

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA

PROGRAMA DE DOCTORADO “ÉTICA Y DEMOCRACIA”



*La importancia de lo que amamos:  
autorrealización y normatividad práctica  
en la obra de Harry G. Frankfurt*

**TESIS DOCTORAL**

Presentada por:

**Agustín Reyes Morel**

Dirigida por:

**Dra. Adela Cortina Orts**

**Dr. Gustavo Pereira Rodríguez**

Valencia, 2015

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	4
<b>1. PRIMER MOVIMIENTO: LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD Y SU ESTRUCTURA</b> .....	16
1.1 LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD NO REQUIERE ALTERNATIVAS .....	17
1.1.1 Frankfurt y el debate entre compatibilismo e incompatibilismo.....	17
1.1.2 Frankfurt contra las posibilidades alternativas y la explicación causal.....	22
1.2 ESTRUCTURA JERÁQUICA E IDENTIFICACIÓN.....	29
1.2.1 Reflexividad .....	30
1.2.2 Estructura jerárquica.....	32
1.2.3 Identificación.....	38
1.2.3.1 Aceptación.....	40
1.2.3.2 Compromiso y satisfacción .....	42
1.2.3.3 Decisión .....	45
1.3 ALTERNATIVAS, CRÍTICAS Y OBJECIONES .....	50
1.3.1 Distinción entre jerarquización estructural y jerarquización procedimental .....	51
1.3.2 Objeción de regresión e incompletitud.....	54
1.3.3 Objeción Ab initio.....	57
1.3.4 Objeción de manipulación .....	58
1.3.5 Objeción de profundidad .....	60
1.4 CLAVES DE SUPERACIÓN .....	64
<b>2. SEGUNDO MOVIMIENTO: PREOCUPACIONES Y NECESIDADES VOLITIVAS</b> .....	69
2.1 PREOCUPACIÓN ( <i>CARE ABOUT</i> ) .....	70
2.1.1 Razonamiento práctico .....	72
2.1.2 Preocupación y voliciones de segundo orden.....	75
2.1.3 Temporalidad y estructuración .....	79
2.1.4 Preocupación e importancia .....	80
2.2 NECESIDADES VOLITIVAS.....	87
2.2.1 Deseos, urgencias y necesidades .....	87
2.2.2 Necesidades de la voluntad .....	90
2.2.3 Lo impensable .....	96
2.2.4 Racionalidad volitiva .....	101
2.2.5 Naturaleza volitiva e identidad .....	104
2.2.6 Preocupación ( <i>care about</i> ) y cuidado o cura ( <i>Sorge</i> ).....	106
<b>3. LAS PREOCUPACIONES SOBRE LA PREOCUPACIÓN: CRÍTICAS Y OBJECIONES</b> .....	114
3.1 CRÍTICAS A LA VISIÓN INTERNALISTA DE FRANKFURT .....	116
3.1.1 Cuidado como emociones secundarias.....	116
3.1.2 Preocupación y evaluación.....	120
3.1.3 Inferencialismo e intersubjetividad.....	124
3.1.4 Preocupación y articulación .....	128
3.1.5 Preocupación y objetividad valorativa .....	132
3.2 CRÍTICAS A LAS NECESIDADES VOLITIVAS .....	135
3.2.1 Imposibilidades autoritativas para actuar.....	135
3.2.2 Incapacidades del carácter y necesidades deliberativas.....	138
3.2.3 Impensable e inescapable .....	139
3.3 CONTRA EL ESENCIALISMO .....	142
3.3.1 Motivación proyectiva.....	142
3.3.2 Interpretación aspectual .....	145
3.4 RESPUESTAS Y VÍAS DE LEVANTAMIENTO DE OBJECIONES .....	148

3.4.1 Naturaleza e internalismo .....	149
3.4.2 Preocupación y cambio .....	151
3.4.3 Objetividad .....	156
3.4.4 Sustancialismo.....	158
<b>4. TERCER MOVIMIENTO: LA IMPORTANCIA DEL AMOR .....</b>	<b>161</b>
4.1. FUENTES DEL AMOR EN FRANKFURT .....	162
4.2 RASGOS DEL AMOR EN FRANKFURT .....	165
4.3 AMOR Y RACIONALIDAD .....	170
4.3.1 Fines últimos (no) garantizados racionalmente .....	171
4.3.2 Amor, racionalidad y moralidad.....	175
4.3.3 Autonomía y amor .....	179
4.4 AMOR A SÍ MISMO .....	183
4.5 AMBIVALENCIA, INCONDICIONALIDAD Y CONFIANZA .....	189
4.5.1 Ambivalencia .....	189
4.5.2 Incondicionalidad .....	191
4.5.3 Percepción clara y distinta y confianza .....	195
<b>5. ALTERNATIVAS Y CRÍTICAS A LA PERSPECTIVA SOBRE EL AMOR EN FRANKFURT .....</b>	<b>199</b>
5.1 PERSPECTIVAS ANALÍTICAS SOBRE EL AMOR.....	200
5.1.1 Amor como evaluación .....	202
5.1.1.1 Enfoque sensible o responsivo.....	203
5.1.1.2 Enfoque relacional .....	205
5.1.1.3 La dirección hacia el bien .....	209
5.1.1.3.1 La perspectiva de Johathan Lear .....	210
5.1.1.3.2 La perspectiva de Eleonore Stump.....	212
5.1.2 Amor como un tipo de emoción .....	217
5.1.2.1 El amor como una emoción moral: la perspectiva de David Velleman .....	218
5.2 MORALIDAD Y AMOR: LA CRÍTICA DESDE EL NEOKANTISMO ANALÍTICO .....	223
5.2.1 Limitaciones del <i>bootstrapping</i> : La crítica de Bárbara Herman.....	224
5.2.2 La inherente moralidad del cuidado: la crítica de Christine Korsgaard .....	229
<b>6. AMOR, VERDAD y AUTORREALIZACIÓN: CON FRANKFURT MÁS ALLÁ DE FRANKFURT ....</b>	<b>241</b>
6.1 RAZONES DEL AMOR Y PARA EL AMOR: LÍMITES DE LA PROPUESTA DE FRANKFURT.....	241
6.2 SUPERANDO LAS LIMITACIONES: LAS DEFENSAS DE LA NORMATIVIDAD DEL AMOR.....	244
6.2.1 Moralidad y carología: la perspectiva de Marlène Jouan .....	244
6.2.2 Amor, preocupación por la verdad y autorrealización .....	250
6.2.2.1 Alienación y autorrealización: el punto de vista de Rahel Jaeggi .....	251
6.2.2.2 Autorrealización y preocupación por distinguir verdad de falsedad .....	257
6.2.2.2.1 Patologías de la voluntad como fallas funcionales .....	257
6.2.2.2.2 La fundamentación de la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad .....	263
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>272</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA DE HARRY G. FRANKFURT .....</b>	<b>283</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA GENERAL .....</b>	<b>289</b>

