que habría que saber acerca de las decisiones y de las acciones humanas es que éstas, si han de ser racionales, tienen que estar de una u otra forma relacionadas con determinados fines. La relación entre una acción y un fin es causal si ejecutar la acción conduce de manera eficiente a la realización de un determinado fin deseado, según un orden de preferencias en las que está en juego cierta cantidad de placer. La percepción que un agente tiene sobre los bienes que quiere alcanzar depende de la relación temporal entre la situación actual del agente la posibilidad de disfrutar de esos bienes. Con base en estas consideraciones el agente procede a asignar una mayor utilidad a bienes que representen una satisfacción más segura en el futuro, que a bienes que a los que podría llamarse "incierto". Así, dadas unas escalas de preferencia para saber qué tan racional resulta ser una acción, sólo es preciso considerar la probabilidad que ella ofrece de maximizar la utilidad esperada. Lo anterior quiere decir que obstaculizar la posibilidad de maximizar la utilidad esperada tiene como consecuencia que se actúa de manera irracional. Las implicaciones del concepto de racionalidad, tal como es entendido por la teoría causal de la decisión, hacen pensar que una manera de obstaculizar la posibilidad de maximizar la utilidad es cambiando las propias metas, las preferencias o los fines deseados. El que alguien prefiera hoy algo distinto a lo que prefirió ayer lo convierte, según la teoría causal de la decisión, en una persona inconsistente e irracional. Sin embargo, los fines deseados, las preferencias y las metas cambian con el tiempo y, como dice A. Sen: "el paso del tiempo dificulta la distinción entre las inconsistencias y el cambio de los gustos" (Sen 1986: 181).

Ahora bien, ¿cómo justificar racionalmente que se deba preferir precisamente aquello que ofrece mayores probabilidades de maximizar la utilidad? Preguntas como ésta evidencian el alcance de la teoría causal de la decisión para dar cuenta de lo que Charles Taylor llamaba "valoraciones fuertes". El objeto de las valoraciones fuertes no se entiende, según Taylor, en términos de las posibilidades de obtener lo que deseamos, sino precisamente en términos de una norma que define lo que deberíamos desear y preferir; esto es, en términos de la posibilidad de evaluar los propios deseos y las propias preferencias, contando con criterios externos a esos deseos y a esas preferencias (cf. Taylor 1989: 51).

Las dificultades que tiene la teoría causal de la decisión para concebir criterios externos a los deseos y a las preferencias, a la hora de proponer parámetros de racionalidad, remiten, según Putnam, a la "dudosa psicología en la cual se basaba la teoría utilitarista clásica" (Putnam 1998: 47). Según dicha psicología hay un vínculo incuestionable entre el hecho de optar por una alternativa de acción y un producto que se mide en términos de cantidades de bienestar, o si se quiere, de utilidad; de cualquier forma, en términos de las cantidades del placer esperado. Es

a partir de esta psicología de donde se concibe una figura central en la teoría de la elección causal: el jugador racional ideal.¹ Si se acepta (como propongo que se haga) la tesis de que la figura del jugador racional ideal deriva de la psicología de la elección adoptada por el utilitarismo clásico, podría admitirse que un rasgo definitorio de esta figura es su hedonismo.²

Antes de optar por una entre dos alternativas de acción, lo primero que un jugador hedonista sabe es que la única manera de equilibrar racionalmente su acciones es presuponiendo la existencia de un fin dominante. El único candidato a fin dominante parece ser el placer. El placer se define como una especie de atributo que comparten aquellas emociones de las cuales se espera que se prolonguen en el tiempo (Rawls 1997: 502). Si, sobre esta base, el hedonista consigue homogeneizar todo lo que desea en términos de placer, también podrá otorgar al placer una medida específica y, por lo tanto, podrá ordenar en términos de preferencias las posibles alternativas de acción. De este modo, en el momento de optar por una de dos alternativas de acción el hedonista habrá de calcular la intensidad y la duración de las emociones que resultan de las distintas alternativas (Rawls 1997: 502). El hedonista procede, así, sobre la base de un método que sólo es funcional si se defiende la tesis de que el placer es medible. Quien sostenga que el placer es medible, y por lo tanto que existe un parámetro para determinar cantidades de placer, no puede estar más que dispuesto a aceptar que los placeres y las emociones pueden ser comparables entre sí, sobre la base de cierta forma de unidad de placer.

