

¿SE PUEDE SABER LO QUE SE QUIERE?

Peter Baumann
Stanford University

No es nada inusual decir sobre una persona que ella sabe lo que quiere. Con frecuencia se quiere decir con ello que la persona referida no vacila en relación con su desear y su querer, que dispone de condiciones motivacionales estables. Ese sentido 'práctico' de 'saber lo que se quiere' es un sentido secundario, porque la expresión 'saber' no es utilizada aquí en su sentido primario, en su sentido epistémico. Si, por el contrario, se entiende aquí la expresión 'saber' en su sentido propio, surge a la vista otro sentido, un sentido 'teórico', de la tematización de 'saber lo que se quiere'. Lo que se dice con ello es entonces que las personas tienen o pueden tener un saber sobre sus deseos, motivos etc. También en este sentido se dice con frecuencia que alguien sabe lo que quiere. De ese sentido primario de 'saber lo que se quiere' se tratará en lo que sigue. ¿Cuál es el problema?

Si la tematización de un saber acerca de lo que se quiere ha de tener un sentido, deben poderse responder algunas preguntas. En primer lugar tiene que poderse indicar lo que se ha de entender aquí bajo 'saber'. Puesto que la posibilidad del saber implica la posibilidad del no-saber, del engaño etc, tiene que explicarse también lo que pueda significar aquí 'engaño'. Además de eso tiene que poderse ofrecer en general el contenido proposicional de tal saber. La expresión parcial 'lo que se quiere' en 'saber lo que se quiere' es algo vaga. Para el caso presente tiene que ser explicado qué tipos de oraciones pueden ser incluidas aquí para 'p' en: 'yo/él sé/sabe que p'. Con tales cuestiones semánticas está estrechamente relacionada la cuestión de si puede haber en general un tal saber, o bajo qué condiciones, cuáles son sus fuentes, su alcance y quizás también sus principales límites. Si esas preguntas no se pueden responder satisfactoriamente, se tiene que asumir una posición escéptica o incluso negar la

* Traducido del alemán por L.E.Hoyos Jaramillo

posibilidad de saber lo que se quiere. Cualquiera que sea la respuesta, ella tiene importantes consecuencias para la comprensión de aquello en lo que consiste la racionalidad y autonomía de una persona.

I

Empecemos con la discusión de la tesis, de que 'saber lo que se quiere', por lo que se pregunta, representa de hecho un saber aunque de un especial tipo: un saber sin criterio. Con ello se quiere decir, que no se obtiene tal saber a causa de determinados procedimientos como observación, reflexión etc (non-observational knowledge). Más bien se debe tener ese saber porque y en cuanto se tiene un determinado deseo. Pertenece *esencialmente*, por consiguiente, al tener un deseo una conciencia del deseo (deseos inconscientes están con ello excluidos en ese sentido). Con mi deseo de, por ejemplo, comer un helado estaría al mismo tiempo dado un saber de que yo quiero comer un helado. Con esto queda caracterizada la relación de querer y saber acerca de eso de un modo completamente determinado: querer está 'internamente' (necesariamente) referido a un saber correspondiente. Un saber tal sería, por lo demás, de un status especial. Sería no problemático, no susceptible de engaño, quizás de certidumbre cartesiana. La persona que tiene un deseo, sería además, por ser ése su deseo, también privilegiada respecto de la posibilidad de tener tal saber, y no ciertamente porque ella se encuentra en una posición epistémicamente 'privilegiada', sino porque sólo ella tiene sus deseos o puede tenerlos. Si otras personas pueden tener un saber (derivado, indirecto) acerca de eso, o no, es algo que puede quedar abiertamente planteado.

Parece como si la tesis del saber sin criterios acerca de los propios deseos acertara en los fenómenos muy bien. (Véase sobre esto también Krüger 1981). Quien, por ejemplo, tiene el deseo de comer un helado, no tiene que comprobar primero si él tiene ese deseo. El deseo se expresa, entre otros, en una conciencia de deseo. Con todo, quedan ciertas dudas. Primero que todo llama la atención que los ejemplos de un tal saber conciernen a deseos que, por una parte, son muy próximos al cuerpo, y por la otra, tanto según el contenido, como temporalmente están muy precisamente delimitados. Por eso una cuestión que ha de ser sometida a prueba es la de si deseos menos próximos al cuerpo y tanto deseos lejanos¹ como deseos difusos no son tan distintos de los deseos mencionados

¹ Más precisamente: "deseos lejanos de alcanzar" (*weiterreichende Wünsche*). Traduzco "deseos lejanos" por mor de la brevedad. (Nota del traductor).

en primer término, de tal manera que también un saber acerca de ellos tendría que ser de otro tipo.

Otra demarcación es todavía más importante y conduce a una diferenciación central. Un saber sin criterio acerca de los propios deseos podría en general ser solamente un saber de que se tiene un determinado deseo o no. Entonces se habla de 'saber lo que se quiere' pero en un sentido más fuerte, a saber, cuando alguien no solamente sabe si él tiene determinados deseos o no, sino cuando también sabe que la realización del deseo es satisfactoria para él (en un sentido amplio de 'satisfactorio', por ejemplo también 'moralmente satisfactorio'). En ese sentido más fuerte, 'alguien sabe lo que quiere', cuando el

- a) sabe que el tiene un determinado deseo y
- b) sabe que su realización es satisfactoria para él, es decir cuando el deseo pasa una determinada crítica y prueba racional².

La diferencia de ambas condiciones se puede aclarar fácilmente con un ejemplo. Pongamos por caso que yo puedo tener el deseo de llegar a ser un ciclista profesional pero en mi primera competencia compruebo rápidamente que eso es para mí muy duro. En ese caso se diría, ciertamente, que yo (en un sentido débil) tenía el deseo de correr en bicicleta y, también, que yo sabía eso. Pero al mismo tiempo se llamaría con razón la atención sobre el hecho de que me engañé acerca de que yo (en sentido más fuerte), por tanto, no sabía propiamente lo que quería. Un 'saber lo que se quiere' en ese sentido más fuerte concierne ante todo, aunque quizás no solamente, a deseos que son poco referidos al cuerpo, así como a deseos lejanos y poco precisos. Que ese saber se apoya en reflexión, observación etc, no significa otra cosa que es saber referido a criterios, saber en sentido usual (saber standard). Antes de entrar a considerar ese caso más interesante de 'saber lo que se quiere' quisiera mencionar, por lo menos brevemente, una objeción más contra la posibilidad de saber sin criterios acerca de los propios deseos.

