

ARTÍCULOS

Phronesis y mecanismos teleológicos: lo que va de Aristóteles a Nozick*

LETICIA NARANJO GÁLVEZ**

Resumen: El artículo busca responder a la pregunta por la forma de operar que se le puede atribuir a una racionalidad de fines. Para ello, se lleva a cabo el análisis de algunos aportes hallados en Aristóteles y en R. Nozick. En la primera parte, se busca determinar qué criterios y qué condiciones de decisión determinan la deliberación del *phronimos* aristotélico. Igualmente, se busca establecer de qué manera transcurre este proceso de decisión y qué relaciones habría en entre él y una decisión de tipo técnico. En la segunda parte del artículo, se acude a las nociones de «seguir un principio» y de «utilidad simbólica», aportadas por Nozick, buscándose determinar cómo ellas responden a la pregunta por los mecanismos de los que se valdría un agente moral pensado aristotélicamente, esto es, un agente que decide con base en criterios de valor.

Palabras clave: *phronesis*, prudencia, racionalidad, principios, utilidad, decisión.

Abstract: This article tries to offer an answer to the following question: How does a rationality «of ends» operate? In order to answer this question, I will analyze some of the concepts given by Aristotle and R. Nozick. In the first part of the paper, I try to establish the kind of criteria and the conditions involved in the aristotelian *phronimos*'s process of decision making. Afterwards I intent to set up the way in which this process takes place. This will lead us to answer the question concerning on the kind of relations between this process and the technical way of reasoning. In the second part of the article, I use Nozick's concepts of «following a principle» and «symbolic utility», in order to show how they can respond to the question about the mechanisms used by an aristotelian moral agent, that is, an agent which decides on the basis of value criteria.

Key words: *Phronesis*, prudence, rationality, principles, utility, decision.

El presente artículo se inscribe dentro del contexto de una investigación acerca las posibilidades atribuibles a una racionalidad de fines. En un texto anterior¹, indiqué que la pregunta por esta forma de racionalidad apunta a un asunto medular dentro de las críticas contemporáneas a la modernidad y a la forma de racionalidad que ésta, según dichas críticas, ha privilegiado: la racionalidad técnica, instrumental o estratégica. Podría entonces decirse que los intentos de crítica a la hegemonía de esta forma de racionalidad tendrían que hacer plausibles otras racionalidades, entre ellas, la racionalidad

Fecha de recepción: 10 mayo 2002. Fecha de aceptación: 5 diciembre 2002.

* Este trabajo hace parte del proyecto «Decisión y acción en la ética empresarial», cofinanciado por Colciencias y la Universidad del Rosario. Agradezco a Ángela Uribe los valiosos comentarios que le hizo a las versiones previas de este texto.

** Dirección: Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario, Calle 14, N° 6-25, Torre II, piso 6. Bogotá, Colombia.

1 Me refiero a mi artículo «Racionalidad y valor. Apuntes para una discusión sobre la posibilidad de una racionalidad de fines», el cual está en prensa y aparecerá en la serie de *Reportes Técnicos* de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario. He de advertir al lector que no hace falta leer dicho artículo para comprender los contenidos del presente texto, si bien entre ambos hay relaciones importantes.

de fines, esto es, aquella forma de racionalidad que se ocupa, no de los medios para alcanzar un fin, sino de la evaluación de los fines mismos. De allí que en el texto anterior me haya ocupado de la pregunta por la justificación de un discurso acerca de una racionalidad de fines, en el sentido de examinar si hay buenas razones para afirmar que los agentes racionales llevan a cabo un examen racional de sus deseos, propósitos y preferencias, y no sólo de los medios o estrategias para lograr estos propósitos. Allí se insistió en que son ciertas necesidades de decisión, propias de los agentes racionales, las que justifican el que se hable de una racionalidad de fines. Se mostró, además, que la posibilidad de la evaluación de los fines y deseos está dada por la referencia que hacen los agentes a un horizonte valorativo, sobre cuya base se fundamenta cualquier evaluación, y desde el cual se dota de sentido incluso a las acciones estratégicas.

Sin embargo, aún está por verse cómo es que opera la razón cuando apela a valores, o bajo qué maneras se presenta el hecho de que los agentes racionales no sólo decidan con base en criterios de eficiencia y eficacia, sino también con base en criterios de valor. El presente texto se propone abordar esta cuestión. Para ello, me ocuparé de mostrar las implicaciones que tiene el considerar, con Aristóteles, que la forma de deliberación típica de una racionalidad de fines es de naturaleza «prudencial»; esto es, se orienta a determinar la acción más prudente, la acción que acerque al agente a un fin «bueno». Y este «bueno» significa, no algo que simplemente se desee, sino algo que hace parte de una vida buena. Intentaré mostrar que esta forma de deliberación no es —como en principio uno podría pensar, al escuchar la expresión «racionalidad de fines»— una elección de fines últimos, sino de lo bueno *aquí y ahora*, de lo que en cada caso encarna esos fines últimos. De manera que en este ensayo retomo los resultados del artículo anterior, en el cual me ocupé de la demostración que Charles Taylor hace en este sentido, al sostener que no elegimos, sin más, lo bueno en general, o aquello que consideramos lo más valioso sobre todas las cosas, sino que lo más fundamentalmente valioso es «aclarado» mediante su proceso de desvelamiento y articulación.

En la primera parte del presente texto me ocuparé en contestar a la pregunta: ¿cómo es que un agente, preocupado por lo bueno, decide prudencialmente; esto es, cómo es que hace uso de una racionalidad de fines? Examinando algunos de los elementos de la concepción aristotélica acerca de la deliberación prudencial, buscaré obtener algunas conclusiones acerca de las relaciones entre la deliberación prudencial y el cálculo maximizador, así como sobre los alcances de la primera. En la segunda parte de este ensayo acudiré a la exposición que hace Robert Nozick de lo que él considera un «mecanismo teleológico» —el de seguir un principio—, y de aquello que, según él, explica la operatividad de este mecanismo: la utilidad «simbólica». Nozick cree que los agentes racionales no sólo están preocupados por maximizar la utilidad causalmente producida por sus acciones, esto es, la utilidad de la que se ocupan los teóricos de la elección racional. Además de ésta, los agentes están preocupados por maximizar otra forma de utilidad, la simbólica, la cual se maximiza cuando las acciones se llevan a cabo para encarnar lo valioso. Acudo a Nozick, en primer lugar, por razones de contexto histórico; es un autor cercano al liberalismo, y esta corriente podría ser asociada, en principio, a una desconfianza por la apelación a valores y fines substantivos, apelación que, a su vez, asociamos a una racionalidad de fines. Esto, pues, nos garantiza una cierta imparcialidad e independencia de las críticas más descalificadoras a la modernidad y a la racionalidad instrumental. En segundo lugar, y sobre todo, acudo a Nozick, porque pienso que en él se encuentra una respuesta concreta a la pregunta por los mecanismos de los que se vale el agente que lleva a cabo una decisión prudencial, esto es, el *phronimos* del que me ocupé en la primera parte del ensayo.