¿Cómo comparar, sin embargo, el placer que produce la compañía de un amigo con aquél que produce, por ejemplo, un concierto? ¿Cómo equilibrar alternativas de placer cuando están en conflicto? (Putnam 1998: 47; Rawls 1997: 503) A estas preguntas el hedonista podría ofrecer la siguiente respuesta: “la única manera racional de atender a supuestas alternativas incomparables de placer y por lo tanto, la única manera de resolver conflictos entre supuestos placeres incomparables es evaluando, en términos de resultados, la cantidad de placer que produce cada una de las alternativas de acción”. Esto implica un cálculo previo del grado de probabilidad de obtener el fin que se desea. Y sin embargo, ¿por qué resulta racional perseguir precisamente este fin deseado y no otro? A esta pregunta el hedonista no podría

¹ Muchas de las características de esta figura coinciden con las características propias de la figura del “*homo oeconomicus*”, de los modelos económicos modernos. Sobre el hombre económico dice Amartya Sen lo siguiente: “El hombre puramente económico es casi un retrasado mental desde el punto de vista social.” (Sen 1986: 203).

² La crítica a la teoría causal de la decisión que desarrollaré en este trabajo se concentrará en la figura del hedonista, como una especie de precursor del jugador ideal racional. (cf. Rawls 1997: 34, 502-3.)

ofrecer la misma respuesta que ofreció a la primera pregunta (Nozick 1993: 134; Rawls 1997: 504). El hedonista no podría responder algo como: "Si usted sigue este curso de acción y no otro, es más probable que obtenga el fin deseado", pues dada esta respuesta siempre podríamos volver a preguntar: "por qué tendría alguien que satisfacer sus deseos y perseguir sus fines de la manera más eficiente?"

A quien sospecha del rigor del hedonismo y de la teoría causal de la decisión como criterios de elección racional e intuye que cuando se pregunta por criterios de elección racional no se está preguntando por resultados y sí precisamente por criterios para preferir determinados resultados, lo que realmente le preocupa es la manera como una persona emite sus juicios de valor sobre posibles alternativas de acción. Ni el hedonismo ni la teoría causal de la decisión parecen tener en cuenta que a la hora de elegir entre dos alternativas, en la mayoría de los casos lo que está en juego no es un producto, o un bien externo, sino una forma de vida (Putnam 1998: 50). Quien elige en favor de una forma de vida y no en favor de un producto, difícilmente cumple con las condiciones impuestas por el hedonismo y por la teoría causal de la decisión. Los electores de la vida ordinaria poco se asemejan a la noción del jugador racional ideal que sabe ordenar sus preferencias en términos de cantidades de placer.

Propongo, a continuación que se piense en la figura de Alcibíades como un elector ordinario que tiene ante sí dos alternativas difícilmente medibles en términos de dimensiones de placer y por lo tanto en términos de productos o de bienes externos.

2. Alcibíades

Después de un silencio prolongado por varios años entre Sócrates y Alcibíades, Sócrates se acerca a su discípulo para confirmar sus dudas acerca de las ambiciones políticas de aquél. Al comienzo del diálogo el maestro asume una actitud irónica frente a Alcibíades que invita al lector a pensar en qué medida considera Sócrates verdaderas cualidades humanas al conjunto de atributos que menciona para referirse a su discípulo. A los ojos de sus admiradores, mas quizás no a los de Sócrates, Alcibíades lleva la vida que cualquier ateniense desearía para sí mismo: es bello físicamente, pertenece a una familia emprendedora, está rodeado de amigos influyentes y cuenta además con la ventaja de tener como tutor a Pericles (Platón: *Alcibíades I*, 104a-b). Sin embargo, Sócrates ve en Alcibíades algo que la admiración de sus seguidores por este conjunto de ventajas parece precisamente ocultar: Sócrates adivina que su discípulo no está satisfecho con esas ventajas y que probablemente tampoco está muy seguro de querer disfrutar de ellas durante toda su vida (*Id.*, 104e). Son otras las ventajas que según