Si se parte de que los deseos tienen un carácter disposicional (Ryle 1949. Págs. 61 sgs), la existencia de un deseo está ligada principalmente a la verdad de un condicional contrafáctico: corresponde al hecho de que alguien tenga un deseo, entre otras, el que él se comporte bajo determinadas condiciones de determinada manera. Ahora bien, la verdad de condicionales contrafácticos no es, empero, con seguridad nada que sea cognoscible sin criterios. Con eso sería

² Sobre la tesis general de que las personas tienen una relación con sus deseos véase Frankfurt, H. G., (1971). Pág. 5 sgs.

imposible un saber sin criterios de los propios deseos, a menos que hubiera otros signos de conocimiento confiables para la existencia de un deseo, por ejemplo, tipos no engañosos de expresión de un deseo, indicios etc. Si se puede hacer plausible algo de ese tipo o si la objeción es contundente, es algo que tengo que dejar abierto aquí. La objeción sólo quería ser brevemente mencionada. Suficiente sobre esa objeción que se puede pensar. En lo que sigue se tratará exclusivamente de la cuestión acerca de si puede haber un 'saber lo que se quiere' en el arriba denominado sentido fuerte, el cual es en realidad el sentido interesante; y, caso de haber ese saber, en qué consiste y cuáles son sus fuentes y sus límites.

II

El 'saber lo que se quiere' en el sentido fuerte, en el que a partir de este momento quiero hablar, puede, como dije, no ser un saber sin criterios. ¿De qué saber se trata en lugar de eso? Quiero aducir cuatro condiciones necesarias para que un 'saber lo que se quiere' exista en sentido fuerte:

- 1) (condición trivial) Una persona tiene determinados deseos y preferencias.
- 2) Independientemente de eso ella tiene opiniones sobre
 - a) cuáles deseos y preferencias tiene ella y
 - b) si y en qué medida su realización es satisfactoria.
- 3) La persona tiene buenas razones para esas opiniones
- 4) Esas opiniones son verdaderas³.

Algunas aclaraciones sobre esto se hacen pertinentes. En primer término sobre la segunda condición. Aquí es importante la mutua independencia de deseos y opiniones sobre ellos: el que se tenga un determinado deseo no debe implicar o contener el que se tenga una opinión sobre ese deseo⁴; ambos deben ser concep-

³ Puedo considerar aquí tan poco los múltiples problemas relacionados con esa condición como una discusión sobre el concepto de saber en general.

⁴ Esto no excluye que personas, en cuanto tienen deseos en general, también tengan, o deban tener, opiniones sobre por lo menos algunos de sus deseos. Solamente está excluido que cada deseo particular tenga que estar necesariamente acompañado por una conciencia de deseo. Puede ser, de hecho, que no haya o no pueda haber deseos inconscientes.

tualmente independientes uno del otro⁵. La circunstancia (tener un deseo) debe existir independientemente de la existencia de opiniones sobre ella⁶. Con esto se está diciendo, que tal saber acerca de lo que se quiere no puede ser un saber sin criterios.

La complejidad de ese saber está estrechamente relacionada con esa independencia: no es meramente un saber de que se tiene un determinado deseo, sino también un saber acerca de si y en qué medida la realización de ese deseo es satisfactoria. Esa complejidad diferencia 'saber lo que se quiere' en el sentido fuerte del arriba mencionado saber simple sin criterios acerca de los deseos propios. El contenido proposicional de ese saber ha de ser analizado aún más.

Finalmente una última observación más sobre la tercera de las condiciones arriba mencionadas. Que una persona, que conoce sus deseos, tiene buenas razones para las opiniones correspondientes, significa también, que sus deseos mismos no pueden ser 'irracionales' en el sentido que ellos descansan en opiniones irracionales (no necesariamente falsas). Quien no tiene buenas razones para aquellas opiniones sobre las que descansan sus deseos, no puede, entre otras, saber si la realización de esos deseos será satisfactoria. El no puede saber por eso lo que quiere. Saber lo que se quiere implica que no se tiene deseos irracionales. El saber de los propios deseos presupone una mínima racionalidad de esos deseos.

Suficiente hasta aquí como explicación de las condiciones para un saber lo que se quiere. A continuación se debe hacer plausible que hay un tal saber acerca de lo que se quiere y sobre qué se apoya él. Pero también se tienen que hacer claros ahí límites de ese saber, su principal 'incompletud'. Antes de eso quisiera, sin embargo, entrar a considerar brevemente un contra argumento pensable contra la asunción de un tal saber.

⁵Esto hace lícita completamente, por ejemplo, una dependencia causal de las opiniones con respecto a su 'objeto' (aquí: deseos) !

⁶En esa medida este concepto de saber es realista !

III

El contra argumento que tengo en mente se apoya en el así llamado ‘argumento contra el lenguaje privado’ de Wittgenstein. Por lo menos una parte central de ese argumento⁷ concierne, según mi opinión, a la pregunta de si es pensable un lenguaje que es ‘privado’ en cuanto que principalmente sólo lo utiliza y entiende uno únicamente, y, por cierto, debido a que las expresiones del lenguaje en cuestión se refieren a sensaciones de *una* persona (por ejemplo al dolor) y debido a que sólo el que tiene esas sensaciones puede saber a qué se refieren las expresiones del lenguaje (privacidad epistémica, carácter privilegiado). El principal argumento de Wittgenstein contra la posibilidad de un tal lenguaje privado sostiene, según mi opinión, que no puede haber aquí criterios del correcto o falso seguimiento de una regla en el lenguaje. Por eso Wittgenstein rechaza también la representación de que frases en primera persona relativas a la sensación (por ejemplo, ‘yo tengo dolor’) constituyan pronunciamientos que se constatan y puedan expresar un saber. De acuerdo a su visión tienen que ser entendidas tales frases como frases expresivas (por ejemplo, como expresión de dolor), como parte de un comportamiento correspondiente (por ejemplo, comportamiento adolorido)⁸. Con ello se perfila ya en qué acaba el contra argumento contra la posibilidad de un saber acerca de lo que se quiere. Si se acepta que los deseos están referidos a la persona que los tiene en un sentido parecido a las sensaciones de Wittgenstein, se puede construir un argumento paralelo, un argumento de acuerdo con el cual frases de deseo en primera persona no pueden expresar ningún saber sobre los propios deseos, sino que en el mejor de los casos son expresión de un deseo⁹.