1. La phronesis aristotélica

Desde un punto de vista aristotélico, las acciones humanas están orientadas teleológicamente, de tal manera que se llevan a cabo con miras a un fin y, tanto su explicación, como su justificación, deben referirse a ese fin². Si se desea dar cuenta del sentido de una acción se debe mostrar su relación con aquello que se busca con ella —un fin o un bien—, lo cual, a su vez, puede ser buscado por otra cosa, y esta segunda cosa por una tercera, y así sucesivamente. ¿Significa esto que la cadena de fines o de bienes, unos instrumentales a otros, puede extenderse *ad infinitum*, de manera que, finalmente, no se puede reconstruir el sentido último de una acción, puesto que no es posible identificar un último fin, no instrumental a otro, que es el que explica, después de todo, a la acción? La respuesta de Aristóteles es negativa: debe haber una última instancia a la que se pueda atribuir el sentido de las acciones. Pero tal instancia tendría que ser un fin o bien que no sea instrumental a otro; uno que se busque por sí mismo y con miras al cual todos los demás fines o bienes sean buscados. El único bien que, según Aristóteles, posee tal característica es la *eudaimonía* (normalmente traducida como «felicidad»), la cual puede ser considerada «una cierta vida»³. Sólo una forma de vida, a la que se considere como la mejor para uno, puede constituirse en la última razón para todo lo que se hace y se busca, para que se piense que se debe buscar algunos fines o bienes, o para que se determine que algunos fines son «buenos» para uno. En otros términos, sólo sobre la base de una forma de vida a la que se considera buena y la mejor para uno, es posible, a su vez, considerar algo como bueno y deseable o, por el contrario, considerar que algo no le conviene o no es bueno para uno. Igualmente, sólo bajo el supuesto de esa vida buena y mejor para uno, es posible que se jerarquicen los bienes o fines que se pueden buscar con las propias acciones y empresas. Unos bienes serán instrumentales a otros, unos serán más importantes que otros. De allí que, en caso de verse uno enfrentado a disyuntivas en las cuales deba escoger entre un bien y otro, pueda elegir sobre la base de la prioridad jerárquica entre los bienes, dado el valor relativo que tenga cada uno dentro de esa vida buena y mejor. Incluso, en algunas ocasiones se tendrá que sacrificar un cierto bien a favor de otro, si se quiere ser consistente con la propia idea de vida buena.

1.1. Los criterios de valoración y decisión

Lo anterior hace ver la importancia que tiene el contar con *criterios* sobre qué vida es la vida buena, qué fines son importantes como parte estructural de ésta y cuáles, en cambio, son o instrumentales, o insubstanciales o incluso nocivos o contrarios a la vida buena. En otros términos, es fundamental contar con criterios para que se *evalúen* aquellas alternativas que en cada caso se presenten, y que pueden significar la satisfacción de algunos de los propios deseos y la contravención de otros. ¿De dónde se obtienen tales criterios, y qué criterios son esos? Desde un punto de vista aristotélico, se nos diría que buena parte de ellos, tal vez la más importante, la ha venido conociendo y aplicando el agente a través de su proceso de educación. El que se tenga una idea de cuál es la vida buena para uno, y el que ciertas acciones y formas de ser le atraigan al agente, mientras que otras le parezcan detestables, es algo que no puede darse sin aquel proceso mediante el cual el agente se ha

2 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (en adelante EN), 1094a1 y ss.

3 Cf. EN, 1095b15-20 y 1098a10.

entrenado, intelectual y sentimentalmente, como miembro de su *polis*⁴. Hoy diríamos, de su comunidad, de su sociedad, de su cultura. Tales criterios vienen determinados por aquellos bienes que harían parte de esa vida buena que se le ha enseñado a desear al agente. Por supuesto, a diferencia de lo que ocurriría en el caso de un ciudadano de una polis griega, los bienes que se le han ofrecido como buenos a un sujeto de nuestras sociedades modernas plurales, pueden hacer parte de ideas no necesariamente unificadas y consistentes acerca de cuál es la vida buena. Un agente moderno puede, por ejemplo, incluir dentro de su ideal de vida lograda bienes y valores democráticos y liberales, por una parte, y sin embargo, también estar comprometido con valores de tipo cristiano, por la otra. Esto hace que su ideal de vida sea algo tal vez más complejo y difícil de aclarar, pero no por eso menos realizable.

Pero, dejando de lado esta característica de los agentes modernos, podemos decir que también en el caso de éstos se plantearía, aristotélicamente hablando, la necesidad de contar con criterios sobre lo bueno. Y tales criterios vendrían determinados por aquello que a los agentes les resulte valioso dentro del marco de un ideal de vida lograda, independientemente de cuál sea éste. Aristóteles nos diría que, haciendo parte de eso que es considerado valioso por los agentes, se encuentran ciertos bienes que no son externos a los agentes mismos, como ocurre con aquellos bienes que son deseados por su valor instrumental, v.gr. los bienes materiales. A diferencia de éstos, se trata de bienes internos a los agentes mismos, bienes que no son propiamente instrumentales, sino que son constitutivos de esa forma de vida en la que ellos quieren tomar parte. De no contar con estos bienes, por más que se cuente con los bienes externos, un agente no va a poder participar de esa forma de vida, no va a poder ser el *tipo de persona* que toma parte en ella. Estos bienes son ciertas virtudes, a saber, las que se espera encontrar en el tipo de personas que encarnan esa forma vida. Nos encontramos, entonces, con que debemos hacer una salvedad a nuestra pregunta por los criterios de lo bueno: los criterios acerca de qué es lo más valioso, que son inseparables de los criterios acerca de cómo se debe vivir, no son prescripciones propiamente dichas, sino virtudes, hábitos deseables que «encarnan» ese buen vivir.

Esto trae consecuencias importantes. Si bien el entrenamiento de un agente en el uso de criterios sobre qué considerar valioso y cómo actuar, ha tenido un componente «teórico» o narrativo que es el que propiamente se asocia a «criterios» o «prescripciones», sin embargo, debe contener más que eso. Este entrenamiento, que es impensable sin las personas de las cuales el agente ha aprendido esos criterios, es un entrenamiento que también involucra las formas de juzgar, de reaccionar y de desear, incentivadas o desalentadas por esas otras personas. No ha consistido simplemente en que esas personas le hayan indicado al agente, discursiva o no discursivamente, qué deben hacer los individuos «buenos», que son los que toman parte en cierta forma de vida; esto es, las personas que tienen ciertas virtudes. Más bien, el agente ha aprendido a sentir y a pensar como ese tipo de personas, o ha aprendido a fastidiarse o a conmoverse ante las actitudes de aquellos que, o bien se comportan como ese tipo de personas, o bien hacen lo contrario de lo éstas deberían hacer. Este aprendizaje en el juzgar, en el sentir, en el reaccionar, en el decidir y en el actuar, ha conformado en el agente una segunda naturaleza; de allí que Aristóteles hable de hábitos (*exeis*); éstos se convierten, además de los criterios discursivamente aprendidos, en verdaderas *condiciones* de las decisiones del agente. Ellos *lo disponen*, tanto intelectual como anímicamente a juzgar y a decidir de ciertas maneras. De

4 Al respecto, resulta muy interesante la manera en que A. Mac Intyre expone la idea de que un agente moral decide con base en los criterios aportados por las tradiciones de su comunidad. Cf. Mac Intyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad*, capítulos 7 y 8.

allí que para lograr esa vida buena que se quiere para uno, esto es, para ser determinado tipo de persona, no baste con haber leído o haberse aprendido ciertos criterios o prescripciones; se requiere, además, el haberse entrenado, gracias a otros agentes, pero también gracias al propio esfuerzo, en el cultivo de ciertas virtudes o buenos hábitos.