Sócrates espera Alcibíades de la vida y el momento de una decisión parece haber llegado. Junto con el momento de la decisión también parece haber llegado la ocasión para que Sócrates se muestre ante Alcibíades como el mejor de sus amigos. El discípulo está ante la decisión de seguir llevando la vida cómoda y pasiva que llevaba o convertirse en una figura pública en Atenas. Si la alternativa de cultivar una vida pública está clara para Alcibíades, entonces éste debería saber también qué es aquello que es propio de tal actividad, es decir, qué es lo que un personaje público hace y por qué lo hace. La preocupación de Sócrates, evidente al comienzo del diálogo, es que quien aspira, como Alcibíades, a ser conductor de los hombres ha de estar familiarizado con algunos conceptos, como “lo mejor”, “lo más conveniente”, “lo útil”, “lo justo” y “lo bueno”. Más adelante en el diálogo, Sócrates consigue que Alcibíades se contradiga sobre estos temas, de manera que termina por hacerle ver a su discípulo que no sabía de lo que hablaba, aun cuando así lo creyera (*Id.*, 108e-118a). Para convertirse en un buen conductor de los hombres es preciso también mostrarse mejor que otros en los asuntos que tienen que ver con la vida pública. Alcibíades no sólo no está familiarizado con los temas propios a la vida pública, sino que tampoco sabe, aunque crea saberlo, quiénes son sus rivales ni cuál es su lugar frente a quienes pretende medir su sabiduría política. La evidencia de la ignorancia de Alcibíades con respecto a la naturaleza de la forma de vida que quiere llevar conduce, en el diálogo, a la evidencia de la ignorancia sobre sí mismo. Ningún arte puede asegurar un riguroso saber para dar consejos a los otros, si antes no se sabe quién se es. Pues bien, si Alcibíades se siente llamado a comparecer ante los atenienses para darles consejos prácticos sobre cómo deberían vivir, lo primero que debería hacer es obedecer a la máxima de Delfos: “conócete a ti mismo” (*Id.*, 124a).

El resultado de la indagación de la naturaleza humana que tiene lugar en el diálogo no es el tema de interés de este trabajo. Lo que quisiera resaltar del diálogo es que el camino a la sabiduría que permite dar consejos a los hombres es apenas una especie de “pseudosaber” si no es clara la necesidad de adquirir un conocimiento sobre lo que se es como persona y, por lo tanto, del lugar en el que se está en relación con los otros. Si la decisión de Alcibíades tuviese lugar necesariamente en los términos en los que él la entiende, cualquiera podría, de hecho, tomar esta decisión por él. Es decir, de ninguna manera se trataría de *su* decisión, sino que sería algo así como continuar cumpliendo con las expectativas que tanto sus admiradores como sus amigos y su tutor tienen de él. En la medida en que el diálogo entre Sócrates y Alcibíades avanza, la sospecha de la actitud irónica por parte de Sócrates se confirma para hacernos ver que el discípulo ha otorgado a su vida un valor que poco se relaciona con el hecho de él tiene un genuino control sobre sí mismo y sobre lo que quiere. Ser bello físicamente,

estar bien rodeado y ser poderoso son un conjunto de ventajas externas en favor de las cuales Alcibíades poco o nada ha hecho. Se podría decir que no son más que parte de la fortuna con la que los dioses favorecieron a Alcibíades y que sólo constituyen un motivo para asumir una actitud arrogante. De allí que haya llegado el momento en el que el discípulo debe preguntarse cómo ha de relacionarse él tanto con ese conjunto de cualidades, como con sus deseos y proyectos de vida.