⁷ En lo que sigue se mencionan reflexiones de Wittgenstein que conciernen a la posibilidad de un lenguaje privado de las sensaciones, esto es, en lo fundamental *PU* §243 sgs. Si Kripke y otros tienen razón al entender el argumento contra el lenguaje privado en un sentido más general y lo localizan ya a partir de *PU* §197 sgs., puede quedar aquí sin decidir. Cfr. Kripke (1981). Págs 273 sgs.

⁸ Cfr. también Kripke (1981). Págs. 273 sgs., quien en conexión con Wittgenstein y otros quiere substituir para tales frases condiciones de justificación y condiciones de pronunciamiento.

⁹ No ayuda mucho decir que una persona puede, con todo, observar su comportamiento expresivo lingüístico y fundar sobre ello su saber de los propios deseos: la expresión misma puede ser equívoca. Además una persona no puede considerar sus pronunciamientos relativos al deseo como algo dado.

Yo no quiero entrar aquí a ver la conclusividad interna de tal argumento inspirado por Wittgenstein; basta con considerar su consecuencia. No es necesario disputar sobre el hecho de que una frase relativa al deseo en primera persona *puede* representar una 'mera' expresión de un deseo. Puede ser incluso que toda frase de ese tipo parte de un comportamiento expresivo. Pero con todo ello no está mostrado que frases relativas al deseo en primera persona solamente puedan tener esa única función: que ellas, también en relación con eso, no pueden expresar un saber. No veo que un argumento del anterior tipo deba poder excluir esa posibilidad; el contra argumento parece asir demasiado poco como para debilitar la afirmación de que hay un saber acerca de lo que se quiere. (Cfr. también, como una posición contraria Kusser, 1989). A continuación quiero considerar más de cerca la estructura de ese saber.

IV

Arriba fueron ofrecidas dos caracterizaciones para un 'saber lo que se quiere': por un lado la complejidad de su contenido proposicional, y por el otro la restricción a deseos lejanos temática y temporalmente, que son en cierto sentido difusos, así como también 'alejados del cuerpo'. (Un ejemplo es el deseo de tomar una clase en la Universidad). Ahora quiero por lo pronto dar tres caracterizaciones más de deseos, que serán importantes para la correspondiente concepción del saber y para la apreciación de sus principales límites.

Primero que todo las frases relativas a deseos están, como ya se dijo arriba, estrechamente ligadas a condicionales contrafácticos. También sin adentrarnos aquí demasiado en la tesis de que los deseos tienen un carácter disposicional (disposiciones del comportamiento)¹⁰, es, con todo, plausible, que la afirmación de que una persona desea algo determinado significa, entre otras, que esa persona se comportaría de determinado modo bajo determinadas circunstancias. Frases relativas al deseo implican condicionales contrafácticos. Saber lo que se quiere es, de acuerdo con eso, complejo.

La segunda de las tres caracterizaciones adicionales de aquello que es un deseo dice que a la identificación de un deseo pertenece la indicación de una, como dice Anscombe, "*desirability characterisation*" (Anscombe, 1958. Págs 69 y sgs). Para saber lo que una persona quiere, no basta con saber que ella

¹⁰ Y sin que podamos considerar aquí las discusiones sobre los conceptos de comportamiento y de disposición!

quiere que p (que algo determinado sea el caso); antes bien, se tiene que saber también *lo que* la realización del deseo hace deseable para ella. Yo puedo tener el deseo de tomar una clase en la Universidad porque me interesa el contenido o porque quiero observar el comportamiento de los académicos o porque quiero encontrarme allí con un conocido etc. En tanto no se sepa, sin embargo, lo que hace deseable la existencia de un estado de cosas, no se entiende lo que '*en realidad*' se quiere, es más, se puede con razón dudar de que en el asunto concerniente se quiere en general algo. Se puede examinar la necesidad de una *desirability characterisation* como otra explicación de la condición 2 expuesta arriba, como otra complicación del contenido proposicional de saber lo que se quiere.

Finalmente, todavía una tercera observación sobre el concepto de voluntad. Una persona puede no sólo tener un deseo. Eso se relaciona con la significación de la expresión 'querer'. Pues 'querer algo' significa querer algo bajo determinadas condiciones y en determinada medida. Dadas determinadas condiciones para la realización de deseos, 'querer algo' significa querer una más que la otra. El concepto de preferencia, que está en segundo lugar, es respecto del concepto de deseo, que está en primer lugar, el concepto más fundamental (Cfr. Wright, 1963). Más aún: no se tiene primero deseos, que se pueden poner 'posteriormente' en un orden de preferencia, sino que más bien los deseos de una persona son sólo comprensibles como parte independiente de un orden de preferencia, que concierne a una cantidad de deseos. Esa concepción holística de la voluntad sostiene, por consiguiente, que solamente se puede hablar de 'deseos sueltos' con una cierta unilateralidad. Por eso se debe hablar aquí de 'deseos' si se debe hacer caso omiso del carácter relacional de las preferencias. La segunda y fundamental variante del significado de 'querer' es entonces la preferencia. (Se ha de tener presente, sin embargo, una restricción: los deseos respecto de los cuales puede haber un saber sin criterios y que fueron caracterizados arriba como especialmente próximos al cuerpo etc, no pueden ser preferencias. Con otras palabras: el holismo de la preferencia se refiere al caso standard de deseos que son poco próximos al cuerpo etc.). El saber lo que se quiere posee, entonces, necesariamente la estructura compleja de un saber de un orden de preferencia. (Eso se puede ver como una cualificación más de la arriba expuesta condición 2).