Otra manera de contestar desde Aristóteles a la pregunta por los criterios, sería diciendo que lo bueno es aquello que, en cada caso, haría el *phronimos*. Esto es, el hombre prudente que conoce cuál es el bien final hacia el cual debe dirigir sus acciones, es decir, la vida buena que debe vivir. El *phronimos* sabe deliberar y decidir correctamente, no con miras a alcanzar este o aquel fin o bien parcial, sino con miras al logro de una buena vida que incluya los bienes más fundamentales y deseables⁵. Pero el *phronimos*, sobre todo, tiene la capacidad para identificar en cada ocasión cuál es la opción que encarna mejor ese bien final. De allí que Aristóteles proponga una fórmula aparentemente enigmática para identificar cuándo se está ante un acto o una decisión virtuosa: ésta es aquella que elegiría el *phronimos*⁶. Si, por ejemplo, uno se encuentra ante una disyuntiva y no sabe si debe enfrentarse a determinado peligro o debe huir de él, la decisión se orientaría a determinar cuál de las dos opciones es la que encarna el acto más valioso, el que instancia esa forma de vida en la que se quiere tomar parte. Pero esto no resulta para nada fácil, pues se debe tener un entrenamiento tanto en el propio compromiso, intelectual y anímicamente arraigado, con esa forma de vida y con los bienes y virtudes que la constituyen, como en la propia capacidad para «leer» o «ver» aquellos rasgos que distinguen a la opción más valiosa en la situación específica en la que uno se encuentre. Y este «ver» o «leer», por una parte se halla bien o mal dispuesto por los propios hábitos y, por la otra, se afina con la experiencia, dado que cada situación es singular y resulta difícil ver en lo singular los perfiles tan generales de un ideal de vida buena y de las virtudes que lo encarnan.

¿En qué procedimientos se despliega esa habilidad del *phronimos* para deliberar y decidir correctamente, esto es, para decidir con miras a una vida buena, pero identificando en cada caso aquella opción que la encarna? ¿Cómo es que este personaje evalúa, a la luz de aquello que considera su mayor bien, a sus propios deseos y a los bienes que están en juego en cada situación, identificando correctamente la más valiosa de las opciones que se le presentan? Aristóteles no proporciona un modelo de decisión prudencial. Si así lo hubiera hecho sería más sencilla la tarea que me he propuesto de dar cuenta de una racionalidad de fines, análogamente a como la racionalidad instrumental ha podido ser expuesta con detalles gracias a la teoría de la elección racional. Sin embargo, intentaré identificar en Aristóteles los perfiles generales del proceso de deliberación y decisión prudencial y, a partir de ellos, buscaré hacer algunos aportes al respecto. Uno de las expresiones más asociadas a la idea aristotélica de la deliberación (*boulesis*) y de la decisión (*proairesis*) es la de «silogismo práctico»⁷. Con esta expresión se designa una suerte de orden lógico seguido por quien está tomando prudencialmente una decisión, orden equiparado al que hay en la formulación de un silogismo. Si bien Aristóteles no habla expresamente de un silogismo práctico, sin embargo puede partirse de esta idea, tan recurrida por los comentaristas, para tratar de establecer cómo debería transcurrir el proceso de deliberación y decisión de la persona prudente.

5 Cf. EN. 1140a23-30.

6 Cf. EN. 1106b36; 1143b17-1145a10.

7 Cf. Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*, pp. 159 y ss. También: Mac Intyre. *Op. cit.*, pp. 137-145.

1.2. La deliberación prudencial

El silogismo práctico tendría como premisa mayor aquella que enuncia un bien importante, con el cual se está comprometido; por ejemplo, «el valor es una virtud», o «he de encarnar la virtud del valor». La segunda premisa enunciaría que cierto acto, que podría ser llevado a cabo *aquí y ahora*, instancia la virtud en juego: «el hecho que quedarme a afrontar este peligro sería un acto de valor». Y la conclusión podría ser equiparada o bien a la enunciación del acto que tendría que realizarse si se suman los contenidos de la primera y segunda premisas, o bien podría ser vista como la conclusión «práctica» de éstas, es decir, el acto mismo que se ha de llevar a cabo⁸. Lo primero que puede uno anotar, ante esta presentación inicial del razonamiento de la persona prudente, es que la verdadera experticia de ésta no estaría en la formulación de la primera premisa, ni en la obtención de la conclusión, sino en la formulación de la segunda premisa: en la determinación de aquello que resulte *aquí y ahora* la acción más valiosa a realizar. Ya se ha dicho que el prudente parte de un compromiso, intelectual y afectivo, con una forma de vida y con unas virtudes que la constituyen. Pero esta forma de vida no es la que se decide con su deliberación. Incluso, en los casos donde la persona se enfrenta a un dilema moral y debe decidir entre dos acciones valiosas, que instancian, cada una, un valor importante para la persona, incluso allí se puede hablar de una necesidad de «aclarar», «articular» o «sacar a la luz» aquello que la persona considera lo más fundamental y valioso. Pero no puede hablarse de una «elección». La persona no «elige» qué es lo más valioso para ella, sino que se lo «aclara» mediante el esfuerzo de articularlo⁹. De allí que se hable de un dilema moral auténtico cuando la persona siente que ambas opciones «la jalan» hacia sí, puesto que ambas se revelan como importantes, como representativas de lo valioso, de eso que se hace necesario aclarar con motivo del dilema. Pero las opciones no son caminos que la persona elija o cree de la nada, o en el vacío, sino dado el trasfondo de sus compromisos valorativos más fundamentales, trasfondo que se ha de aclarar, no de elegir. Por supuesto, cabe la opción de la frivolidad, de ponerse en la posición de quien elige, sin trasfondo valorativo o compromisos valorativos previos, sin preguntarse por éstos, señalando una opción entre muchas que son «atractivas». Pero en este caso no se trata de la situación de un dilema, y lo que está en juego no es lo más valioso. Por lo tanto, en este caso ni la prudencia ni el dar razones tendrían papel alguno que cumplir.

Puede obtenerse, entonces, una primera conclusión en relación con el silogismo práctico: nos hallamos ante una limitación importante para los alcances atribuibles a una racionalidad de fines. Ésta no se despliega en alguna suerte de razonamiento para elegir *in abstracto* los fines últimos que va a tener el agente, o sus compromisos valorativos más fundamentales. Parece, más bien, que el agente prudente asume de entrada estos compromisos con lo valioso, para luego, ahí sí, llevar a cabo la identificación de aquello que en cada situación particular de decisión sea la opción que mejor encarne esos compromisos o fines últimos. Esta identificación es, entonces, la tarea que tiene que desarrollarse para que se elija correctamente. ¿Cómo, pues, es que el agente llega a enunciar la segunda premisa? La respuesta, en parte, ya se mencionó arriba, al comentarse lo que ocurre en situaciones de dilema moral. Pero esto aún no es una respuesta, pues sólo anuncia el *qué*, no el *cómo*.

8 Mac Intyre insiste en que la conclusión de un silogismo práctico no es una proposición, sino una acción. Cf. Mac Intyre, *Op. cit.*

9 En el texto anterior retomo esta idea de Taylor. Cf. Taylor, Charles, «What is Human Agency?». Esta idea de alguna manera también se ve en Mac Intyre, cuando se refiere a un tipo de razonamiento no deliberativo o no silogístico tratándose de los últimos principios. Cf. Mac Intyre, *Op. cit.*, pp. 139-141.

Sin embargo, para un mayor acercamiento al *cómo*, puede añadirse un segundo *qué*, el cual es un poco más concreto, aunque siga siendo lejano a una «fórmula» para decidir entre opciones valiosas, o para desenmascarar las no valiosas e identificar las que sí lo sean. Antes de enunciar su segunda premisa, el agente tendría que formularse una serie de premisas intermedias, a saber, aquellas que enuncian cuáles son las opciones que tiene ante sí. El sujeto debe identificarlas y describirlas, y es en esta labor de descripción donde también el agente prudente debe hacer gala de su pericia.