Una de las constantes en los diálogos de Platón es la invitación a encontrar en la vida de Sócrates un ejemplo paradigmático del hecho de que para dar sentido a la vida es preciso seguir preguntando por la sabiduría moral. Alcibíades, en este sentido, es para el maestro una entre otras de las muchas ocasiones gracias a las cuales pudo cumplir con la orden divina de examinarse a sí mismo y a los demás (Platón: *Apología de Sócrates*, 29e). Como bien se sabe, tanto por la *Apología*, como por el *Critón*, la obligación de indagar y de indagarse a sí mismo implicaba tomar una decisión definitiva: seguir indagando, aun a costa de la propia vida, o salvar su vida, a costa de perder la mejor de las razones que puede un hombre tener para seguir viviendo: seguir indagando (*Id.*, 38a). Independientemente de que el examen de sí mismo y de los demás conduzca en Sócrates a algo como la naturaleza espiritual del hombre, independientemente también de los recursos de los cuales se vale Platón para definir al alma, lo interesante del *Alcibíades* para los propósitos de este trabajo, es que ese conocimiento de la propia alma tiene una dimensión práctica, sin la cual no es posible entender el sentido de la máxima de Delfos. Conocerse a sí mismo implica, en esa medida, tomar constantemente distancia en relación con los propios deseos, con las propias necesidades y con los atributos personales. Implica también darse la posibilidad de ser uno mismo quien decide. Esto es, evitar que en el curso de las elecciones en las cuales está en juego una forma de vida, la alternativa de una forma de vida distinta nos resulte indiferente. A partir de lo que se dijo arriba sobre el hedonismo y sobre la teoría de la elección racional, junto con lo que se ha dicho aquí sobre Alcibíades, se podría concluir que si éste no asume una actitud reflexiva en relación con lo que quiere ser, si la decisión que está a punto de tomar no es propia, entonces, las diferentes alternativas han de resultarle indiferentes. En la medida en que la decisión no sea suya, Alcibíades podría perfectamente cambiar ser famoso en Atenas por más riquezas o por más belleza física. Ello implica que en la decisión no estaría en juego otra cosa que el deseo de Alcibíades de satisfacer las expectativas de los demás, como parece ser el caso.

En las siguientes dos secciones intentaré aclarar la relación entre conocerse a sí mismo y actuar. Ello mostrará de qué modo muchas de nuestras decisiones llegan a convertirse, no tanto en un medio para

obtener bienes útiles externos o en la expresión de lo que ya se es, como en la expresión de una intención de preguntarse acerca del tipo de persona que se quiere ser.

3. Utilidad simbólica

El éxito de la teoría causal de la decisión reside en que aparentemente es capaz de ofrecer las condiciones que debe satisfacer cualquier decisión racional. Es decir, la teoría causal de la decisión parece proporcionar las mejores herramientas para alcanzar de la manera más eficiente los fines que queremos alcanzar. Para esta teoría, entonces, una decisión es racional si, en primer lugar, se sabe qué es lo que se quiere; en segundo lugar, si los medios que se relacionan con lo que se quiere se pueden poner en términos de probabilidades; en tercer lugar, si se decide en favor de la alternativa a la cual se ha asignado un número mayor en la escala de utilidad. Lo que según Nozick, no parece tener en cuenta la teoría causal de la decisión es que aún cuando ofrece herramientas para que las personas obtengan de la manera más eficiente lo que desean, no ofrece claridad alguna sobre por qué es que se desea lo que se desea, esto es, ¿por qué satisfacer precisamente ciertos deseos y no otros? (Nozick 1993: 135). Tanto Nozick como Putnam y Rawls pensarían que el límite del hedonismo y de la teoría causal de la decisión está en que no ofrecen ninguna razón por la cual preguntas como éstas no son consideradas explícitamente para definir los términos en los cuales debe tener lugar un riguroso ejercicio de la racionalidad práctica. A lo anterior habría que añadir que la consideración de preguntas como éstas, como parte del ámbito de investigación acerca de la racionalidad práctica, abre la posibilidad de reconocer, por una parte, que con frecuencia los bienes por los que se decide no son externos y por otra, que lo racional no se agota en la destreza para disponer de los medios más efectivos y ponerlos al servicio de fines deseados. Si, en términos generales, la racionalidad práctica ha de habilitarnos para controlar y para orientar nuestras decisiones, entonces, tener claro por qué se desea lo que se desea es parte también de ser racional. La racionalidad práctica debería también implicar un saber acerca del lugar en el que se está en relación con las propias inclinaciones y con los propios deseos y, en términos generales debería incluir también preguntas como “¿quién soy yo en todo esto que quiero y hago?”