Si se tienen presentes junto a estas tres caracterizaciones del concepto de la voluntad y de saber lo que se quiere, las arriba mencionadas cuatro condiciones de tal saber, entonces se tornará comprensible no sólo que ahí se trata de un saber estructurado de forma verdaderamente compleja, sino que también llegará a ser plausible que ese saber escasamente puede ser un saber inmediato, un

saber sin criterios, sino que descansa en procesos experienciales bastante diversos y complicados (incluyendo reflexión). Bajo las condiciones enunciadas no es posible, justamente, que alguien 'simplemente sepa' lo que quiere, esto es, que pueda tener un saber acerca de ello sin criterios y asegurado contra el engaño (como por medio de un tipo de experiencia 'interna', u otra cosa por el estilo). Antes bien, para saber lo que se quiere se requiere de una experiencia completamente común. De qué clase es esa experiencia se tornará claro, si se tiene presente las características de aquel saber.

En primer término, (2a) contiene el saber acerca de lo que se quiere, un saber de que se tiene fácticamente un determinado deseo. Como se dijo arriba, eso significa que se tiene que conocer la verdad de ciertos condicionales contrafácticos. Quien sabe que tiene un determinado deseo, sabe cómo se comporta en diferentes situaciones. Eso no lo sabe él 'simplemente así como así', sino solamente en la medida que tiene múltiples experiencias consigo mismo en diferentes situaciones. Autoconocimiento, conocimiento de la propia persona y de los propios deseos se adquiere, así, sólo a través de repetida (en lo posible sobria) autoobservación, observación del propio comportamiento en diferentes situaciones. No es necesaria ninguna experiencia especial (por así decir, 'interna') desde una situación epistémica privilegiada, sino una experiencia completamente común que, *en principio*, también pueden tener otros. Puesto que los deseos se pueden entender como parte de un orden de preferencia, el saber de los propios deseos tiene que concernir siempre a una cantidad de deseos y nunca meramente a un único deseo.

Que se tiene que estar en condiciones de ofrecer *desirability characterisations* (especificaciones de deseabilidad) (2c), es algo que apunta en la misma dirección. Para poder saber qué es lo deseable en la realización de un deseo, por qué ella es deseada, se tiene que averiguar, cuáles aspectos de situaciones son deseados y cuáles no. Para eso se requiere experiencia con el propio comportamiento en muchas situaciones parecidas, que en cada caso comparten determinados aspectos y otros no. Cuando observo, por ejemplo, que mi deseo de ir a una conferencia no está relacionado con el más mínimo deseo de leer algo del conferencista etc., pero en cambio compruebo que me esfuerzo en encontrarme también con algunos de los oyentes en otros contextos completamente distintos, entonces tengo algunas razones para la presunción de que el contenido de la conferencia me importa poco¹¹. Para adquirir semejante saber, se necesita también, pues, autoobservación repetida (en lo posible distanciada).

¹¹ Esto no es trivial, porque mi interés en mis amigos puede aparecerme u ocurrirme de pronto como interés en la conferencia.

Arriba se dijo, finalmente, que un saber acerca de lo que se quiere también contiene el saber de que la realización de algunos deseos es realmente satisfactoria (2b). Ese punto se relaciona estrechamente con el anterior y es especialmente importante. Pues, como se sabe, es bien posible que sólo la realización de un deseo permita conocer a la persona que eso no la satisface. En tales casos no se dice que la persona no tenía aquel deseo, sino que ella no sabía (en sentido fuerte) lo que ella quería. No es suficiente, por tanto, con saber *lo que* es objeto de la voluntad propia; la persona tiene que saber también *cómo sería eso para ella* si sus deseos fueran realizados. También ese saber se puede ganar sólo a través de experiencia, a través de ‘probar’ en lo posible muchas opciones de acción. Apertura para nuevas experiencias es un presupuesto para enterarse de lo que se quiere¹². También aquí se complica adicionalmente el asunto debido al carácter holista del querer.

He diferenciado tres tipos de preguntas que tiene que poder responder una persona, si desea saber lo que quiere. En todos los tres casos se hace patente que es necesaria para ello larga y complicada experiencia (Cfr. Krüger 1981, Pág. 98 sgs). Eso no debe significar que una persona en una situación de decisión tenga que poner a operar siempre tales procesos experienciales. En muchos, de hecho en la mayoría de los casos, se puede acudir a experiencias ya tenidas. Con frecuencia no se puede ni reflexionar y en nuevas situaciones de decisión se puede usualmente decidir aquellas cuestiones con algo de imaginación y acudiendo a experiencias tenidas¹³. Lo importante es que el saber acerca de lo que se quiere, proviene principalmete de experiencia¹⁴.

No he argumentado *directamente* a favor de la tesis de que *hay* en general un ‘saber lo que se quiere’. Pero la tesis ha sido, digo yo, *indirectamente* apoyada por las explicaciones de arriba y la indicación de que las personas tienen fácticamente tales experiencias. En relación con eso he intentado debilitar un contraargumento contra la aceptación de tal saber. A continuación quiero aducir algunas importantes razones en favor de que un saber acerca de lo que se quiere no es ciertamente imposible, pero sí principalmente limitado.

¹² Sobre todo que ahí surgen, otra vez, nuevos deseos.

¹³ Que además pueden nuevamente colocar en disposición: en últimas las personas cambian. También se puede tratar el asunto al revés: las personas recolectan experiencias en situaciones y sólo de ese modo descubren sus deseos. Que alguien se ponga en una situación de examinación con una ‘hipótesis de deseo’ es más bien la excepción.

¹⁴ Cuánta experiencia es necesaria cada vez que valga como experiencia *completa*, es otra cuestión. Véase más abajo.