Supongamos que nuestro *phronimos* es el capitán de una embarcación que hace parte de una expedición a la Antártida, y que viene de regreso hacia el norte trayendo consigo material biológico muy valioso, que incluso puede proveer la cura de ciertas enfermedades. En el camino de regreso, la embarcación queda atrapada en una tormenta y nuestro capitán se enfrenta al dilema de tratar de salvar el valioso material que lleva consigo, o de intentar ganar poder de maniobra, aligerando el peso del barco, para lo cual tendría que botar el material al agua. La decisión de nuestro capitán en buena parte dependerá de cómo caracterice ambas opciones, de qué de valioso vea en cada una de ellas y de cómo logre hacerse claridad sobre dónde está el mayor valor en juego. El capitán podría, por ejemplo, contemplar la primera opción y ver que en ella se juega el valor del material que tan duramente se ha logrado recoger en la Antártida y que tantos bienes puede proveer para la ciencia y para la cura de enfermedades. Sin embargo, también puede ver que esta opción puede poner en grave riesgo algo que también es muy valioso: la vida de las personas que van en el barco y que se encuentra en un peligro inminente, dadas las pocas probabilidades de que la nave pueda ser maniobrable con el peso que lleva en ese momento y en las circunstancias que impone la tormenta. Tratándose de la segunda opción, nuestro capitán haría un ejercicio parecido. Cuál de las dos alternativas pueda ser «leída» como la más valiosa, es algo que depende de la capacidad del capitán para «leer» en cada opción sus atributos e implicaciones. Pero en este momento tenemos que hacer entrar en escena un elemento fundamental de la *phronesis*: ella es inseparable de la finitud del agente, de la conciencia que él tiene de ésta y del aspecto dialógico-deliberativo del *dar razones*, el cual tiene que hacer parte de la deliberación, esto es, de la *boulesis*.

El término *boulesis* trae a la memoria la *boule*, que era una suerte de asamblea en la cual se deliberaba y se discutía asuntos relacionados con el manejo de la *polis*¹⁰. Pues bien, es este aspecto del diálogo, de la discusión, del dar y escuchar razones lo que habría que no perder de vista en relación con el proceso de deliberación del *phronimos*. Tanto a nivel de su diálogo interior, como a nivel de sus intercambios con otros agentes, pienso que al *phronimos* hemos de concebirlo como un personaje conciente de su finitud, la cual se hace más evidente ante la complejidad de los asuntos a los que se enfrenta, y dada la contingencia de las circunstancias y de los asuntos en los cuales tiene que decidir. Por una parte, la contingencia hace indispensable la deliberación prudencial, pues el ámbito de las decisiones humanas no es el de la necesidad, y lo que se elige hacer siempre trae consigo la sombra de la incertidumbre¹¹. Y, por otra parte, la complejidad puede ser enfrentada con mayor éxito mientras más y mejor cualificados puntos de vista se tomen en cuenta a la hora de considerar un asunto. Esto hace que haya muy buenas razones para acudir a otros agentes a la hora de decidir un asunto, pues es la única manera de domar un poco la incertidumbre de lo contingente, la complejidad de asuntos que se resisten a ser completamente comprendidos y dominados por cualquier agente, y la propia finitud. Todo ello hace necesario el oír las razones que puedan aducirse desde distintos puntos de vista. La *boulesis*, pues, sería ese proceso por medio del cual el *phronimos* busca llegar a

10 Cf. EN, 1112a18-113b2. También en: Aubenque, P. *Op. cit.*, pp. 128 y ss.

11 Cf. EN, 1112a21-29; 1140b77; 1141a1; 1141b9-11. También: Aubenque, P. *Op. cit.*, pp. 78 y ss.; 123 y ss.

caracterizar lo más rica y correctamente posible sus opciones de decisión. Pero para ello necesita acudir al diálogo, bien sea con otros, si tiene la posibilidad de hacerlo, bien sea consigo mismo, tratando de dar cuenta de la riqueza de las distintas razones y descripciones que se pueden dar acerca de aquello que hay que tener en cuenta para identificar lo más valioso. Sólo así será posible señalar el bien que aquí y ahora puede ser realizado.

Pero esta determinación de lo singular-valioso hace caer en cuenta de que la *boulesis* debe finalizar, y que debe hacerlo con la identificación de un singular, un aquí y un ahora que, si bien debe ser la encarnación de un ideal, él mismo no es de carácter ideal. En este sentido, el *phronimos* escoge lo mejor dentro de lo posible, dentro de lo real-fáctico, pero no lo mejor *in abstracto*¹². De allí que el ejercicio de la deliberación phronética no sólo sea también una tarea de identificación de las posibilidades, sino también de los límites. El *phronimos* no es alguien que sacrifica lo bueno posible, así sea mediocre, por lo bueno ideal, que no puede alcanzarse aquí y ahora, aunque pueda tener el atractivo de lo heroico. El ejercicio de la prudencia está orientado a la «salud», a la huída de lo desproporcionado, mediante una suerte de labor profiláctica, que busca realizar el bien dentro lo mundano. Esto tal vez resulte poco inspirador para quien piense que la vida moral debe estar signada por el heroísmo¹³. Si volvemos a nuestro capitán, éste, si es un *phronimos*, debe cuidarse de la seducción de los finales felices y espectaculares, estilo Hollywood, en los cuales el héroe no sacrifica nada, y al final obtiene únicamente ganancias y satisfacciones, amén de la «santificación» por la hazaña realizada.

Este carácter poco atractivo de la *phronesis*, sin embargo, puede ser compensado por otros aspectos suyos. En el proceso phronético de deliberación, la decisión no se alcanza como el resultado automático de un cálculo, en el que, en una primera parte del mismo se haya alimentado con «datos» a una máquina de calcular, para luego obtener un resultado que «ya está» en los datos. Esto es imposible, por el hecho mismo que supone la articulación y caracterización de las opciones de decisión, mediada por los compromisos valorativos del agente. Esta imposibilidad del cálculo tiene dos caras, que pueden resultar atractivas o inatractivas, dependiendo del tipo de agencia moral que se desee ejercer. Por una parte, está la limitación ya señalada de no contar con una teoría de la elección prudencial, ni con indicaciones formales acerca de cómo proceder en una deliberación phronética. Pero, por otra parte, está el hecho de que la rica y ecuánime caracterización de las opciones de decisión lleva al agente a «ver» mejor cuál es la conclusión del silogismo, de manera que ésta no es propiamente un salto en el vacío, no es «irracional» ni inarticulable, por más que, como ya se dijo, no se pueda domar del todo a la contingencia, a la complejidad y a la propia finitud. El poder articular cada opción «ilumina» el camino hacia la conclusión y por eso, entre esta articulación y la decisión final que se adopte, si bien cabe un margen de duda y de incertidumbre, no cabe en cambio lo que Sartre llamaba la «mala fe»¹⁴.

Llegados a este punto, conviene hacer algunas anotaciones en torno a los parentescos y diferencias que habría entre la decisión técnica y la prudencial. Para tomar una decisión técnica, el agente debe primero identificar las opciones que tiene a su alcance, en tanto que medios posibles para la obtención de un fin que se determina de antemano. El número de las opciones debe ser finito. En segundo término, y sobre la base de las preferencias del agente, éste entra a analizar cada una de las

12 Cf. Rescher, Nicholas, *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*, pp. 37 y ss.

13 Aubenque, Pierre, *Op.cit.*, pp. 182 y ss.

14 Cf. Sartre, J.P., *El ser y la nada*, pp. 675 y ss.

alternativas identificadas, estableciendo sus respectivos costes y beneficios, esto es, las consecuencias indeseables y las consecuencias deseables que se seguirían de que se opte por cada alternativa. Esto permite hacer una comparación de la utilidad esperada de las distintas alternativas, comparación que debe mostrar de cuál de ellas debe esperarse el mayor beneficio neto (sobre costes posibles). De manera análoga a como el *phronimos* se encuentra ante el reto de la correcta descripción de sus alternativas de decisión, el agente maximizador se halla ante el problema de cuantificar los costes y beneficios, de convertirlos a éstos a una unidad numérica común, que permita compararlos, hacerlos conmensurables, de manera que se pueda producir el cálculo. Igualmente, en los casos en que entre juego la probabilidad de las alternativas de decisión, el maximizador tendría que poder llevar a cabo un cálculo de las probabilidades respectivas de las distintas alternativas de decisión. Precisamente, una de las dificultades atribuidas a la maximización está en la posibilidad de comparar los aspectos deseables e indeseables de una alternativa con otra.