La propuesta de Nozick consiste en reformular la teoría de la decisión, de manera que en ella se incluya lo que él llama “el significado simbólico de las acciones” (Nozick 1993: xiv). Para los propósitos de este trabajo, sólo me limitaré a aclarar la expresión “utilidad simbólica”, empleada por Nozick. Considero que ello debe bastar al propósito de ofrecer las razones por las cuales la teoría causal de la decisión

no es suficiente para dar cuenta de los criterios de racionalidad aplicables a las acciones y a las decisiones humanas. Por lo tanto, no me extenderé en describir las variables formales y técnicas incluidas en la propuesta de Nozick.

En el sentido propuesto por Nozick, una acción no sólo se relaciona positivamente con un fin en la medida en que ella sea la manera más eficiente para producir un efecto esperado, sino en la medida en que ella sea la expresión de una actitud, de una creencia o de algo que es importante para lo que uno es como persona (*Id.*, 49). Así, la utilidad de una acción se determina no porque ella represente la relación más eficiente con el fin deseado, sino porque ella es una buena expresión de lo que se es. Para entender esta diferencia basta con considerar aquellas situaciones en las que las consecuencias causales de una acción son negativas, mientras que su significado simbólico es positivo y por lo tanto se justifica realizarla. No aceptar un trabajo bien remunerado y bien reputado a cambio de dedicar unos años de su vida al cuidado de sus hijos puede tener para una mujer una utilidad simbólica que justifique no contar con los beneficios en términos económicos y profesionales que traería consigo aceptar el trabajo.

La invitación que hace Sócrates a Alcibíades a que se conozca a sí mismo, precisamente en el momento en el que Alcibíades está cercano a tomar una decisión es, en una medida importante, una invitación a ser racional. Por una parte, es una invitación a que Alcibíades tome distancia de sus propios deseos e inclinaciones, a que se detenga a reflexionar y, en consecuencia, a que asuma una determinada posición frente a la manera como se relaciona él con esas inclinaciones y con esos deseos. Lo anterior debería, al mismo tiempo, aportarle a Alcibíades cierta información acerca del tipo de persona que es. De allí la propuesta de Sócrates de obedecer a la orden delfica. En segundo lugar, y si Alcibíades ha tomado distancia en relación con sus deseos inmediatos de ser una persona de la vida pública porque quiere ser famoso, él tendrá que hacer que cada una de sus acciones sea una expresión positiva de lo que es. Lo que le pide Sócrates a Alcibíades, después de todo, es que antes de considerar las probabilidades de tener éxito en su carrera pública y antes de calcular la utilidad externa que tienen para él esas acciones, se detenga a pensar en el lugar que ocupan sus pretensiones en relación con el hecho de que la decisión es suya y de nadie más y que para saber en qué medida, en efecto, la decisión es suya ha de saber quién es él en todo lo que quiere y hace.