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

En el comienzo de un riguroso análisis crítico de la obra del filósofo Harry G. Frankfurt (1928), Jonathan Lear afirma que Frankfurt “está interesado de formas interesantes sobre cosas interesantes. Por más de treinta años nos ha deleitado con pensamientos fascinantes y profundos sobre lo que involucra ser una persona. Y si reflexionamos sobre ese deleite, pienso que podremos ver que Frankfurt ha elaborado una respuesta que proviene de la mejor parte de nosotros mismos” (Lear, 2002, pág. 279). El trabajo de investigación que se desarrollará en este documento pretende reconstruir las formas interesantes –así como sus interesantes debilidades- mediante las cuales Frankfurt ha abordado un conjunto de problemas de innegable atractivo filosófico. En particular, y siguiendo la descripción ofrecida por Lear, no es descabellado caracterizar los múltiples caminos que ha recorrido la obra del filósofo estadounidense desde fines de los años 1960 como el cauce horadado en su incesante búsqueda de dar una respuesta a la pregunta: “¿qué es ser una *persona*?”. Los senderos seguidos, así como los trazados, permiten ubicar a Frankfurt como promotor o comentarista destacado en las discusiones filosóficas más relevantes sobre la libertad de la voluntad, la responsabilidad moral, la normatividad práctica o la teoría de la acción llevadas a cabo en los últimos cuarenta años, particularmente en el ámbito de la filosofía anglo-sajona o analítica. Tal ubicuidad es tanto una señal de su adhesión al principio de “seguir el pensamiento hasta dónde éste conduzca” como un síntoma de la necesidad de descentrar la mirada<sup>2</sup>, por un lado, o de una relativa incomodidad con el espíritu de compartimentación y especificación técnica habitual en la filosofía analítica, por el otro. Frankfurt, formado durante los años 1950 en la Universidad Johns Hopkins y profesor desde fines de esa década en las Universidades de Yale, Ohio State y, principalmente, Princeton es un representante un tanto heterodoxo de esta tradición: “en ocasiones se afirma que la filosofía analítica en la que me eduqué, y a cuyo *ethos* y cánones de vida intelectual aún me afano en mayor o menor medida por adherir, es poseedora de ciertas nuevas herramientas y técnicas especialmente eficaces, que al parecer le permiten alcanzar una penetración y un rigor invalorable, pero que también la distancian de manera ineluctable de los no iniciados. No tengo idea de cuáles deben ser esas notables herramientas y técnicas; y estoy bastante seguro de que no las cuento en mi arsenal”

---

<sup>1</sup> Aclaración: Son de mi autoría las traducciones de los pasajes citados en el documento que pertenecen a obras escritas originalmente en inglés y que integran la bibliografía general. Así también con los siguientes textos de Frankfurt: (Frankfurt, 2000), (Frankfurt, 2002), (Frankfurt, 2004), (Frankfurt, 2006ii), (Frankfurt, 2008).

<sup>2</sup> Frankfurt sugiere que la lectura de las obras de Bertrand Russell (1872-1970) y G.E. Moore (1873-1958) “me dio el coraje para despegarme un poco del repertorio estándar y tratar de poner mi dedo en cosas que pudiesen estar más conectadas con lo que me condujo hacia estos temas en primer lugar” (Frankfurt, 2013, pág 56).

(Frankfurt, 2007a, pág. 11)<sup>3</sup>. Estas afirmaciones transmiten, sucintamente, el carácter de la relación que Frankfurt posee con la tradición y con sus propios logros y que puede bosquejarse, en términos que luego serán precisados, de la siguiente forma paradójica: quien no puede dejar de tomarse en serio debe, en ciertas circunstancias, no tomarse *tan* en serio.

Lo que sí cuenta, de forma innegable, entre los elementos que posee el arsenal frankfurtiano son los intereses y criterios que provienen de las dos fuentes más importantes de las que abreva su pensamiento: la obra de René Descartes (1596-1650), en primer lugar, y la reflexión de Bruch Spinoza (1632-1677), en segundo término<sup>4</sup>. En un conjunto de artículos que puede ser caracterizado como poseyendo una notable “escasez de notas y referencias bibliográficas”<sup>5</sup>, las citas a estos dos autores son las más recurrentes y significativas. La forma en la que Descartes se acerca a ciertos problemas metafísicos y epistemológicos atrajo el foco de atención de Frankfurt durante los primeros años de su carrera. En varios pasajes, el filósofo estadounidense menciona su identificación con lo que Descartes escribe en las primeras páginas del *Discurso del método*: “Yo sentía siempre un vivo deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis acciones y caminar con seguridad en esta vida” (Descartes, 2004, pág. 78). Como se detallará en el resto de la investigación y será precisado particularmente en el último capítulo, la vinculación entre la *preocupación por hacer las distinciones pertinentes* y la *normatividad práctica* es el hilo con el que –de forma más o menos explícita– se zurcen entre sí los diversos momentos del pensamiento de Frankfurt. El filósofo estadounidense entiende que el verdadero carácter analítico de la filosofía está presente en el abordaje metodológico que desarrolla Descartes y que tiene su origen en la mayéutica socrática: “el enfoque analítico está diseñado no simplemente para evocar el acuerdo sino para facilitar la comprensión [*insight*]; el autor invita a sus lectores a reproducir el fructífero proceso de su propia mente. Los guía a construir o descubrir por sí mismos los conceptos y conclusiones que, mediante el método sintético, se les habría entregado ya hechos. Por tal razón un apropiado uso del método analítico requiere un punto de partida relativamente no sofisticado” (Frankfurt, 2008, pág. 7). En este sentido, los cánones de vida intelectual a los que se consagra Frankfurt lo alejan parcialmente de la preciosismo técnico

---

<sup>3</sup> Dice Frankfurt: “La filosofía analítica se ha convertido en un juego [...] No pienso que sea una pérdida de tiempo diseñar los contraejemplos apropiados a los problemas estándar [...] Pero a veces uno siente que el juego se aleja de uno y que te olvidas de cómo llevar la cuenta, o te olvidas cuáles son las metas, qué cuenta como una meta [...] Pienso que las cosas han tomado una vida propia en la que se ha perdido de vista el premio mayor” (Baggini, 2013, pág. 57).

<sup>4</sup> Sobre Descartes afirma: “su reputación como «racionalista», su lúcido estilo y el hecho de que sus libros fueran breves lo hacían aun más atractivo. Mis esfuerzos por recuperar la vitalidad de su pensamiento y rastrear los entresijos y las profundidades de éste me enseñaron más filosofía de que he podido aprender por cualquier otra vía” (Frankfurt, 2007a, págs. 9-10).

<sup>5</sup> Esta descripción aparece en la introducción a un largo intercambio realizado entre Frankfurt y un conjunto de filósofos pertenecientes a la Universidad Católica de Lovaina (De Graef, 1998, pág. 15).

presente en la mayoría de los representantes de la tradición analítica anglosajona y lo acercan al ideal de *claridad y distinción* presente en la perspectiva cartesiana: “La teoría de Descartes se funda en su reconocimiento de que sencillamente no podemos evitar creer lo que percibimos de manera clara y distinta. Para él, el modo de necesidad más fundamental para la empresa de la razón no es lógico sino volitivo: una obligación de la voluntad” (Frankfurt, 2007a, pág. 10). Este pasaje resume la principal herencia cartesiana que es apropiada por el filósofo estadounidense, porque la centralidad de la *voluntad* en la caracterización de la persona, así como la relación que se establece, mediante la inherente *reflexividad*, con la *necesidad* es una de las marcas de fábrica en ambas perspectivas antropológicas. La preocupación por la claridad y la distinción permite a los sujetos acceder a una *confianza madura* con respecto a su propio carácter que, en definitiva, es la fuente última de toda normatividad.