Dejando por ahora de lado esta dificultad del cálculo maximizador, uno podría señalar que éste busca, precisamente igualar, uniformar las alternativas, para que entre ellas sólo haya diferencias cuantificables, no cualitativas. Por contraste, la deliberación prudencial se orienta precisamente a lo contrario, a establecer las diferencias cualitativas entre las opciones, a contrastarlas. Sin lo primero, no se puede llevar a cabo un cálculo. Sin lo segundo, no se puede dar cuenta de los valores en juego y de lo que cada uno de ellos representa dentro del horizonte de una vida buena. Esta «ceguera» del maximizador frente a las diferencias cualitativas permite que su cálculo pueda ser visto como «neutral», y por tanto, como una posible herramienta al servicio de cualquier fin. En este sentido, uno podría afirmar que un cálculo de utilidades podría hacer parte de los elementos de decisión de un *phronimos*. Por ejemplo, nuestro capitán bien podría incluir dentro de sus consideraciones aquel tipo de conocimientos técnicos sobre qué se puede hacer, en caso de tormenta, para darle mayor estabilidad al barco. Sin embargo, también esta neutralidad del cálculo maximizador implica riesgos, pues si el capitán desterrara de sus consideraciones cualquier alusión a lo valioso, entonces podría reemplazar su deliberación prudencial por un esquema puramente técnico de decisión. Esto podría ser un poco preocupante para los tripulantes del barco, puesto que sus vidas entrarían a hacer parte de un cálculo en el que su valor es convertible al valor de cualquier otra cosa que produzca utilidad; utilidad que estaría representada por las consecuencias favorables al fin que el capitán considere que debe ser maximizado. En términos más generales, si el cálculo maximizador toma el lugar de la deliberación prudencial, puede llegar ser una amenaza para aquello que las personas consideren más valioso o aquello que dote de sentido a sus vidas. Las razones a considerar se verían reducidas únicamente a la clase de las razones que se pueden argüir por mor de la utilidad esperada, esto es, por mor de la maximización de consecuencias favorables a la producción de cualquier fin.

¿Pero, es que acaso hay esquemas de decisión a los que podemos llamar «racionales» y que no se orienten a la maximización de la utilidad esperada? A continuación me ocuparé de algunos aportes hechos por R. Nozick, y en los cuales se pueden hallar elementos interesantes para dar una respuesta positiva a esta pregunta. En mi concepto, estos elementos señalan una suerte de reactualización de la idea de la decisión prudencial y con ello, una vía para seguir investigando acerca de las posibilidades de una racionalidad de fines.

2. Los mecanismos teleológicos de Nozick

En *La naturaleza de la racionalidad*, Nozick se propone hacer aportes a una teoría de la racionalidad que incluya la racionalidad de fines. Lo que permite a Nozick hacer esos aportes es el hecho

de que cree poder identificar ciertos mecanismos de los cuales se valen los agentes racionales para hacer que sus preferencias sean —valga la redundancia— «más» racionales. De esta forma, hallamos en Nozick, una respuesta a nuestra cuestión sobre cómo es que los agentes racionales, además del razonamiento técnico necesario para evaluar los medios para el logro de ciertos propósitos y deseos, pueden llevar a cabo una evaluación de estos últimos; es decir, pueden hacer uso de una racionalidad de fines. Según Nozick, gracias al uso del mecanismo de *seguir un principio* los agentes racionales pueden hacer una criba entre, por una parte, deseos y preferencias cuya satisfacción facilitaría el logro de ciertos objetivos y, por la otra, deseos y preferencias cuya satisfacción obstaculizaría este logro¹⁵. A los ojos de Nozick, el comportamiento desplegado por los agentes racionales cuando siguen un principio representa una anomalía frente a algunos de los principios asociados por la teoría de la elección racional a la noción de utilidad esperada. Desde el punto de vista de esta teoría, la percepción que tenga el agente de la utilidad de cierto bien, puede depender de la cercanía o lejanía temporal que tenga el goce de ese bien con respecto de la situación actual del agente¹⁶. Así, puede asignársele mayor utilidad esperada a aquellos bienes que, aunque representen una satisfacción menor, parezcan estar más cercanos en el tiempo, que a aquellos otros bienes que estén más lejanos, aunque estos últimos parezcan proveer una mayor satisfacción. En contraste con esto, Nozick ve que el mecanismo de seguir un principio de alguna manera contraviene esta percepción de utilidad asociada al tiempo, pues haciendo uso de dicho mecanismo los agentes discriminan entre un grupo privilegiado de preferencias cuya satisfacción se considera más importante, aunque sea más lejana en el tiempo y un grupo de preferencias cuya satisfacción se inhibe, aunque sea más cercana. Lo interesante es que entre uno y otro tipo de preferencias existe una relación de exclusión, la cual explica que el agente busque satisfacer el grupo privilegiado de preferencias sin *caer en la tentación* de perseguir la satisfacción del grupo excluido.

2.1. Las preferencias «estables» y el seguimiento de principios

Para lograr el objetivo X obtenible en el largo plazo, luego de un período de tiempo A-C, se debe evitar caer en la tentación de satisfacer el deseo Y, alcanzable en el corto plazo luego de un período intermedio A-B. De antemano Y sería considerado no sólo como menos importante que X, sino además, como un obstáculo para X. De manera que puede obtenerse o bien la recompensa final X luego de A-C, o bien la recompensa Y luego del período intermedio A-B, pero no ambas recompensas. Si se cae en la tentación de buscar Y, sucede que éste, una vez disfrutado, se percibe como menos atractivo que X y como un obstáculo para X. Ocurre, pues, un cambio entre la percepción de utilidad que se tiene al inicio y al final del proceso, por una parte, y aquella que se tiene durante el intervalo, por la otra. El agente, previendo este cambio en la percepción de utilidad, puede formularse al inicio del proceso un *principio* que le permita posteriormente *vencer la tentación* de perseguir la utilidad Y, a la que de antemano ha renunciado por considerarla menor o menos significativa que X, pero que durante el intervalo se va a percibir como atractiva. Seguir el principio le permite al agente buscar X, recompensa a la que también de antemano ha considerado como mayor y más significativa que Y, aunque espere obtenerla a largo plazo, y a condición de no buscar Y. De este modo, *por mor de X* el agente se formula y sigue un principio que incluye la no satisfacción de Y, incluso en el momento en

15 Cf. Nozick, Robert, *La naturaleza de la racionalidad* (en adelante NR), pp. 32 y ss.

16 Cf. NR, p. 35.

que Y se perciba como muy atractiva¹⁷. En mi opinión, este esquema planteado por Nozick podría ser leído a la luz de la primera parte de este ensayo, de manera que cabría decir que X es considerado por el agente racional como *más valioso* que Y, dado que el agente desea tomar parte en cierta *forma de vida* de la cual X hace parte y, en cambio, de la que Y está excluida, hasta el punto en constituye un obstáculo para X. Por esto, el plantearse un principio puede ser un mecanismo muy útil para que el agente sea consistente con esa forma de vida, buscando X y evitando Y, máxime si el agente puede llegar a desear Y. Pienso que precisamente por esto es que seguir un principio puede ser llamado un mecanismo «teleológico», puesto que permite al agente actuar en favor de sus compromisos valorativos fundamentales, esto es, de sus fines últimos.