En la siguiente sección intentaré ampliar un aspecto del concepto de racionalidad simbólica propuesto por Nozick, que a mi manera de ver tiene que ser más desarrollado, pues es precisamente este aspecto el que permite aclarar de qué manera, en efecto, es posible obtener un conocimiento acerca de la persona que uno es. Veremos también, con ayuda de Tugendhat, en qué medida el contenido de lo que se ordena

en la máxima de Delfos sólo adquiere sentido si el acto de conocerse a sí mismo presupone una dimensión práctica estrechamente relacionada con una dimensión moral.

4. Autoconciencia y autodeterminación

El trabajo de Tugendhat en su libro *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* se concentra en examinar los fenómenos con los cuales se relacionan los conceptos de “autoconciencia” y “autodeterminación”. Este examen presupone un punto de partida que consiste en hacer ver los obstáculos que impiden comprender la dimensión práctica del auto-conocimiento. Uno de estos obstáculos es el tradicional arraigo de la filosofía al modelo de conocimiento enmarcado en la dicotomía sujeto-objeto. Esta dicotomía presume una distancia entre el sujeto y el objeto, que hace pensar que una cosa es conocer el mundo y otra muy distinta es actuar sobre el mundo. De allí que cuando Sócrates invita a Alcibíades a conocerse a sí mismo lo que parece a primera vista indicarle es que en una suerte de acto aislado de introspección tenga determinada percepción del objeto que él es. Conocerse a sí mismo querría decir, en ese sentido, mirarse uno en su interior, mientras que el mundo externo sigue afuera, intacto. Lo anterior presupondría que para conocerse a sí mismo debería ser preciso recurrir a metáforas como la de un ojo espiritual, aún cuando difícilmente esté claro qué es lo que se ve cuando se mira con ese ojo. Tanto la dicotomía sujeto-objeto, como la metáfora invitan a concebir al “yo” como una suerte de objeto que, no sólo es distinto a mí, sino que de alguna forma misteriosa puede ser percibido por mí. Con el propósito de aclarar los conceptos de “autoconciencia” y “autodeterminación” Tugendhat invita a superar tanto la dicotomía sujeto-objeto, como la metáfora derivada de ella. Para evitar las confusiones que resultan de hacer una apropiación directa de la metáfora, y al mismo tiempo, para superar la dicotomía, Tugendhat se apropia del método de análisis semántico del lenguaje, propuesto por Wittgenstein. El empleo de dicho método supone que cuando se busca aclarar el significado de una palabra lo que se busca no es tanto señalar de alguna forma el objeto al cual la palabra se refiere, sino más bien, mostrar cómo se emplea esa palabra (cf. Tugendhat 1979: 27-39). La adopción por parte de Tugendhat de la propuesta metodológica de Wittgenstein busca fortalecer la creencia según la cual el lenguaje ordinario poco sabe acerca del término “autoconciencia”, entendida como la conciencia que se tiene de un objeto que equivale a “mí”. Conocerse a sí mismo no quiere decir lo mismo que realizar un acto aislado gracias al cual se conoce el objeto que se es. A continuación aclararé en qué medida el privilegio que Tugendhat otorga al lenguaje ordinario sobre el lenguaje filosófico

fortalece la posibilidad de comprender la dimensión práctica de los conceptos “autoconciencia” y “autodeterminación”.

El propósito de ofrecer una aclaración positiva de la dimensión práctica de los conceptos “autoconciencia” y “autodeterminación” implica aceptar que a ninguno de los dos le corresponde un género de explicación independiente. Esto quiere decir que quien dice algo acerca de sí mismo, en la mayoría de los casos, no puede evitar hablar de la manera como hace de sus actos una expresión de lo que es como persona. A través de la aclaración del sentido que propone Tugendhat para los conceptos “autoconciencia” y “autodeterminación” veremos cómo la invitación que hace Sócrates a Alcibiades a obedecer la orden delfica, tiene claras implicaciones prácticas. Son precisamente las implicaciones prácticas del “conócete a ti mismo” lo que Alcibiades no puede dejar de considerar, si el convertirse en alguien que dirige los asuntos de la ciudad no le resulta indiferente en relación con otras alternativas.