V

Algunos límites de saber lo que se quiere surgen del tipo de experiencia en el que descansa. El saber *que* se tiene determinados deseos, contiene, como se dijo, el conocimiento de los correspondientes condicionales contrafácticos. El problema consiste aquí en que casi nunca se puede estar seguro de que el antecedente está *completamente* dado. Nada dice a favor de ello que se pueda estar siempre en una situación epistémica en la que se tiene la seguridad de conocer todas las condiciones bajo las cuales se muestra un determinado comportamiento como expresión de un determinado deseo¹⁵. Pero cuando eso es así, entonces no se puede estar nunca seguro de conocer completamente la fuerza relativa de un deseo respecto de otros deseos, esto es, de conocer *completamente* el orden de preferencia propio.

Algo parecido vale para la capacidad de ofrecer desirability characterisations (especificaciones de deseabilidad). Tampoco aquí hay una garantía de completud, pues nunca se puede estar seguro de si se ha comparado suficientemente muchas situaciones semejantes en relación con una cantidad de aspectos de situaciones que baste y que esté suficientemente especificada, para enterarse de lo que se desea realmente en un estado de cosas.

Finalmente, se pueden traer a colación también reflexiones parecidas sobre el saber que la realización de un deseo es realmente satisfactoria. Puesto que la lista de circunstancias bajo las cuales un deseo es realizado y las cuales influyen el grado de satisfacción es principalmente abierta, no se puede estar nunca seguro de conocer todos los tipos de realización de un deseo ni con ello tampoco saber, cuándo, de qué modo y en qué medida es satisfactoria la realización de un deseo.

Esos tres tipos de límites corresponden a las llamadas tres *dimensiones* de saber lo que se quiere. Los llamados límites expresan una principal *incompletud* en saber lo que se quiere. Más exactamente: ellas dicen que, o bien no se puede saber completamente lo que se quiere, o bien no se puede saber si el propio saber lo que se quiere, es completo o no. Cada uno de ambos constituye, de modo en cada caso diferente, una incompletud en saber lo que se quiere. Pero esta no es ninguna grave incompletud: de hecho ella no excluye, que de todos modos se pueda saber más o menos bien lo que se quiere. Que la completud sea una meta inalcanzable, afecta menos si se puede saber, no obstante, muchas cosas distintas.

¹⁵ Véase a este respecto la interesante objeción de Jeffrey, R. C., (Jeffrey, 1974. Págs. 382 sg).

Otro problema lleva a límites más fundamentales del saber acerca de los propios deseos y preferencias. Arriba se afirmó, que deseos no completamente cercanos al cuerpo, es decir, en realidad la mayoría de los deseos, son desde el punto de vista de su contenido complejos y están temporalmente alejados. El deseo de convertirse en o ser un ciclista tiene, como la actividad del ciclista, muchos aspectos y está ligado estrechamente, tanto desde el punto de vista del contenido, como causalmente, con una cantidad de otros deseos. La realización del deseo de llegar a ser un ciclista no está limitada a un momento, sino que también es temporalmente compleja (de tal modo que con relación a tales deseos se habla de que se los ‘persigue’). Semejante complejidad proposicional y temporal no la tiene, por ejemplo, el deseo de liberarse de una piquiña en el antebrazo izquierdo. Llamaré en adelante a deseos como el de llegar a ser un ciclista, ‘deseos lejanos’. No sorprende que especialmente deseos lejanos sean con frecuencia los deseos más importantes y centrales para una persona (por ejemplo, planes completos de vida o deseos profesionales). Y es exactamente con relación a estos deseos que se presentan enormes problemas relativos a un posible saber acerca de ellos. Quiero enunciar dos problemas.

En principio sólo se puede tener, en virtud de evidentes razones prácticas, muy limitadamente experiencias con deseos u opciones muy lejanas. No es especialmente difícil, por ejemplo, probar todas las clases de helado o todas las variantes de postre disponibles (y, por cierto, repetidamente) y así enterarse de las propias preferencias de gusto. Muy diferente es el caso, por ejemplo, con diferentes opciones profesionales o, por supuesto, con planes de vida. Raras veces se pueden ‘probar’ en una vida dos o tres planes de vida. Tarda normalmente mucho hasta que una persona puede juzgar realmente un plan de vida a partir de la experiencia propia; con frecuencia eso se demora tanto, que es muy tarde para alternativas (sin importar cuáles sean las razones de ello). Un científico, por ejemplo, puede necesitar mucho tiempo para llegar al conocimiento de que la ciencia no ha hecho nada para él y él no ha hecho nada para la ciencia; tanto tiempo, incluso, que él ya no puede “devolverse”. Naturalmente existe normalmente la posibilidad de recolectar experiencias de prueba que pueden aparecer verdaderamente confiables. Y con frecuencia se cae en la cuenta bien rápido si no de lo que se quiere, sí por lo menos de lo que no se quiere. Ambas cosas son, sin embargo, limitadas. La posibilidad de recolectar experiencias de prueba es limitada y, por lo demás, con frecuencia solamente en apariencia confiable, lo cual puede salir a relucir a través de pruebas repetidas. Incluso muy pocas experiencias negativas ayudan la mayor parte de las veces solamente poco en el intento de responder a la pregunta, qué se quiere “realmente”; parece más fácil enterarse de lo que a uno lo hace infeliz que de lo que a uno lo hace

feliz¹⁶. Hay, por tanto, límites bastante prácticos para un saber acerca de los propios deseos y preferencias, sobre todo cuando ellos son muy lejanos. Esto trae como consecuencia que preguntas como, qué vida se quiere llevar, en buena parte sólo puedan ser 'respondidas' por decisión¹⁷.