Pero la noción de una confianza madura es construida tanto con elementos cartesianos como con los rasgos centrales de una idea que Frankfurt toma de Spinoza: la perspectiva de que la satisfacción, la complacencia lúcida, la *aquiescencia consigo mismo* es lo más alto que una persona puede esperar. Como será señalado en el capítulo 5, la relevancia de la obra de Spinoza en los últimos estadios de desarrollo del pensamiento de Frankfurt, en particular en la forma final de su concepto de *amor*, es indudable y en este sentido es posible sugerir que uno de sus principales aportes es la introducción de un elemento del que está ayuno la perspectiva cartesiana: la inherente *mundanidad* del sujeto. En cierto sentido, podría pensarse que Frankfurt se presenta a sí mismo como oscilando entre las dos formas antagónicas de estipular la relación individuo-mundo que están instanciadas en las concepciones de Descartes y de Spinoza. Frankfurt cree que la diferencia entre el francés y el holandés refleja un tipo radicalmente distinto de confianza en sí mismo:

“el primero cree en sí mismo y está dispuesto a apoyarse en sus recursos y su carácter interno sin preocuparse por si una autoridad externa pueda convalidarlos; el segundo, por su parte desespera de satisfacer sus necesidades internas sin recurrir en busca de ayuda a una fuente de fortaleza y estabilidad exterior a sí mismo [...] Por un lado está el rebelde, que desafía la oposición a la satisfacción de sus propias exigencias; por otro, el místico, que enfrenta el conflicto y la posición con la negación de sí mismo y el intento de absorberse en un todo del cual se considera separado [...] El rebelde y el místico comparten el deseo *de superar la discrepancia entre sí mismo y lo que es otro para ellos*; con ese fin, uno procura cambiar el mundo para tener cabida en él y otro trata de fusionarse con el orden externo” (Frankfurt, 2007e, pág. 91) (cursivas mías).

La búsqueda de Frankfurt por dotar de un contorno claro a la noción de persona puede reconstruirse como una forma de dar cuenta de este deseo por superar la discrepancia entre sí mismo y lo que es otro a partir del trabajo artesanal de pulir durante años los sentidos que están detrás de la idea de “reconocer ciertos deseos o preocupaciones como *propios*”. Este interés primario de Frankfurt por entender cuáles son las condiciones que hacen que el sujeto se *identifique* con su voluntad y se *responsabilice* por ella ha llevado a suponer que el campo de reflexión al que pertenece naturalmente es el de la *responsabilidad moral* (en el sentido técnico que posee este término en la teoría de la acción analítica) de la *autonomía* o de la *autenticidad*. Pero aún cuando sus contendientes habituales pertenecen a estos terrenos y su discurso esté marcado en buena parte por la frecuencia de aparición de los términos “libertad”, “autonomía”, “naturaleza esencial”, el corazón de su reflexión posee un carácter particular que lo ha hecho un tanto inasible. Al intentar mostrar que la perspectiva de Frankfurt no se ajusta a las exigencias de una tesis compleja sobre la autonomía, Nomy Arpaly afirma que las preocupaciones por si ciertas acciones o deseos son o no propios “deben provenir de una fuente intuitiva diferente a la de esa cosa llamada “autonomía” [Pero] pueden ser sobre cosas importantes. Por ejemplo, alguna forma de hablar sobre cómo hacemos nuestras vidas más autónomas parece revivir, dentro de la tradición analítica, la búsqueda de paz mental (*ataraxia*) o de la vida buena (*eudaimonía*) o, en alguna medida, de algo que pueda aliviar nuestro sentido de desesperanza ante los dardos y golpes de la fortuna y la confusión mental que crean” (Arpaly, 2005, pág. 179). Pero si la reflexión de Frankfurt no puede ubicarse en el ámbito de las teorías sobre la autonomía, tampoco calza con justeza en los casilleros de las especulaciones sobre la ataraxia o sobre la eudaimonía. Ni la paz mental como objetivo intencional, ni la determinación o prosecución de ideales de vida buena integran el canon de inquietudes frankfurtianas, aunque sí lo hace, en cierta forma, la búsqueda de precisar los requisitos imprescindibles para superar la confusión generada por los dardos y golpes de la fortuna. Porque la tesis que se propondrá en esta investigación es que la trama argumental de Frankfurt se introduce en el complejo tejido construido en torno a la noción de *autorrealización*. Es decir, que participa de la reflexión sobre las condiciones y precondiciones necesarias para poder estipular que la vida de un sujeto –en particular su voluntad- está *al mando de sí mismo*<sup>6</sup>. Esta caracterización de la obra de filósofo estadounidense, que irá desarrollándose a lo largo del documento y se detallará con mayor precisión en el último capítulo, comienza a resultar plausible cuando se constatan los ejemplos de las relaciones patológicas consigo mismo y con el mundo destacados por Frankfurt: no son los casos de

---

<sup>6</sup> Como se detallará en el capítulo 1 y en el capítulo 6, Frankfurt considera que “estar al mando” o “guiar” las acciones no es sinónimo de “tener el control absoluto”. Una distinción similar aparece en (Jaeggi, 2014).

*heteronomía* –como opuestos a la autonomía-, ni los de *mediocridad* o *inautenticidad*–como opuestos a la búsqueda de la excelencia o a la originalidad-, ni los de *inquietud* –como opuestos al desapego y al equilibrio- los que lo desvelan, sino los de *alienación*, *ambivalencia* o *desinterés* por el carácter de la voluntad, es decir, aquellos casos en los que se produce una falla en la *identificación* con ciertos deseos, relaciones con otros seres u objetos mundanos: “Nuestra meta es liberarnos de las perturbaciones que desequilibran nuestra condición, [...] y nos hacen sufrir pasivamente los efectos de fuerzas con las cuales no nos identificamos y que *experimentamos* como ajenas a nosotros” (Frankfurt, 2007e, pág. 89). Si la *ajenidad* y la *pasividad* son las notas de un sujeto que ve perturbada la posibilidad de *hacer experimentalmente propios* sus deseos, emociones y acciones, entonces un cierto tipo de relación de apropiación integra el núcleo normativo que brinda orientación práctica a las personas.

De esta forma, en el gran arco argumental frankfurtiano, que va desde la primera aproximación a la libertad de la voluntad a fines de los años 1960 hasta la noción de *amor* estipulada en sus textos de los años 2000, la pregunta central sobre qué implica ser una persona puede responderse con mayor precisión si se la entiende como una interrogante sobre la autorrealización de unos seres que poseen o son delimitados por las siguientes características:

1. **Actividad.** Para Frankfurt, las personas son criaturas que no pueden dejar de ser activas. Según su punto de vista, la distinción entre actividad y pasividad tiene un papel omnipresente y profundo en la vida de los seres humanos. Frankfurt sugiere que la esencia de la actividad no reside en la posibilidad de que los sujetos posean *iniciativa*, sean las *causas primeras o eficientes* de sí mismos o generen *novedad* en el mundo, sino en el hecho de que son capaces de asumir la responsabilidad por el carácter de su voluntad y por las acciones en las que esta voluntad se realiza<sup>7</sup>: “La empresa más auténticamente filosófica no es averiguar qué nos produjo, sino tratar de identificar y comprender en qué nos hemos convertido” (Frankfurt, 2006a, pág. 10). El *qué produjo* al sujeto, es decir, su historia causal, tiene una importancia secundaria con respecto a la comprensión de aquello en que *se ha convertido* o, en otras palabras, de aquello con respecto a cuya forma el sujeto ha contribuido de manera indiscutible.

---

<sup>7</sup> “No soy la primera causa de mi naturaleza o de mi voluntad o de mis deseos, pero esto está bien en la medida en que son míos, en tanto me responsabilizo por ellos. Lo que pienso que cuenta no es ser responsable en el sentido causal sino *responsabilizarme*, en el sentido en que me identifiqué con estos sentimientos, los acepto como propios” (Baggini, 2013, pág. 58).



La primera parte enfatiza la pasividad, la segunda la innegable actividad que reside en el proceso de volver propios ciertos rasgos de la voluntad. Sobre la idea de las personas como fundamentalmente activas discurre el capítulo 2.