Sin embargo, reconocer la dimensión práctica del sentido de “conocerse a sí mismo” no quiere decir negar su dimensión teórica. Esta dimensión teórica y su estrecha relación con la dimensión práctica sólo pueden ser entendidas en la medida en que se acepte que “conocer algo” no se relaciona directamente con el objeto que se supone que se conoce, sino con proposiciones, de las cuales el objeto es un objeto gramatical. Cuando digo algo como “yo me conozco”, lo que quiero decir con ello es que conozco que algo aplicable a mí es el caso, por ejemplo, conozco que soy cobarde, que prefiero los días soleados a los días lluviosos, etc. Decir “yo me conozco” no tiene sentido si a lo que se refiere el conocerse es a una especie de mirada interior que da cuenta del objeto que soy. Ahora bien, en un sentido teórico se puede saber también acerca de sí mismo en la medida en que se reconoce que se está en cierto estado, por ejemplo, “sé que me duele la cabeza”, “sé que tengo frío”. Normalmente los estados como estos son comunicables y otra persona puede saber de ellos, no quizás de la misma manera que yo, pero sí lo suficiente como para que esa persona pueda decir: “ella tiene dolor de cabeza”, “ella tiene frío”. En otras ocasiones, este saber acerca de sí mismo puede ser, no solamente compartido con otro, sino que otro puede tener un conocimiento más directo de ciertos estados de cosas del que yo tengo. Por ejemplo, mi saber sobre el hecho de que nací en Bogotá es, en ese sentido, derivado del saber de quienes vivieron más conscientemente que yo ese hecho.

Para tomar la decisión que está a punto de tomar Alcibiades quizás no sea tan relevante reconocer la posibilidad de aplicar a sí mismo un conjunto de predicados que se pueden decir de otras personas, como por ejemplo, que nació en Atenas, que prefiere los días de sol a los días de lluvia o que se encuentra en tal o tal estado, aún cuando esta información sea parte de lo que él tenga en cuenta al hablar de lo que es.

Para una decisión en la cual lo que está en juego es una forma de vida, lo que resulta relevante, en primer lugar, es en qué medida Alcibiades *hace suyas* las opiniones que tiene sobre los temas con los que va a tener que ver en su vida pública y, por lo tanto, en qué medida la decisión acerca de lo que quiere ser como persona, junto con las acciones que resultan de esa decisión, son propias. Es decir, en qué medida tiene él una conciencia falsa o verdadera de lo que es. En segundo lugar, para las pretensiones políticas de Alcibiades, lo que resulta relevante saber es si cada una de sus acciones delata una actitud reflexiva, es decir, haberse preguntado, qué tipo de persona quiere él ser en relación con los otros. Lo que las personas son, en ese sentido, se concreta en sus acciones y las acciones no son mucho más que una manera de permanecer en una relación de interdependencia con los otros. Es precisamente en esta relación de interdependencia con los otros desde donde se construye la posibilidad de conocerse a sí mismo en un sentido práctico, esto es, de autodeterminarse, de ser hacia sí mismo de tal manera que sea posible tomar distancia, no sólo de los propios deseos, sino también de los roles que se asumen en relación con los deseos y las expectativas de los otros para preguntarse: “¿quién soy yo en todo esto?”, “¿qué es lo que realmente quiero?” (*Id.*, 29-39).

Preguntas como estas pueden ser formuladas de manera que su sentido se entienda como estrechamente relacionado a aquél contenido en preguntas como “¿cómo debo vivir?”, “¿qué tipo de persona quiero ser?” Una vez que se tiene claro que la racionalidad práctica no sólo procede para buscar la satisfacción de determinados deseos, sino también para evaluar esos deseos y esos fines con base en criterios que respondan a la pregunta acerca de quién se quiere ser como persona, entonces se ve en qué medida conocerse a sí mismo sugiere una dimensión moral. El querer ser como persona de una determinada manera y no de otra tiene implicaciones morales, pues las decisiones sobre el curso de la propia vida suelen comprometer no sólo a la propia vida sino también a la vida con los otros y de los otros. El que se reconozca este hecho forma parte de la orden délfica.