Más importante aún es la segunda limitación del saber acerca de preferencias lejanas, sobre todo. Aquí será aclarada en el caso de planes de vida. Incluso si las personas estuvieran en condiciones de 'probar' a su gusto muchos planes de vida diferentes uno tras otro, para sacar de ahí cuál es el mejor para ellas, sería apenas posible un juicio. Pues en el juicio sobre las ventajas y desventajas de diferentes planes de vida entran a participar (trivialmente) tales deseos y preferencias que la persona que juzga ya tiene. Ahora bien, la cuestión de cuáles deseos y preferencias tiene o adquiere una persona, depende en buena parte de qué vida lleva ella, de qué planes de vida realiza ella¹⁸. Puesto que las personas (también de modo trivial) siempre llevan alguna vida especial, nos encontramos aquí frente a la situación de que, para responder a una pregunta, se tiene que recurrir a medios a los que la respuesta ya pertenece, por lo menos parcialmente. El juicio sobre diferentes planes de vida siempre se encuentra prejuiciado a causa de que se realiza, sea como sea, un determinado plan de vida. No hay ningún punto de vista independiente desde el cual se pueda, a partir de diferentes planes de vida, juzgar sobre sus ventajas y desventajas, y comparar. Las personas no se pueden caracterizar independientemente de la vida que ellas llevan *de modo contingente*. Inclusive si se acepta que ese contexto existe solamente en parte, que aquí es posible un cierto grado de objetividad e independencia, no cambia esto en nada la circunstancia de que el saber acerca de otras preferencias lejanas es principalmente limitado en el sentido mencionado. Un verdadero *saber* acerca de qué vida es personalmente deseable para uno, de si, en ese sentido, ella representa una buena vida, o inclusive la mejor, un tal saber es imposible por fuera de principales límites. Esa limitación no es la de la completud del saber (como arriba); antes bien, se puede ver que aquí la representación del saber en parte no tiene ningún sentido en absoluto: no se puede bosquejar una imagen consistente de cómo debe ser posible tal saber. Aquí no hay, en parte, *'nada qué saber'* (*'tesis de la relatividad'*).

¹⁶ Aquí no puedo ir a las razones de esa asimetría.

¹⁷ Aquí parecen haber visto algo importante los existencialistas. Quien se decide y no vacila, sabría en el sentido práctico mencionado lo que quiere.

¹⁸ En ese sentido las preferencias son siempre 'adaptivas'. Véase a este respecto Elster (1982). Págs. 219 sgs. Se dice también que las preferencias pueden estar marcadas negativamente.

VI

Saber lo que se quiere es, por tanto, limitado en diferente manera: por una parte es principalmente *incompleto* ('*tesis de la incompletud*'), por la otra sólo hay, en parte, 'algo' en general 'qué saber' ('*tesis de la relatividad*'). Es digno de atención que los límites del saber posible acerca de lo que se quiere conciernen en especial medida a los deseos y preferencias lejanas y los cuales son especialmente los más importantes para la persona. Parece ser que sabemos lo menos acerca de nuestros más importantes deseos y preferencias! De cara a esa situación se pueden distinguir dos posiciones relativas a la comparación de querer y saber acerca del propio querer, dos posiciones relativas al concepto del querer. La primera posición sostiene que los deseos y preferencias pueden ser principalmente objeto de un saber, es decir, que no puede haber deseos y preferencias acerca de los cuales un saber no sea principalmente posible. La otra posición sostiene, por el contrario, que puede haber deseos y preferencias acerca de los cuales en lo fundamental puede no haber en absoluto o en parte ningún saber¹⁹. Quisiera defender aquí la última posición. Las siguientes reflexiones deben presentar algunas razones a favor de ella.

¿En qué medida, pues, se puede querer algo, aún cuando *principalmente* no se puede tener ningún saber acerca de ello? Ese modo de expresarse es, según mi concepto, completamente incomprensible mientras se lo entienda de tal modo que se pueda querer algo sin que principalmente se pueda tener algún tipo de *representación* acerca de lo que se quiere. Por otra parte, se ha de defender aquí la posición de que se puede querer algo sin que principalmente se pueda saber algo acerca de ello. Lo que se busca aquí es, por consiguiente, una especie de posición 'mediadora', según la cual se pueda ciertamente querer algo sin poder saber algo acerca de ello, pero no sin poder tener una representación del propio querer. ¿De qué se trata, entonces?

La afirmación que quiero hacer es la siguiente: deseos y preferencias son en cierta medida deseos y preferencias *interpretados*. En esa medida no se puede saber nada de ellos, se puede tener interpretaciones de ellos y de esa manera no hay de algún modo deseos y preferencias independientes de tales interpretaciones. Los que están dados, son en lugar de ello 'aspiraciones' difusas, vagas de una persona, las cuales son demasiado indeterminadas como para que puedan valer como deseos y preferencias identificables ('*tesis de la indeterminación*'). Al

¹⁹Freud representa la primera posición, aunque él dice de modo interesante que siempre hay deseos acerca de los cuales no sabemos (represión).

interior de un cierto campo de acción tales ‘aspiraciones’ se pueden interpretar de diferente modo y algunas veces de un modo irreconciliable entre sí. Sólo a través de la interpretación la persona relaciona un sentido específico con sus aspiraciones, sólo a través de ello ‘surgen’ de cierto modo deseos y preferencias (constitución). Qué interpretación elige una persona no es, a diferencia del caso del saber, una cuestión de argumentos, sino una ‘discreción subjetiva’²⁰. Con esto queda claro que aquí no está dada la arriba mencionada condición necesaria para un saber acerca de lo que se quiere, a saber: la independencia de los deseos y preferencias de las opiniones sobre ellos. En el sentido acabado de exponer, lo que se quiere depende de lo que se ‘cree’ querer²¹.