2. **Reflexividad e identificación.** Las personas pueden percibir algunos deseos, emociones o relaciones con objetos u otros seres como propios, o sentirse enajenados de ellos en la medida en que son capaces de distanciarse del flujo habitual de su conciencia y reobrar sobre ella. Frankfurt sugiere que la reflexividad es el rasgo que le permite a los sujetos tomarse en serio a sí mismos<sup>8</sup>, es decir, asumirse como seres que nunca jamás están solamente dados, pero tampoco simplemente hechos a sí mismos desde cero. Esta idea de “tomarse en serio a sí mismo” muestra la necesaria vinculación que existe en la perspectiva de Frankfurt entre reflexividad (*en serio*) y voluntad (*tomarse a sí mismos*). La reflexividad es la que introduce en el ámbito volitivo la distinción entre lo que es uno e indistinto con el sujeto y lo que le es propio. En esta discriminación reside la clave del concepto de *identificación* que recorre la obra de Frankfurt como un hilo, a veces más delgado, a veces más robusto, pero jamás interrumpido. La reflexividad, en definitiva, es el movimiento doble mediante el cual lo que no sobresale pasa a ser extraño y lo que es extraño pasa a ser propio (identificación) o definitivamente ajeno (alienación). La atribución de la categoría de “persona” a ciertos seres requiere necesariamente tanto la presencia de la reflexividad como de la identificación. En el capítulo 1 se detallará la centralidad de la reflexividad y de la identificación en la arquitectura de Frankfurt.
3. **Mundanía.** Para Frankfurt, la “*cohesión y el significado* [vitales se generan] al resolver problemas, tomar decisiones e implementar proyectos” (Frankfurt, 2007ñ, pág. 275). “Resolver problemas” e “implementar proyectos” son actividades mediante las cuales la persona se realiza *a través de* y *en* el mundo. Frankfurt comparte con Hegel la idea de que volverse persona significa poner la propia voluntad en algo, y eso implica darse a sí mismos un conjunto de rasgos específicos a partir de desear algo en el mundo<sup>9</sup>. En el proceso de identificarse con algunos elementos del mobiliario mundano el sujeto se realiza como persona y su libertad se vuelve concreta. En los capítulos 2 y 5, dedicados a precisar los conceptos de *preocupación* y *amor* se explicitará la inalienable dimensión relacional con objetos y otros seres que posee la persona para Frankfurt. Pero no toda relación, ni toda decisión, ni todo proyecto

---

<sup>8</sup> Algunas expresiones que glosan esta idea aparecen en diversos pasajes de su obra, pero de forma literal se presenta en la primera de sus Lecturas Tanner que lleva por título “Taking Ourselves Seriously” (Frankfurt, 2006ii).

<sup>9</sup> Tal vinculación entre Hegel y Frankfurt es señalada por Jaeggi al reproducir la crítica del primero al estoicismo en *La fenomenología del Espíritu* y en *La filosofía del Derecho* (Jaeggi, 2014, págs. 171-173)

permite al sujeto autorrealizarse, de allí que es necesario estipular cierto criterio de discernimiento. Si la identificación es una precondition del ser persona, la capacidad de establecer qué es importante es una condición de la autorrealización.

**4. Importancia.** La autorrealización requiere que las relaciones establecidas con los objetos sean aquellas que puedan ser consideradas como importantes. Rahel Jaeggi reconstruye la centralidad de este concepto en la perspectiva de Frankfurt de la siguiente manera: “Estamos vinculados con nosotros mismos y somos importantes para nosotros mismos en la medida en que el mundo es importante para nosotros. Esto se sigue del hecho de que nos determinamos mediante las cosas que son importantes para nosotros” (Jaeggi, 2014, pág. 168). La noción de “importancia” se construye, en la obra de Frankfurt, de forma paralela a la idea de “preocupación” y, sin ser tomadas estrictamente como sinónimos, comparten dos características centrales. En primer lugar, poseen la marca de lo que es sistemáticamente incipiente, es decir, de aquellas preguntas cuyo sentido definitivo “recién puede concebirse de manera confiable una vez respondida la cuestión. Es decir, que el modo de entenderla depende del modo de resolverla” (Frankfurt, 2007h, pág. 149). En segundo término, determinar qué es importante y qué verdaderamente le preocupa elimina -al menos provisoriamente- la irresolución práctica del sujeto porque habilita el encuentro con la necesidad. El capítulo 2 estará centrado específicamente en la articulación frankfurtiana entre “importancia” y “preocupación”.

**5. Necesidad.** Frankfurt escribe en el prefacio a uno de los volúmenes que recogen sus artículos: “lo que no tiene límites, no tiene forma. Del mismo modo, una persona no puede tener una identidad o una naturaleza esencial como agente a menos que esté obligada con respecto a esa característica de sí misma –es decir, la voluntad, cuya forma coincide, fielmente, con lo que esa persona es, y que también lo da a conocer” (Frankfurt, Prefacio, 2006a, pág. 10). En este fragmento están condensadas las virtudes y las amenazas de la concepción frankfurtiana de la necesidad. Porque allí se vislumbra el riesgo esencialista que será señalado por varios de sus críticos, pero también la idea –apenas en ciernes y pocas veces articulada explícitamente- de que la necesidad que conforma a la voluntad no tiene que ver con el descubrimiento de lo que “se resiste a ser de otra manera” sino con una doble constatación: que la autorrealización de los agentes implica reconocer los límites de la voluntad y que estos límites –mediante los cuales la voluntad se expresa y se da a conocer- refieren a su forma pero no a su contenido. En palabras de Jaeggi, debe entenderse como una necesidad que “no provee guías sustantivas para conducir una buena vida [ya que] no

es una cuestión de qué sino de cómo algo es realizado o de cómo nos realizamos al llevar acabo nuestras actividades” (Jaeggi, 2014, pág. 230). En el capítulo 3 se presentará la versión canónica del concepto de “necesidades volitivas”.

La evolución del pensamiento de Frankfurt con respecto a qué hace a una persona puede leerse como la consolidación de un proceso de descentramiento, de salida, de expansión. Es el proceso que va desde el interés por la libertad de la voluntad hasta la inquietud por autorrealización de la persona, desde la mirada exclusivamente depositada en la estructura de deseos hasta el foco puesto en la relación entre sujeto y objeto de dedicación volitiva, desde el resguardo de la unidad de la voluntad mediante la adopción de una perspectiva cuasi solipsista hasta el reconocimiento de la inalienable mundanidad del sentido y de la cohesión vitales. Tres son los mojones que pautan los diversos estadios en este desarrollo y pueden sintetizarse en los tres conceptos que consecutivamente son presentados por Frankfurt como marcas de un sujeto que se identifica *con* y *por* su voluntad: las voliciones de segundo orden, las preocupaciones y el amor. Entre las voliciones y las preocupaciones media la conciencia de la temporalidad, dado que las primeras describen al sujeto unificado sincrónicamente y las segundas consolidan su identidad diacrónica; entre las preocupaciones y el amor media la conciencia de la necesidad, es decir, la conciencia de que la autorrealización implica la familiaridad del sujeto con los límites de la voluntad y, por lo tanto, con los lindes del mundo. En este sentido, la introducción en la economía argumental frankfurtiana del concepto de “amor” puede leerse como una respuesta a la urgencia teórica de concentrar en un elemento volitivo las características del sujeto antes mencionadas. Porque para Frankfurt, el amor a un objeto, ideal u otra persona, en la medida en que implica el reconocimiento de lo que no puede dejar de ser importante, es una fuente autoritativa de razones para orientar la práctica hacia acciones o proyectos mediante los cuales la persona se autorrealiza. En el capítulo 5 se precisarán las características del amor como clave de la normatividad práctica en el ámbito de la autorrealización personal.