Esto explica la respuesta que, según Nozick tendríamos que dar a la pregunta: ¿por qué ha de actuar de este modo el agente racional, por qué renunciar a la recompensa Y que, después de todo, es más cercana —y por tanto más probable— que X? Creo que podríamos responder aristóticamente: porque, para el agente, X es más valioso que Y, y además, Y es incompatible con la forma de vida de la que hace parte X. Esta idea del valor creo que se hace presente en Nozick, cuando se expresa en los siguientes términos: desde el punto de vista del agente, el período intermedio A-B, y por tanto la percepción de utilidad que él tenga en ese momento, *no son representativos* frente al período A-C y a la percepción de utilidad que el agente tenga al inicio y al final del mismo. Es decir, la percepción de utilidad durante el intervalo A-B no representa la preferencia *razonablemente estable* del agente¹⁸. La estabilidad de la que habla Nozick sería el término con el que se designa aquello que, según nuestras categorías de corte aristotélico, indicaría un mayor grado de compromiso valorativo en el agente, esto es, una mayor prioridad en relación con un ideal de vida buena. Ser consistentes con ese ideal implica, entonces, plantearse objetivos estables, y esta estabilidad puede ser asegurada por el uso de principios.

Nozick no se pregunta cómo es que el agente puede determinar el que seguirá éste y no aquel principio, pero bien podríamos examinar qué podría responderse a un lector desprevenido que planteara la cuestión. Pienso que si nos remitimos a la primera parte, al pasaje en el que comentamos que la deliberación prudencial no se lleva a cabo para elegir fines últimos o para elegir los compromisos valorativos más fundamentales, tendríamos la siguiente respuesta. A saber: una elección de aquello que Nozick llama «principios», sólo podría darse en el caso de aquello que aristóticamente podríamos llamar bienes o fines «intermedios». Esto es, podríamos pensar a los principios de Nozick como formulaciones de compromisos que son, a su vez, instanciaciones o consecuencias del compromiso con ciertos fines últimos. De allí que eso que Nozick llama el mecanismo de los principios, puede ser visto, aristóticamente, como un mecanismo para formular y seguir criterios de jerarquización de bienes o fines intermedios. Una vez que se ha formulado el principio que permite operar obedeciendo a un determinado orden de prioridades, los agentes pueden discriminar entre distintos

17 Los agentes racionales no sólo serían capaces de tener *deseos* y *preferencias*. Por ejemplo, un agente no sólo sería capaz de desear unas vacaciones, y de preferir disfrutarlas junto al mar antes que en las montañas. También podría determinar que el logro de cierto *objetivo*, v. gr. sentirse satisfecho con su trabajo, sea más importante que el disfrute de unas vacaciones, aunque éstas prometan una recompensa más inmediata. Puede, entonces, proponerse, como principio, no disfrutar de un descanso hasta no haber trabajado duro. De esta manera el agente podría, por decirlo así, *ponerse por encima de sus deseos*, buscando no satisfacer aquellos que interfieran con el logro de cierto objetivo, v. gr. la satisfacción de haber hecho un buen trabajo. Más adelante veremos que ponerse por encima de los propios deseos es algo que puede tener, por sí mismo, un gran valor para el agente, valor que puede atribuirse, a su vez, a su valor simbólico. Cf. NR, pp. 191 y ss.

18 Cf. NR, p. 37.

finés subordinados (u objetivos a corto plazo), es decir, pueden optar por satisfacer aquellos que no los desvíen del principio, y por no satisfacer aquellos que sí lo hagan. En otros términos, el seguimiento de un principio indica que el compromiso inicial con ciertos fines últimos —y que dio origen a que se formulara el principio— permanece *estable*, permitiendo tenerlo como el referente a la luz del cual el agente elige haciendo posteriores discriminaciones, es decir, optando por satisfacer o no satisfacer ciertos deseos, y por conservar o alterar ciertas preferencias.

Entonces, aristotélicamente hablando, ¿para qué, sirven los principios de los habla Nozick? Podríamos decir: para hacer más fácil el ser consistentes en el aquí y ahora concretos, con compromisos más fundamentales. El cumplimiento de estos compromisos tan generales y fundamentales puede ser difícil en el día a día, en las situaciones concretas, en medio de la gran cantidad de bienes y fines atractivos que se nos ofrecen y que podemos llegar a desear. Esta dificultad se explica, además, porque no parece haber una recompensa inmediata, a corto plazo, para el ser consecuentes con nuestros compromisos más generales o más de fondo. De manera que los principios podrían ser vistos como una forma de hacernos más cercana dicha recompensa, recompensa que estaría en la participación en una cierta forma de vida. Esta hipótesis creo que puede hacerse más plausible si atendemos a la noción de «utilidad simbólica».

2.2. Utilidad simbólica y principios éticos

Para Nozick, una de las funciones que cumplen los principios es servir al sostenimiento de nuestra *identidad* y a la *unidad de nuestra vida*, fines que parecen tener un valor en sí mismos¹⁹. Los principios pueden servir a tales fines, dado que facilitan el cumplimiento de los proyectos a largo plazo que tiene una persona, haciéndole más costosas las desviaciones de esos proyectos. Y lo que explica que los principios tengan semejante efecto es aquello que Nozick llama «utilidad simbólica». Los seres humanos tenemos una innegable capacidad simbólica, en virtud de la cual una acción puede para nosotros simbolizar algo distinto de ella misma, v.gr. otras acciones parecidas o del mismo tipo, un valor, una idea. Así, una acción puede «valer por» esas otras cosas, lo cual permite que a la utilidad o desutilidad de una acción que simboliza a otras acciones se sume la utilidad o desutilidad de éstas. Por ejemplo, puedo haberme propuesto, como principio, no comer entre comidas, dado que espero obtener una recompensa a largo plazo —estar delgada y sana—. A la desutilidad de comerme este bizcocho aquí y ahora va a sumarse la desutilidad de todas las acciones del mismo tipo, dado que esta acción particular *vale por*, o *simboliza a* todas las acciones en las que comería entre comidas. Gracias a este «valer por» se alteran mi apreciación de la utilidad de mi comer aquí y ahora, de la de la utilidad de la recompensa a largo plazo, y de la de la utilidad del abstenerme de comer aquí y ahora. Una vez asumido el principio, la utilidad de comer aquí y ahora sería percibida como menor, puesto que la acción ya no sería considerada aisladamente como una acción particular con una recompensa atractiva. Antes bien, sería vista en su conexión simbólica con otras acciones, como una acción con una desutilidad mayor, aumentada por todas las acciones de la misma naturaleza y por la desutilidad de no obtener la recompensa esperada de seguir el principio. Esto permitiría que esta recompensa, que se espera obtener a largo plazo, sea vista como mayor. Igualmente, la utilidad de no comerme este bizcocho aquí y ahora va a ser alterada, dado que va a ganar la utilidad de la recompensa que se espera obtener.

19 «...los principios prestan a las acciones cierta urdimbre. Por medio de ellos, las acciones y la vida de uno pueden adquirir mayor coherencia, mayor unidad orgánica. Eso puede ser valioso por sí mismo» (NR, p. 33).