Para hacer algo más entendible esa afirmación, quiero explicar lo dicho ejemplarmente en conexión con una de las tres preguntas que se puede formular con relación a los deseos y preferencias propias, a saber, en conexión con la pregunta por las ‘desirability characterisations’. Friedrich Waismann expresa esto muy afortunadamente. Dice:

“Los motivos son en realidad poco fijos y ceden terreno en cierta medida frente a la crítica. Tomemos un ejemplo bien fácil. Yo quisiera ir hoy al teatro. Por qué? Porque yo quiero ver la pieza teatral; porque me interesa el papel del actor X; porque tengo una noche vacía ante mí que no quiero pasar solo; porque estoy algo cansado y espero que me haga bien el cambio; porque repentinamente me dieron ganas de salir. Puedo exponer ahí diferentes cosas. Pero raras veces, cuando yo quiero, puedo albergar dudas acerca de cada una de esas informaciones. Es en realidad la pieza teatral, lo que me atrae de ese modo? Es para mí tan importante el actor X? Me es tan necesario un cambio? Puedo estar tan seguro de todo eso de tal modo que no es posible una duda? Y si observo ahí, tan pronto como empiezo a dudar, dirijo aquí y allá el motivo, lo considero con suspicacia por todos los lados y atisbo después de todas las posibilidades de explicación, entonces él retrocede, cede ante la crítica y no se quiere mantener firme... Brevemente, el motivo no es un hecho duro y fijo, en el que no haya sofisticación y sacudimiento”. (Waismann, 1983. Pág. 134 sg).

Waismann habla por eso de las “múltiples posibilidades de interpretar una acción determinada, esto es, de verla como resultado de una serie de corrientes, deseos, esperanzas, expectativas etc...” “Podemos, como se dijo, apreciar una”

²⁰ No necesariamente pura decisión!

²¹ Naturalmente se puede tener un saber de tales preferencias y deseos interpretados. Este es un saber acerca de lo que se quiere pero en un sentido metafórico

acción en diferentes contextos; y así, la *interpretamos* diferentemente²². Waismann constata una indeterminación de los motivos en relación con las informaciones acerca de desirability characterisations y defiende la tesis de que en lugar de saber aparecen interpretaciones.

En lo que sigue quisiera probar un argumento en favor de la tesis de la indeterminación o de la interpretación. Extraigo para ello la tercera de las preguntas arriba mencionadas, a saber, la pregunta de si y en qué medida la realización de un deseo es satisfactoria. Arriba se llamó ya la atención sobre los límites del saber si y en qué medida la realización de un deseo es satisfactoria. Aquí se añadirá una razón más en favor de la limitación principal de ese saber, que conduce al mismo tiempo al tema ‘interpretación’.

De dónde se puede realmente saber que el estado en el que una persona fue puesta por la realización de un deseo, es satisfactorio para la persona. En el caso de muchos deseos parece fácilmente responsable esa pregunta. Quien, por ejemplo, gusta del helado de fresa y cede en su deseo, no tiene que preguntarse si le ha sabido rico. Con relación a deseos de ese tipo parece ser tan claro el asunto, que se podría incluso poner en cuestión el discurso relativo a un ‘saber’(véase arriba). La situación es diferente en el caso de deseos lejanos (véase también arriba). La cuestión de si la realización de un deseo tal pone a la persona afectada en un estado de satisfacción, es aquí más compleja. Al comedor de helado se le puede sencillamente preguntar si le ha sabido rico, mientras que por el contrario la pregunta de si alguien, digamos, está satisfecho o feliz con su vida profesional, provoca toda clase de preguntas posteriores y exige precisiones. Se dijo arriba que acerca de deseos y preferencias lejanas sólo se puede tener un saber especialmente limitado (tesis de la relatividad). Aquí aparece ahora una nueva razón. El problema reside en la dificultad de saber si la realización de un determinado plan de vida (algo así como un deseo profesional) satisface o hace feliz. En la generalidad con que esa pregunta tiene que ser planteada con respecto a deseos lejanos es casi imposible de responder.

Tomemos como ejemplo la pregunta de si una persona es feliz. El problema con esa pregunta está en el dilema al que conduce: ella tiene que ser planteada (porque concierne a deseos lejanos) muy generalmente, pero no puede ser respondida en general (asimetría). La pregunta general ‘es usted feliz?’ exige

²² Waissman, (1983). Pág. 137. Véase también págs. 145 sgs. Se puede ir tan lejos como Waismann, pero no es necesario hacerlo. El niega a los motivos el status de “entidades existentes”. Véase Waissman (1983). Págs 137 y sgs.

para su contestación una especificación de puntos de vista, puntos temporales etc, esto es, exige la formulación de una cantidad de preguntas parciales. Puesto que no se ve cómo todos esos aspectos parciales se pueden sopesar en relación unos con otros, es difícil también una respuesta que integre todos los aspectos. La pregunta por la felicidad es una pregunta con sentido; sin embargo, ella parece, a causa de motivos principales, casi imposible de responder inequívocamente.

Que se pueda saber simplemente y sin problemas si se es feliz o no, parece ser difícilmente sostenible. Y eso es así, en primer lugar, porque esa pregunta, como se dijo, es más complicada de lo que parece; y en segundo lugar porque 'sentirse feliz' no es lo mismo que 'ser feliz', es decir, porque no se puede responder simplemente la pregunta por la felicidad sobre la base de la existencia o no existencia de sentimientos de felicidad²³. Y finalmente los sentimientos no son de ningún modo inequívocos.

Por todas las razones aludidas se puede tener, consiguientemente, por mucho un saber acerca de la propia felicidad en muy estrechos límites. ¿Cómo puede ser respondida, empero, la pregunta por la felicidad de las personas individuales (y ella es, por cierto, y con frecuencia bastante inequívocamente, respondida)? Si se es feliz o no es en cierto modo 'indeterminado' (véase arriba) y en esa medida se trata de una cuestión de *interpretación*. Hay aquí campo de acción al interior del cual una persona se puede considerar igualmente con mucho fundamento o con muy poco como feliz. La felicidad no es independiente de interpretaciones, de tenerse por feliz (lo que no es lo mismo que sentirse feliz²⁴). La felicidad es también una cuestión de perspectiva sobre la propia situación; depende de *cuáles* aspectos y *cómo* se 'iluminan'²⁵.