De cualquier manera, las preguntas prácticas suponen, por una parte, un espacio para que tanto las decisiones como las acciones que se siguen de ellas sean el resultado de la autodeterminación y, por otra parte, sugieren límites determinados tanto por la situación en la que uno se encuentra, como por el hecho de que haber tomado una decisión conduce a actuar en favor de una y no de varias alternativas. Tomar conciencia de los propios límites y de las propias posibilidades es asumir una actitud reflexiva. Cuando se reflexiona acerca del tipo de persona que se quiere ser entran en juego, además, factores que tienen que ver con la posición que se asume en relación con las propias inclinaciones y con los propios deseos (*Id.*, 219). Reflexionar, en esa medida, significa también hacer un esfuerzo por comprender el

sentido de nuestras decisiones y de nuestras acciones, esto es, un esfuerzo por entender no sólo el lugar que nuestras decisiones y nuestras acciones tienen en términos de límites y de posibilidades en el tiempo, sino el lugar que tienen cuando nos preguntamos lo que queremos con ellas. Retomando a Herbert G. Mead (*Id.*, 40-3), Tugendhat introduce en su texto un sentido para el término "reflexión", el cual está estrechamente relacionado con lo que se ha dicho hasta aquí. Reflexionar, en el sentido de Mead significa "hablar consigo mismo", decirse a sí mismo aquello que uno imagina cuando imagina un diálogo con otro. Reflexionar, es asumir un rol a partir del cual uno se sitúa en un lugar determinado con respecto a los demás. De lo que se trata es de concebir las propias intenciones como partes constitutivas del rol que se quiere cumplir en relación con los demás, pues para poder ser alguien es preciso reconocer un ámbito compartido donde los otros también deciden y también actúan.

He dicho que uno de los grandes problemas del hedonismo y de la teoría causal de la decisión es que aún cuando el objeto de sus preguntas sobre preferencias y elecciones implica una dimensión práctica, toman en consideración sólo aquellas elecciones y decisiones en las que lo que está en juego son bienes externos. Parte de lo que he querido mostrar acá es que los propósitos de obtener cualquier bien externo no son muy claros si previo a ellos no se anticipan preguntas acerca del lugar que ocupan en el propósito de optar por una forma de vida. Quizás a falta de conceder explícitamente un lugar en nuestras decisiones a aquello que no se puede medir en términos de resultados placenteros es que el hedonismo y la teoría causal de la decisión no resultan una herramienta valiosa para el propósito de responder a preguntas en las que lo que está en juego es la dimensión compartida y, por lo tanto, moral de las decisiones individuales.

Bibliografía

- Guthrie, W. K. C. (1988). "Sócrates". En: *Historia de la filosofía griega*, Tomo III. Madrid: Gredos.
- Nozick, R. (1993). *The Nature of Rationality*. New Jersey: Princeton U.P.
- Platón (1981). *Diálogos*, Tomo VII. Madrid: Gredos.
- Putnam, H. (1998). "Racionalidad en la teoría de la decisión y en la ética". En: Olivé, L. (ed.) *Racionalidad: ensayos sobre racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. México: Siglo XXI: 46-57.
- Resnik, M. (1998). *Elecciones: una introducción a la teoría de la decisión*. Barcelona: Gedisa.
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (1986). "Los tontos racionales: una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica". En: Hahn, F. & Hollins, M. (eds.), *Filosofía y teoría económica*. México: Fondo de Cultura Económica: 173-217.
- Taylor, C. (1989). *The Sources of the Self*, Cambridge, Mass.: Harvard U. P.
- (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.