Aún cuando en una reconstrucción a posteriori como la establecida en este documento el camino de Frankfurt pueda concebirse en términos de una conciencia cada vez más expansiva con respecto a las dimensiones inalienables del ser personal, también es cierto que su arquitectura argumental no está exenta de contradicciones y tensiones que han sido señaladas de forma reiterada por múltiples comentaristas críticos y que, al final de cuentas, solo algunas de ellas han sido superadas en las etapas superiores de su pensamiento. En los capítulos 1, 4 y

6 se estipularán, detallarán y tasarán los alcances de un conjunto de objeciones centradas en cuatro grandes aspectos:

1. **La responsabilidad moral.** Como ha sido señalado mediante la cita de Arpaly, aunque el campo de reflexión inicial de Frankfurt ha sido el de los debates sobre *la libertad de la voluntad y responsabilidad moral*, sus ideas han colisionado con una buena parte de los esquemas conceptuales y las respuestas brindadas por los filósofos analíticos dedicados a estos temas. En particular su radical rechazo a la necesidad de tomar en cuenta la historia causal para evaluar la libertad del sujeto, su idea de que el libre arbitrio no exige la presencia de posibilidades alterativas y su noción de identificación entendida casi como ausencia de razones para continuar una indagatoria han sido cuestionados de forma sistemática.
2. **El sustancialismo.** Un núcleo de críticas más profundas y con respecto al cual Frankfurt no ha sido del todo contundente en sus intentos de levantarlo remiten, en primer lugar, al sustancialismo que potencialmente aparece a partir de sus trabajos sobre el concepto de “necesidades volitivas”, y en segundo término, a su idea de una unidad volitiva marcada por el modelo de reconciliación. Como se detallará en los capítulos 2 y 4, el uso alternado de los conceptos de “identidad personal” y “esencia volitiva”, la habitual calificación de su trabajo como un ejemplo de “antropología metafísica”, así como la reiterada referencia a una “naturaleza” de los sujetos que se ve amenazada en los casos de ambivalencia o traición a los ideales brinda elementos para que varios críticos, de diversas tradiciones, sugieran que Frankfurt cae en una comprensión esencialista y unitaria de la persona. La posibilidad de superar tales interpretaciones requiere, en primer lugar, hacer foco en el carácter formal de las nociones de identidad, necesidad e incondicionalidad en Frankfurt y, en segundo lugar, en la estipulación de la existencia de un criterio procedimental articulador de su perspectiva sobre la autorrealización.
3. **La ausencia de criterios.** Complementando las críticas anteriores, otro conjunto importante de objeciones remite a la “evitación” frankfurtiana de la postulación de criterios explícitos con los que discernir entre preocupaciones u objetos y sujetos de dedicación amorosa. En particular, el malestar más intenso remite a la inherente amoralidad de la concepción de persona frankfurtiana y, por lo tanto, a la ausencia de criterios racionales, morales u objetivos con los que distinguir entre fines e ideales valiosos y perversos. La explícita cruzada establecida por Frankfurt en una gran parte

de su obra contra lo que denomina “la sobremoralización”<sup>10</sup> de las perspectivas antropológicas le impide, con frecuencia, resaltar un criterio procedimental que elabora en algunos artículos, que considera constitutivo de los agentes que intervienen en ciertos ámbitos prácticos y que es denominado “preocupación por distinguir distinción entre la verdad y la falsedad”. En el capítulo 7 se buscará consolidar la idea de la necesaria articulación entre este tipo particular de preocupación y la autorrealización de las personas.

4. **El individualismo radical.** Al finalizar un intercambio crítico con un conjunto de filósofos vinculados a la Universidad Católica de Lovaina, Frankfurt se sintió en la obligación de reconocer lo siguiente: “tengo un prejuicio que no puedo defender (aunque no estoy seguro de que las personas que no tienen el prejuicio puedan defender que no lo tienen). Crecí, intelectualmente, en la tradición de individualismo radical, desde cuyo punto de vista la sociedad es una construcción, la realidad primaria es el individuo y el individuo está, en algún sentido, completamente formado con anterioridad a sus relaciones con otras personas” (De Graef, 1998, pág. 42). Aquí reside una limitación significativa de la perspectiva de Frankfurt sobre la autorrealización personal. Las críticas más importantes, aquellas que provienen de un amplio y heterogéneo colectivo de pensadores que poseen una mirada “intersubjetivista” o “relacional” con respecto a la constitución de la persona, apuntan al déficit explicativo que surge de asumir el punto de vista individualista frankfurtiano. Estas objeciones –que serán desarrolladas en los capítulos 4 y 6- intentan probar que la infraestructura social de los elementos con los que el sujeto se autorrealiza (en particular el lenguaje), por un lado, o el inherente carácter universalista de la identidad práctica de los seres racionales, por el otro, impiden la consolidación de una perspectiva atomista. Frankfurt ha respondido a este tipo de crítica sugiriendo que la dimensión social de los sujetos es un *accidente* vinculado a la forma en la que *de hecho* las personas se autorrealizan, pero no es requisito necesario con respecto a sus condiciones de posibilidad. Aún tomando en cuenta tal salida alternativa, el capítulo final y las conclusiones de esta investigación intentarán mostrar que el individualismo radical y la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad son en cierta medida contradictorios y que si se asume el segundo elemento como clave en la economía argumental de Frankfurt, entonces el primero se ve seriamente amenazado.

---

<sup>10</sup> Este término es utilizado explícitamente en el citado intercambio con el grupo de filósofos en la Universidad Católica de Lovaina (De Graef, 1998, pág. 40). En la introducción al volumen “Necesidad, volición y amor” utiliza una expresión similar (“panmoralismo”) para criticar el enfoque normativo adoptado por algunos filósofos en los últimos años (Frankfurt, 2007a, págs. 10-11).

La figura de Frankfurt posee cierta insularidad en el vasto aunque habitualmente apiñado territorio de la filosofía analítica. Es valorado como quien ha dado inicio a novedosas formas de abordar antiguos problemas o quien ha reconstruido ciertas preocupaciones tradicionales frente a las nuevas maneras de representar algunas inquietudes en el ámbito de la filosofía de la mente, de la acción o de la filosofía moral. Pero en ocasiones parece compartir con su admirado Descartes el destino de estar bajo una constante sospecha. En una nota al pie, Frankfurt afirma que las convicciones religiosas del francés siempre despertaron un corrosivo recelo: “los católicos lo acusaron de ser un protestante, los protestantes pensaron que era un ateo y los ateos tendieron a sospechar que era un hipócrita” (Frankfurt, 2007d, pág. 68). En cierto sentido, una acusación similar pende sobre Frankfurt. Para algunos posee un estilo argumentativo extremadamente despojado que le hace imposible acercarse con precisión a las profundidades abiertas por sus propias interrogantes y para otros esta misma simpleza y claridad es la mejor estrategia para ocultar la banalidad de algunos de sus planteos. A veces se afirma que cuando pretende hablar sobre la autonomía termina discurrendo sobre la autenticidad y que cuando busca reflexionar sobre el amor solo realiza afirmaciones relativas a la satisfacción sobre el propio estado. Se le endilga el escaso interés por continuar ajustando técnicamente algunas de sus intuiciones, al tiempo que se le reprocha una visible obstinación en sostener ciertas ideas controvertidas, obstinación que se asemeja a la tozudez. Parece, en cierto sentido, no ajustarse completamente a los estándares y roles que son asumidos como válidos por quienes practican la disciplina filosófica con más rigidez que rigor. Frankfurt no se deja asir, ni encasillar con facilidad. Quizá esto se deba a la forma en que aborda sus inquietudes sobre qué implica ser una persona. Porque aunque no siempre lo logra, esta manera se asemeja a la idea que tiene el escritor chileno Roberto Bolaño sobre la buena literatura: “¿Entonces qué es la escritura? Pues lo que siempre ha sido: [...] correr por el borde del precipicio: a un lado el abismo sin fondo y al otro lado las caras que uno quiere, las sonrientes caras que uno quiere, y los libros, y los amigos, y la comida. Y aceptar esa evidencia aunque a veces nos pese más que la losa que cubre los restos de todos los escritores muertos” (Bolaño, 2004, págs. 36-37). En lo que sigue se intentará reconstruir la arbórea imaginación de Frankfurt en términos de una búsqueda por precisar las ideas de persona y de autorrealización, una búsqueda que se lleva a cabo corriendo por un desfiladero en el que muchas veces son más claros y urgentes los abismos o los rostros familiares, que la meta anhelada.