Esta alteración en la percepción de las utilidades está asociada a la apreciación de las probabilidades de que en el futuro se actúe en uno u otro sentido; y esto, a su vez, refuerza el mecanismo de seguir un principio. Si el agente cae en la tentación y quebranta el principio aquí y ahora, la conexión simbólica entre esta acción específica y las acciones por las cuales ella vale, va a hacer que el agente perciba como mayor la probabilidad de que en el futuro siga quebrantando el principio; máxime si se trata de alguno en cuyo seguimiento ha invertido muchos esfuerzos. El quebrantamiento de un principio tiene, entonces, un efecto desmoralizador, que incluso afecta la percepción que tiene el agente de la probabilidad que en el futuro él siga otros principios²⁰. El reverso de este efecto desmoralizador, que puede ser visto como negativo, sería el de un efecto disuasorio, al que podría considerarse como positivo, y que también es producido por la percepción de la probabilidad de reincidir en la transgresión de los principios. Este efecto se hace mayor tratándose de principios más importantes, tales como «no matar». Si, por nuestra capacidad simbólica, tendríamos serias dificultades en separar la acción realizada aquí y ahora de todas las acciones de su mismo tipo, entonces, la percepción de una enorme desutilidad, que es la suma de las desutilidades de todas las acciones simbolizadas en la acción específica de matar aquí y ahora, produce hacia futuro un efecto disuasorio. Y este efecto es tanto más fuerte cuanto más importante sea para la autoimagen del agente el seguimiento del principio. El agente percibe como más probable que en el futuro él quebrante de nuevo el principio, si llega a quebrantarlo aquí y ahora, apreciación que le disuade de llevar a cabo la acción transgresora.

En mi opinión, esta operatividad y efectividad de los principios puede arrojar luz sobre su posible utilización por parte de un *phronimos* aristotélico, pues podríamos considerar que, en buena medida, las dificultades de una deliberación prudencial se hacen más evidentes en aquellas situaciones que resultan ser especialmente singulares. Esto es, situaciones en las cuales al agente se le dificulta mucho ver en ellas características comunes con situaciones vividas en el pasado, lo cual le plantearía mayores retos a su capacidad simbólica. En este tipo de circunstancias singulares resulta difícil aplicar principios; por ejemplo, cuando una persona se encuentra ante un peligro y debe decidir si quedarse a enfrentarlo a riesgo de perder su vida, o huir, a riesgo de sentirse cobarde. Pienso que las dificultades para establecer si quedarse es un acto de temeridad o de valor, o para establecer si huir es un acto de cobardía o de sensatez, obedecen a una brecha que difícilmente se puede llenar con la aplicación de principios. Me refiero a la brecha entre fines últimos y acciones concretas, la cual se hace más álgida en circunstancias singulares, donde es difícil atribuir significados unívocos a las acciones. Las cosas pueden ser más fáciles en otro tipo de circunstancias, en las cuales las acciones concretas son más fácilmente interpretables como «símbolos» de otras acciones, o de fines intermedios; tal es el caso de lo que significaba el comer aquí y ahora a la luz del principio «no comeré entre comidas». Otro ejemplo podría darse cuando aplico el principio de «reconocer a las personas» en la situación concreta aquí y ahora de saludar a alguien que no me parece simpático. En este tipo de situaciones la brecha entre el bien o fin que se considera prioritario y las acciones concretas es más fácilmente llenada gracias al principio que se aplica para lograr el bien (la delgadez, en un caso, el reconocimiento, en el otro). Pero las cosas pueden ser más difíciles en casos como el del dilema entre huir o no huir ante un enorme peligro, pues hay más de un bien en juego, y ninguno de esos bienes es fácilmente instanciable gracias a un principio.

20 «Cuanto más ha invertido uno en un principio, cuanto más empeño previo ha invertido al adherirse a él, mayor es el coste de violarlo ahora. Pues, ¿cuál es la probabilidad de que uno continúe adhiriéndose en el futuro a otros principios si no consiguió atenerse a éste que le costó tanto esfuerzo?» (NR, p. 42).

Por cuestiones de espacio, no me detendré en el asunto de las relaciones entre fines últimos y principios, pues, aunque resulta importante para nuestra pregunta acerca de cómo opera una racionalidad de fines, sin embargo creo que a estas alturas de la exposición de los aportes de Nozick, ya tenemos suficientes elementos para mostrar lo que tal vez es su conclusión más importante en relación con la posibilidad de esta racionalidad de fines. A saber: si somos agentes que siguen principios, si para nosotros lo simbólico es determinante en nuestra toma de decisiones, hasta el punto de alterar nuestra percepción de la utilidad y de la probabilidad de nuestras acciones, entonces no operamos únicamente sobre la base de la utilidad que se esperaría como un producto meramente *causal* de nuestras acciones. Esto significa que este aspecto causal debería ser objeto de un análisis de utilidad distinto de aquel que se ocupara de los aspectos simbólicos de las acciones. En otros términos, para Nozick, estamos ante un tipo de utilidad que es analíticamente distinto de aquella utilidad atribuible a las consecuencias de estas acciones. Se trata de una utilidad que no está en los resultados de las acciones, sino en lo que estas acciones *simbolizan*. Si se quiere, por tanto, elaborar una teoría plausible de la racionalidad humana, habría que tener en cuenta, además de la utilidad causalmente esperada, esta utilidad simbólica.

El peso de la utilidad simbólica explica comportamientos que no podrían ser explicados si vemos a los seres humanos únicamente como maximizadores de la utilidad causalmente esperada. Un comportamiento que en especial ilustra este peso de lo simbólico es el que se aprecia en el seguimiento de una clase especial de principios: los principios *éticos*. Si se nos preguntara por qué seguimos esta clase específica de principios, podríamos responder que nuestras acciones, cuando se guían por ellos, tienen la *utilidad* de significar un compromiso con estos principios, de manifestar o expresar nuestro compromiso con los valores que estas acciones significan. No podríamos, entonces, dar cuenta del sentido de este tipo de acciones, orientadas al cumplimiento de principios éticos, no podríamos dar cuenta de las razones que se tiene para llevarlas a cabo, si vemos en ellas únicamente sus aspectos causales o sus conexiones causales con el mundo. Antes bien, para dar cuenta del sentido de una acción ética, tendremos que determinar su utilidad simbólica, dada por los nexos de la acción con ciertos principios y valores, de los cuales la acción es un símbolo. Simbolizar lo valioso, no maximizar la utilidad causalmente producible, sería, entonces, lo que le da sentido a aquellas acciones nuestras que emprendemos por mor de principios éticos.

Los principios éticos codifican el modo de comportarnos con los demás de una manera adecuada a su valor y a nuestro sentido del compañerismo para con ellos. Mantener y secundar principios éticos, además de servir a propósitos particulares, tiene un significado simbólico para nosotros. Tratar a la gente (y valorarla en general) con respeto y responsabilidad nos pone a nosotros *del lado de ese valor*, aliándonos acaso con todos los que están de ese lado, y simboliza la urdimbre que con ellos formamos. [...] Kant pensaba que al actuar moralmente una persona actúa como miembro del reino de los fines, como un legislador libre y racional. La acción moral no es la *causante* de que nos convirtamos en un miembro (permanente) de ese reino. Es lo que nosotros haríamos como tales miembros, es un paradigma de lo que se haría en tales circunstancias y, por lo mismo, simboliza el hacerlo [...]. Hay una variedad de cosas que una acción ética podría significar: ser una criatura racional que se da a sí misma leyes; ser un miembro legislador del reino de los fines [...]. La utilidad de esas grandes cosas simbólicamente representadas y ejemplificadas por la acción viene a incorporarse a la utilidad (simbólica) de esa acción. Así van formando parte esos significados simbólicos de las

propias razones para actuar éticamente. Ser ético es una de las maneras más efectivas de simbolizar una conexión con aquello que nos resulta más valioso»²¹.