²³En esa medida la felicidad es 'objetiva'. Si se puede saber que uno se siente feliz es otra cuestión. La posibilidad de la así llamada 'felicidad falsa' se refiere en todo caso al 'sentirse feliz'. Lo que se quiere decir con eso es más o menos lo siguiente. Pueden resultar informaciones ex post que hacen aparecer la felicidad como 'falsa', porque el correspondiente sentimiento de felicidad no llena ciertas condiciones. Así, por ejemplo, se puede uno enterar por un médico, después de una serie de días vividos en el mejor humor, que la euforia propia fue solo el efecto secundario de un medicamento ingerido. En tal caso se consideraría la presunta felicidad, o más exactamente, el propio sentimiento de felicidad retrospectivamente como 'falso'.

²⁴En esa medida no se puede ser feliz sin tenerse por feliz, pero tal vez sí sin sentirse feliz.

²⁵Con eso se viola la segunda condición necesaria del saber, la cual exige independencia del objeto de la opinión.

Se puede pensar con cuidado lo dicho a propósito de un ejemplo. Ludwig Wittgenstein vivió, como se sabe, muchos años al borde del suicidio e informaciones biográficas no transmiten la impresión de una vida propiamente feliz. El mismo Wittgenstein dijo, sin embargo, en sus últimos días que él había tenido una 'vida maravillosa' (Malcolm). Qué se debe pensar de tal declaración? No hay aquí ningún indicio de falta de honestidad o de turbiedad del juicio ¿Cómo se debe ligar la impresión externa de una situación vital con diversas declaraciones de la persona misma, las cuales frecuentemente no coinciden entre sí? Parece ser realmente una cuestión de interpretación por parte de la persona afectada.

Suficiente por ahora sobre un argumento en favor de la afirmación de que en lugar de un saber acerca de si la realización de deseos propios es satisfactoria, entran en escena interpretaciones, esto es, en favor de la afirmación de que lo que se quiere es con frecuencia principalmente una cuestión de interpretación.

VII

Resumamos. Distinguí al comienzo dos tipos de saber lo que se quiere: un saber sin criterios ('inmediato') y uno referido a criterios. Me he concentrado en el último como, según pienso, el caso más interesante. Se ve claro que tal saber tiene un contenido proposicional verdaderamente complejo: él contiene las tres dimensiones del saber: 1. *cuáles* deseos se tiene, 2. *en qué medida* algo es deseado y 3. si la realización del deseo *satisface*. A todas esas tres dimensiones corresponden determinados tipos de experiencia, que fundamentan tal saber. La pregunta de partida 'se puede saber lo que se quiere' puede ser, por consiguiente, respondida afirmativamente. Con todo, se ve claramente que ese saber tiene límites principales: en primer término es principalmente *incompleto*; en segundo, aparece en escena con frecuencia, a causa de la '*indeterminación* de los motivos', interpretación en lugar de saber. De modo interesante, los más importantes deseos y preferencias de personas están afectados justamente por esos límites del saber. Eso no sólo relativiza la respuesta afirmativa a la pregunta del título, sino que también da qué pensar con respecto a las oportunidades para la racionalidad y autonomía de una persona.

Con todo lo dicho debe también llegar a ser claro que el saber que una persona tiene acerca de sus propios deseos no se diferencia fundamentalmente del saber que otras personas pueden tener acerca de sus propias preferencias. Con frecuencia la misma persona afectada tiene la mejor posición para acceder a un saber semejante, pero también frecuentemente terceras personas tienen esa

posición. No hay aquí principalmente ninguna posición epistémica privilegiada (Cfr. Austin, 1961. Ryle, 1949. Págs. 148 sgs).

Por último quisiera aún aludir a una consecuencia para el concepto de la voluntad. Se puede concebir la relación entre querer y saber acerca de ello de dos modos (véase arriba). De acuerdo con una posición '*epistémica*', los deseos y preferencias pueden ser principalmente objetos del saber, no puede haber deseos y preferencias acerca de los cuales no sea posible ningún saber. De acuerdo con una posición '*realista*', puede haber deseos y preferencias acerca de los cuales (completa o parcialmente) no es posible un saber. Posible saber no sería, entonces, condición necesaria del querer. Yo he defendido aquí la última posición. Si se entiende, desde luego, la alternativa entre ambas posiciones más generalmente y se pregunta si se puede tener deseos y preferencias independientemente de que se tenga cualquier tipo de representación de ellos (no necesariamente saber), entonces me inclino hacia una concepción '*epistémica*' (entendida en ese sentido): una condición necesaria para que se pueda hablar de deseos y preferencias de una persona es que se pueda formar una representación de ellas (así sea una interpretación). Con eso se ha ganado también una indicación de porqué el concepto de la voluntad arroja tantos problemas. Una razón consiste en todo caso en que el querer, como actitud proposicional, está internamente ligado con la posesión de opiniones. La voluntad tiene una *dimensión epistémica*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anscombe, G.E.M., (1958)
Intention. Oxford.
- Austin, J.L., (1961)
Other Minds. Philosophical Papers. Oxford.
- Elster, J., (1982)
Sour Grapes -Utilitarianism and the genesis of wants. En: *Utilitarianism and beyond* (Sen, A. / Williams, B., eds.). Cambridge.
- Frankfurt, H.G., (1971)
Freedom of the will and the concept of a person. En: *Journal of Philosophy* 68.
- Jeffrey, R.C., (1974)
Preference among preferences. En: *Journal of Philosophy* 71.
- Kripke, S., (1981)
Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition. En: *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. (Block, I, ed.). Oxford.

Krüger, L. (1981)

Über das Verhältnis von Wissenschaftlichkeit und Rationalität. En: *Der Wissenschaftler und das Irrationale.* (Duerr, H. P., ed.) Tomo 2. Frankfurt.

Kusser, A., (1989)

Dimensionen der Kritik von Wünschen. Frankfurt.

Ryle, G., (1949)

The concept of Mind. Barbes & Noble, Londres.

Waismann, F., (1983)

Wille und Motiv. En: *Wille und Motiv. Zwei Abhandlungen über Ethik und Erkenntnistheorie.*(Del mismo autor). (Ed. por J. Schulte). Stuttgart.

Wittgenstein, L., (PU)

Philosophische Untersuchungen.

Wright, G.H. von (1963)

The Logic of preference. Edimburgo.