Pero los rostros familiares, en realidad, son los que nos alientan a continuar. Más aún, el cuerpo y el alma que dan forma a esos rostros muchas veces son los que acuden a buscarnos

cuando nos hemos perdido o toman nuestro brazo para evitar que caigamos al abismo. La tesis no habría podido llevarse a cabo sin la presencia constante de quienes, no tengo dudas, también escriben conmigo estas exhaustas y aliviadas palabras finales. Ellos han mostrado una inmensa capacidad de *compasión* y a ellos, entonces, va mi agradecimiento. En primer lugar, a Adela y a Gustavo, mis tutores. Ambos son un modelo de rigor, excelencia y humanidad. Haberme podido nutrir de esas virtudes, a su tiempo, impulsó el trabajo e impidió que cesara en la tarea. También, por supuesto, a mis comunidades académicas en la Universidad de la República (Uruguay), en la Universidad Católica del Uruguay, en la Universidad de Valencia, en el Instituto Salesiano de Formación y en el Instituto Juan XXIII. Las tres primeras instituciones me brindaron un apoyo económico, moral y profesional imprescindible. Las figuras de Ana Fascioli y Helena Modzelewski, de Facundo Ponce de León, de Jesús Conill representan todo aquello que es digno de elogio y admiración en cada una de esas casas de estudio. En este sentido, el grupo “Ética, justicia y economía”, perteneciente a la Universidad de la República, ha sido el ámbito ideal donde presentar, discutir y tasar algunas de las ideas expuestas en el cuerpo de la tesis. En el último tramo del proceso de elaboración fui bendecido con la posibilidad de realizar una estancia de trabajo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (México). No puedo imaginarme un mejor lugar para investigar, intercambiar y escribir. En la persona de su secretario académico, José Edgar González, quiero concentrar mi agradecimiento a la universidad y al gobierno de México. Sin dudas que en el proceso del doctorado he perdido y he ganado, pero he obtenido algo que no esperaba encontrar: un hermano mayor. Un sabio y feliz hermano mayor. Eso, y no otra cosa, es Eduardo Garza Cuéllar. Él y su hermosa familia hicieron que nuestra estadía en tierras mexicas fuese una experiencia gozosa e inolvidable. Ya acabando, que este quien ahora escribe haya podido ser el mismo (al tiempo que ser otro) durante todos estos años solo es posible gracias a mis amigos y a mi familia. Mis padres, mis hermanos y mis sobrinos actualizan cotidianamente la bella sentencia del *Gran Gatsby* que cita Jerry Cohen: “Y así vamos adelante, botes que reman contra la corriente, incesantemente arrastrados hacia el pasado”. Ellos no solo son el pasado y la corriente, también el bote, los remos y el horizonte. Por último, cuando supimos que finalmente íbamos a ser padres, una canción de Jorge Drexler se instaló en mi voz como si fuese el más claro de los sacramentos: “Brilla, noctiluca, un punto en el mar oscuro, donde la luz se acurruca”. Francisco es nuestra noctiluca, nuestro pequeño dinoflagelado bioluminescente. Pero esa luz pudo brillar porque desde el principio hubo alguien que la “acurrucó”. Esa es Cecilia, mi esposa, quien en este arduo camino y durante toda nuestra vida en común no ha dejado ni un solo día de arroparme con sus deseos, con su cuidado, con su amor. Para ella, en definitiva, es este trabajo.

## **1. PRIMER MOVIMIENTO: LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD Y SU ESTRUCTURA**

Si la historia del pensamiento de Harry G. Frankfurt puede describirse como un arco tensado entre los conceptos de *persona* y *autorrealización*, el nudo inicial de su obra está elaborado sobre la noción de *libertad de la voluntad* (así como el final con el tipo de lazo que implica la noción de *amor*). Pero no solo el nudo primigenio, sino el mismo cordel está tejido con las fibras de este proteico concepto. La idea de una voluntad libre irá adoptando a lo largo de la obra de Frankfurt diversos ropajes: desde la etérea concepción con la que se opone al requisito de las posibilidades alternativas, pasando por el vestido en capas que supone la estructura jerárquica y la identificación hasta el recargado conjunto compuesto por las preocupaciones y el amor en el cual la libertad se constituye, no solo no oponiéndose, sino sustentándose en la necesidad. Más allá de estos cambios de ajuar, el núcleo del pensamiento de Frankfurt no se ve alterado. Porque para el filósofo estadounidense una persona que se autorrealiza es aquella que posee una voluntad libre o, en otros términos, posee la voluntad que *quiere tener*<sup>11</sup>. El capítulo que sigue se detendrá en dos grandes instancias del primer movimiento de Frankfurt en su búsqueda de dotar de sentido al concepto de persona:

1. En primer lugar, se presentarán los detalles de la incursión original de Frankfurt en el prominente ámbito de las reflexiones realizadas a caballo entre las décadas de 1960 y 1970 sobre la voluntad, la libertad y la posibilidad de asignar responsabilidad moral a los agentes. En este sentido, Frankfurt estipulará que un sujeto puede ser moralmente responsable de sus acciones aún en el caso de que no hubiese podido hacer otra cosa, siempre y cuando su acción haya sido aquella que quería llevar a cabo.
2. En segundo término, si para considerar una voluntad libre no se requiere la postulación condicional de las posibilidades alternativas sino un tipo de relación particular del sujeto con sus deseos y acciones, entonces es necesario describir qué quiere decir que la persona se identifica con sus deseos, es decir, cuándo es posible sugerir que los deseos que lo mueven (y las acciones que los instancias) son propias del sujeto. La segunda mitad del capítulo se encargará de presentar el modelo jerárquico de voluntad propuesto por Frankfurt, así como las principales críticas que se le han elevado.

---

<sup>11</sup> Aún así, en este documento el concepto “libertad de la voluntad” se usará habitualmente para referirse a la noción que Frankfurt utiliza en el debate sobre compatibilismo o incompatibilismo que se desarrolla en el seno de la tradición analítica.