Podríamos concluir, entonces, que el buscar ser determinado tipo de persona o participar de cierta forma de vida, tal como los expusimos acudiendo a categorías aristotélicas, puede ser expresado ahora, con Nozick, como el buscar la maximización de la utilidad simbólica; un agente aristotélico podría ser pensado como un maximizador de la utilidad simbólica de sus acciones y decisiones.

Ahora bien, creo que vale la pena comentar un asunto que Nozick menciona sólo tangencialmente, pero que creo que agrega razones de peso a la idea de incluir lo simbólico dentro de una teoría acerca de qué es lo que resulta útil y racional para la vida de las personas. La conexión simbólica entre las acciones y lo que ellas simbolizan permite que logremos hacer con nuestros actos cosas que muchas veces no podrían ser logradas gracias a los posibles o reales resultados causales de éstos. Las acciones humanas no sólo sirven para manipular lo que la causalidad y los hechos nos permitan operar en el mundo. Las acciones también sirven para hacer otras cosas que escapan a sus resultados causales y a las que también les atribuimos utilidad. En otros términos, no todo lo que deseamos hacer con nuestras acciones puede ser facilitado por sus conexiones causales con la realidad o con los hechos, de manera que no todo aquello a lo que conferimos utilidad es alcanzable gracias a los efectos causales de las acciones. Muchas veces, es gracias a la simbolización que podemos ampliar los límites de nuestras situaciones, hasta el punto de cambiarlas de una manera tal que, dados estos límites fácticos, sería imposible lograr; los meros hechos, sus causas y consecuencias posibles puede que no nos permitan hacerlo. Si bien Nozick no ilustra más ampliamente este asunto, podríamos ofrecer un ejemplo de cómo ciertas acciones, por su carga simbólica, logran cambiar los hechos aún allí donde los eventos fácticos no pueden hacerlo y, por tanto, donde la causalidad no nos ayuda. Se trata de las acciones de pedir y de otorgar perdón. La utilidad que se les pueda atribuir a acciones como éstas no reside en sus efectos tomados *in abstracto*, sino que estos mismos efectos sólo surgen gracias a los nexos simbólicos de las acciones —pedir y otorgar perdón— con otras acciones cuya desutilidad se busca contrarrestar —aquellas que ofendieron y dañaron—, y con ciertos valores —el reconocimiento, el respeto—, cuya utilidad se suma a la de las acciones mismas.

Para finalizar, habría que retomar algunas de las conclusiones que se obtuvieron en la primera parte, en relación con las conexiones entre el cálculo maximizador y la deliberación prudencial. Allí se dijo que la realización de esta última podría incluir al primero, pero que no resultaba aconsejable que éste reemplazara a la deliberación prudencial allí donde había valores importantes en juego. ¿Cómo pensar, entonces, la relación entre nuestro rol de maximizadores de utilidad causalmente esperada y nuestro rol de maximizadores de utilidad simbólica? Nozick responde que en nuestras decisiones le conferimos *pesos relativos* a cada forma de utilidad²², y el que le confirmamos un mayor peso relativo a una u otra forma de utilidad no sólo depende de nuestras prioridades, sino también de *cómo sea el mundo* en el que estamos tomando decisiones. Este mundo, en el caso de los agentes humanos, está configurado también por las *instituciones* en las que se racionaliza la vida colectiva; son ellas las que incentivan o desestimulan las formas de racionalidad desplegadas por los individuos. En conclusión, para Nozick, el que hagamos uso de determinada tipo de racio-

21 Cf. NR, p. 53. Las cursivas son de Nozick.

22 Esto incluiría una tercera forma de utilidad —la utilidad evidencial—, de la que, por razones de espacio, no me ocupé en este texto.

nalidad, el que le confirmamos mayor o menor peso relativo a cierta forma de utilidad —simbólica, causal—, es algo que también puede explicarse por la forma en que está racionalizado nuestro mundo social. En mi opinión, esta afirmación de Nozick nos lleva de vuelta a la *polis* de nuestro agente aristotélico. Tendríamos, entonces, que continuar indagando por las relaciones entre el contexto institucional al que Nozick se refiere, y las formas de racionalidad, de deliberación y decisión desarrolladas por las personas que toman parte en la vida colectiva racionalizada por esas instituciones. Esto podría arrojarnos luces para responder a la pregunta acerca de qué tanto, hasta qué punto, y en qué circunstancias estamos mayormente dispuestos a ser maximizadores de la utilidad simbólica de nuestras acciones²³; pregunta en la que tal vez se juegue la posibilidad de escapar a la jaula de hierro de la que hablaba Max Weber. Quizás es aquí donde se le plantean los mayores problemas a quienes quisieran hacerle contrapeso a la racionalidad instrumental, mediante el despliegue de una racionalidad de fines.

Bibliografía

- Akrill, J. L.: «Aristotle on Action». En: Rorty, Amélie Oksenberg, *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 93-102.
- Akrill, J. L.: «Aristotle on Eudaimonia», en Rorty, Amélie Oksenberg, *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 15-34.
- Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, (trad. María Araujo y Julián María, 1985). Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Aubenque, Pierre: *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Bravo, Francisco: *Ética y razón*. Caracas: Monteávila, 1989.
- Broadie, Sarah: *Ethics with Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Cooper, John M.: *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- Furley, David J.: «Self-Movers». En: Rorty, Amélie Oksenberg, *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 55-68.
- Irwin, T. H.: «Reason and Responsibility in Aristotle». En: Rorty, Amélie Oksenberg, *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 117-156.
- McDowell, John: «The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics». En: Rorty, Amélie Oksenberg, *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 359-376.
- Mac Intyre, Alasdair.: *Justicia y Racionalidad*. Barcelona: Eunsa, 1994.
- Nagel, Thomas: «Aristotle on Eudaimonia». En: Rorty, Amélie Oksenberg, *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 7-14.
- North, Douglass C.: *Instituciones, cambio institucional y desarrollo económico*. México: Fondo de cultura económica, 2001.
- Nozick, Robert: *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Nussbaum, Martha C.: *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor, 1995.

23 Al respecto, resultaría interesante analizar el siguiente fenómeno señalado por Douglass North: los agentes racionales presentan una tendencia a darle mayor importancia a sus convicciones como guías para tomar sus decisiones, o suelen expresar abiertamente estas convicciones en aquellos contextos en los que no tienen que pagar un alto precio por manifestarlas. Cf. North, Douglass. *Instituciones, cambio institucional y desarrollo económico*, pp. 59-65.

- Rescher, Nicholas: *La racionalidad: una indagación filosófica sobre la naturaleza y justificación de la razón*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Resnik, Michael: *Elecciones. Una introducción a la teoría de la decisión*. Barcelona, Gedisa, 1998.
- Rorty, Amélie Oksenberg (ed.): *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Sartre, J.P.: *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1979.
- Taylor, Charles: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Taylor, Charles: «What is Human Agency?». En: Taylor, Charles, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, pp. 15-44.
- Taylor, Charles: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Wiggins, David: «Deliberation and Practical Reason». En: Rorty, Amélie Oksenberg, *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 221-240.
- Wilkes, Kathleen V.: «The Good Man and the Good for Man in Aristotle's Ethics». En: Rorty, Amélie Oksenberg, *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 341-358.
- Zagal, Héctor y Aguilar, Sergio: *Límites de la argumentación ética en Aristóteles*. México: Cruz O., 1996.