## 1.1 LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD NO REQUIERE ALTERNATIVAS

### 1.1.1 Frankfurt y el debate entre compatibilismo e incompatibilismo

La influencia de la obra de Frankfurt en el ámbito de la filosofía analítica se produce de forma tan intempestiva como significativa a fines de la década de 1960 y comienzos de la de 1970. Lo hace mediante la introducción de su novedoso punto de vista con respecto a un problema que, aunque integrante del corpus principal de la filosofía desde la antigüedad, había vuelto a concentrar por entonces la atención de los investigadores que trabajaban en los campos de la filosofía de la acción y de la filosofía de la mente<sup>12</sup>. El problema en cuestión era el del *libre albedrío* o de *libertad de la voluntad* (*free will* o *freedom of the will*)<sup>13</sup> y, en particular, la dificultad de conciliar la idea de una voluntad libre con la conciencia del peso explicativo que la noción de “necesidad” había ido adquiriendo en las variadas formas de comprender el comportamiento de los agentes humanos<sup>14</sup>. La centralidad de la problemática de la libertad de la voluntad, al inicio de la segunda mitad del siglo XX, se puede explicitar señalando un conjunto de aportes teóricos, sustantivos e interrelacionados que fueron elaborados por varias de las figuras más relevantes de la filosofía analítica. A.J. Ayer (1954), Peter Strawson (1962), Donald Davidson (1963), Roderick Chisholm (1964), Norman Malcolm (1968), Charles Taylor (1971), Daniel C. Dennett (1973), Peter van Inwagen (1975), Gary Watson (1975), entre otros, establecieron, delimitaron y precisaron un campo de interrogación filosófica dentro del cual tres son los conceptos articuladores:

1. *libertad de la voluntad o libre albedrío*. Este concepto habitualmente integra una tríada de nociones claves asociadas a la agencia humana junto con las ideas de autonomía y autenticidad. De forma tradicional se ha entendido al libre albedrío como un tipo de poder o habilidad para tomar decisiones con respecto a las cuales el sujeto puede ser considerado responsable (Fischer, Kane, Pereboom, & Vargas, 2007, pág. 1)<sup>15</sup>. El problema del libre albedrío se ha vinculado con un racimo de cuestiones filosóficas que van desde la agencia moral, la dignidad y el merecimiento en el campo de la filosofía moral, pasando por los de la naturaleza y límites de la libertad humana, la autonomía y

---

<sup>12</sup> Ambas, en gran medida, influenciadas por la principal dimensión de la filosofía analítica por entonces: la filosofía del lenguaje. La filosofía moral y política *normativa* tendrá su renacimiento dentro de esta tradición con la publicación en 1971 de *Una teoría de la justicia* de John Rawls.

<sup>13</sup> El término “free will” se traduce generalmente como “libre albedrío” y, en otras ocasiones, como “voluntad libre”. Dado que en el contexto de esta discusión, Frankfurt utiliza habitualmente la expresión “libertad de la voluntad” se hará uso de ese término cuando se refiera directamente a la obra de Frankfurt (o a sus interlocutores) y “libre albedrío” en esta primera sección del capítulo.

<sup>14</sup> Robert Kane dice que el problema del libre albedrío y la necesidad es “quizá el más voluminoso debate de todos los problemas filosóficos” (Kane, 2002, pág. 3)

<sup>15</sup> Obviamente esta no es la única forma de interpretar el concepto en cuestión. En particular, no será la perspectiva que adopte Frankfurt al abordar esta problemática.

la coerción en la teoría política; los de la compulsión, adicción, autocontrol, autotraición y debilidad en la psicología filosófica, la naturaleza de la racionalidad y la elección racional en la filosofía y teoría social hasta el de la personalidad en las neurociencias y cuestiones sobre predestinación, presciencia, maldad y libre arbitrio en teología y filosofía de la religión (Kane, 2002, pág. 4).

2. *Responsabilidad moral*. En el contexto de las discusiones sobre el libre albedrío, la responsabilidad moral es asumida normalmente como si fuese un tipo de estatus conectado a los juicios y/o a las prácticas relativas al elogio o a la censura moral (Fischer, Kane, Pereboom, & Vargas, 2007, pág. 2)
3. *Determinismo*. De forma un tanto vaga, es posible considerar al determinismo como la tesis que afirma que en cualquier momento el universo tiene exactamente un único futuro físicamente posible. La determinación, por otro lado, es un tipo de necesidad accidental que puede describirse como la ocurrencia inevitable de ciertos eventos dado un conjunto de condiciones determinantes (Ibíd., pág. 2).

En este sentido, es posible pensar que el problema del libre albedrío surge cuando las personas alcanzan cierto estado de autoconciencia sobre su relación con el mundo. (Kane, 2002, pág. 4). En particular, varios autores han descrito este estado como el resultado de asumir el conflicto latente entre dos perspectivas que los sujetos poseen sobre sí mismos y sobre su lugar en el universo (Strawson, 1962); (Nagel, 1986); (Blackburn, 1999):

1. En primer lugar, desde un *punto de vista práctico o personal*, los sujetos se perciben como agentes libres capaces de influenciar o modificar el mundo de diversas formas: “sentimos que lo que elegimos y la forma en que actuamos *depende de nosotros*. Y esto significa que (1) podríamos haber elegido o actuado de otra manera; (2) que el origen o fuente de nuestras acciones está en nosotros y no en algo diferente sobre lo cual no poseemos control” (Kane, 2002, pág. 5)
2. Pero, en segundo lugar, los sujetos pueden adoptar sobre sí mismos diversas perspectivas *impersonales, objetivas o teóricas*. Desde estos puntos de vista, los sujetos comienzan a reconocer cuán recóndita, vasta e inconscientemente puede influenciarlos el mundo en sus decisiones y acciones (Ibíd., pág. 5).

Por lo tanto, la colisión de ambas perspectivas establece la extensión y la profundidad de las preguntas sobre el libre albedrío. Porque si alguna de las formas deterministas de concebir el mundo fuese verdadera, parecería imposible asumir que “(a) “depende de nosotros” lo que elegimos entre un conjunto de posibilidades alternativas, dado que solo

existiría una alternativa; y [b] el origen o la fuente de nuestras elecciones y acciones no estaría “en nosotros” sino en condiciones, tales como los decretos del destino, la presciencia divina o las leyes y causas antecedentes, sobre las cuales no tenemos control” (Ibíd., pág.6). Como consecuencia, los debates modernos y contemporáneos en torno a este tópico han estado dominados por dos interrogantes. La primera se denomina la “Pregunta determinista” y puede expresarse de la siguiente manera: “¿El determinismo es verdadero?”. La segunda lleva por nombre la “Pregunta compatibilista” y adopta esta forma: “¿El libre albedrío es compatible (o incompatible) con el determinismo?” (Ibíd., pág. 6).

Con respecto a la primera pregunta, es habitual sugerir que el determinismo ha estado en retirada en el ámbito de las ciencias físicas desde la década de 1920, debido a la corrosiva irrupción de la perspectiva cuántica en un campo que estaba dominado por el paradigma newtoniano. Pero si esto es cierto, no menos lo es la afirmación de que dentro de las disciplinas que abordan de forma “macroscópica” el comportamiento humano (psicología, sociología, ciencias cognitivas, neurociencias, genética, etc.) han florecido puntos de vista de notoria raigambre determinista para los cuales las acciones de las personas están sujetas a causas que le son desconocidas y que están fuera de su control (Ibíd., pág.7). ¿Cómo puede explicarse estas tendencias aparentemente contradictorias? Robert Kane sugiere tres razones. En primer lugar, no debe pasarse por alto que ha existido –y continúa existiendo- un importante debate sobre el fundamento conceptual de la física cuántica y un considerable desacuerdo sobre cómo interpretarlo. En segundo lugar, aunque los postulados de la física cuántica fuesen correctos en un nivel microscópico, los sistemas físicos tienden a ser regulares y predecibles en general, por lo que los deterministas modernos argumentan que es posible considerar, para todo propósito práctico, el comportamiento de los seres humanos como determinado en un nivel macroscópico. En tercer lugar, el indeterminismo propuesto por la física cuántica podría ser un impedimento tan serio como el determinismo para la libertad humana. Porque los efectos indeterminados del comportamiento de las partículas serían impredecibles e incontrolables para los agentes -como el temblor espasmódico de un brazo- y tal posibilidad presenta un serio problema a la perspectiva habitual sobre la libertad y la responsabilidad: “pareciera que tales eventos indeterminados en el cerebro o el cuerpo pudiesen ocurrir espontáneamente y por lo tanto serían más un fastidio –o quizá una maldición, como la epilepsia- que una ampliación de la libertad humana” (Ibíd., pág. 8).

La segunda interrogante, la pregunta compatibilista, no requiere necesariamente haber respondido la primera porque posee en el fondo una estructura condicional, es decir,

plantea la necesidad de establecer *si* el libre albedrío sería posible en el caso de que el determinismo fuese verdadero. ¿Podría hablarse de libertad de la voluntad en un universo determinista? Tradicionalmente se han planteado dos alternativas: los incompatibilistas son aquellos que piensan que el libre albedrío es incompatible con un mundo determinista, mientras que los compatibilistas, suponen lo contrario. Es importante señalar, en este punto, que las cuestiones sobre la compatibilidad no son iguales a las cuestiones relativas a la posibilidad de la existencia del libre albedrío. Porque, finalmente, la pregunta compatibilista es doblemente condicional: si existiese algo así como una voluntad libre y algo así como el determinismo, ¿estas dos posiciones pudiesen ser compatibles? De esta forma, en el universo de los incompatibilistas se han desarrollado dos grandes perspectivas. En primer lugar, aquella que ha sido etiquetada como *libertarianista*<sup>16</sup>, es decir, aquella que considera que las personas *poseen de hecho* una voluntad libre y que esta, a su vez, es incompatible con el determinismo. La interrogante central que han abordado estos teóricos en los últimos tiempos es la siguiente: “¿puede ser inteligible la idea de una libertad de la voluntad incompatible con el determinismo?”. Porque, como se ha señalado anteriormente, el indeterminismo –por ejemplo el propuesto por la física cuántica- es tan poco compatible con cierta concepción de la libertad como el determinismo. Sin poder detallar en este documento las diversas variedades de respuesta a esta interrogante, se puede establecer, siguiendo a Kane, dos grandes tipos de teorías libertarianistas en la literatura contemporánea: las teorías que suponen al agente como poseyendo o siendo un tipo de causalidad especial (propuestas por C.A. Campbell, Roderick Chisholm, Richard Talyor, Randolph Clarke y Timothy O’Connor entre otros)<sup>17</sup> y aquellas que son denominadas como teorías de la *inteligibilidad teleológica* y que intentan dotar de sentido las acciones indeterminadas en términos de razones o motivos, por un lado, e intenciones o propósitos, por el otro (expuestas por Carl Ginet, Alfred Mele, Laura Ekstrom y Robert Kane)<sup>18</sup>. La segunda perspectiva incompatibilista puede denominarse, siguiendo a Derek Pereboom, *incompatibilismo duro* (Pereboom, 2001). Esta línea argumental sostiene lo siguiente: (1) el incompatibilismo es verdadero y (2) las personas no poseen una voluntad libre (Kane, 2002, pág. 30). Es cierto que la forma más extrema de esta posición –que Williams James llamó *determinismo duro*- ya no se presenta en el debate contemporáneo, pero las ideas de que una voluntad libre en el sentido requerido para adscribir responsabilidad no es compatible con el

---

<sup>16</sup> El uso del término “libertarianismo” en este contexto no debe confundirse con la doctrina política del mismo nombre. En el contexto del debate entre compatibilismo e incompatibilismo, los libertarianistas son aquellos que creen en la existencia de un libre albedrío antideterminista, postura que no los compromete necesariamente con las creencias políticas sobre la libertad. A veces se utilizan los términos “libertarianistas del libre albedrío” o “libertarianistas sobre la libertad de la voluntad” para evitar las confusiones (Kane, 2002, pág. 22)

<sup>17</sup> Referencias a estos autores en (Kane, 2002, pág. 23)

<sup>18</sup> Referencias a estos autores en (Kane, 2002, pág. 24)

determinismo y de que no existe una libertad de este tipo, ambas constitutivas del núcleo duro de la teoría original, continúan presente en lo que Kane denomina *puntos de vista sucesores* (*Succesor view*) y que son adoptados por Galen Strawson, Ted Honderich, Derek Pereboom y Saul Smilansky entre otros (Ibíd., pág. 27).

Si el mundo de los enfoques incompatibilistas es vasto y sus límites a veces se difuminan, más aún lo es el campo de las teorías compatibilistas. Esto es así porque, de forma más o menos explícita, una gran parte de los referentes en el ámbito del libre albedrío adhiere (o al menos no rechazan) el compatibilismo. A pesar de la dispersión de justificaciones, es posible sugerir algunos puntos en común entre aquellos que se enfrentan a la idea de que si los actos de las personas son el resultado de la combinación de las leyes de la naturaleza y de eventos antecedentes, entonces nada de lo que sucede *depende* realmente de los agentes. En primer lugar, la mayoría de los compatibilistas creen que una buena parte de los argumentos incompatibilistas puede ser derrotada aportando un análisis correcto del sentido de expresiones como “el agente puede (o tiene el poder o la capacidad de) hacer algo” (Ibíd., pág. 12). Para los expositores de este punto de vista “ser libre significa [...] (1) tener el poder o la habilidad de hacer lo que deseamos o elegimos hacer, y esto implica (2) una ausencia de limitaciones o impedimentos que nos imposibiliten hacer lo que deseamos o elegimos” (Ibíd., pág. 12). La visión que define la libertad de esta forma ha sido denominada “compatibilismo clásico” y fue la que adoptaron un conjunto de reconocidos filósofos de la era moderna (entre ellos Thomas Hobbes, David Hume y John Stuart Mill) así como numerosos pensadores en la segunda mitad del siglo XX (Ayer, Moriz Schilck, Davidson, entre otros). En general, los proponentes de esta perspectiva sostienen que las proposiciones (1) y (2) conllevan el establecimiento de una tercera característica: (3) que un agente pueda (tenga el poder, sea capaz, sea libre de) hacer algo significa que podría haberlo hecho, si lo hubiese deseado o elegido (es decir, proponen un análisis condicional de los términos “poder”, “habilidad” o “libertad”) (Ibíd., pág. 13). En este sentido, si el poder de hacer otra cosa significa que el sujeto habría sido capaz de hacer algo diferente si lo hubiese deseado o elegido, entonces tal asunción es, finalmente, compatible con cualquier postura determinista. Porque aunque fuese ser cierto que el agente pudiese haber hecho otra cosa si lo hubiese deseado, no deja de estar determinado su incapacidad de haber deseado otra cosa (Ibíd., pág. 13).

Aún cuando su impacto ha sido profundo y prolongado, esta forma de entender la idea de “poder hacer otra cosa” ha sido puesta en cuestión en los últimos cuarenta años dentro del ámbito de las perspectivas compatibilistas. Debido tanto a ciertas dificultades en los análisis

condicionales propuestos por el compatibilismo clásico como al surgimiento de nuevos argumentos incompatibilistas, una buena parte de los adherentes a la posibilidad de conciliar libertad y determinismo han rechazado la asunción de que la capacidad de hacer otra cosa (también conocida como la premisa de las posibilidades alternativas o PA) sea necesaria para el libre albedrío, entendido este como un requisito para adscribir responsabilidad moral a los agentes. La negación de la necesaria postulación de la premisa PA proviene de dos tipos de argumentos diferentes. El primero apela a lo que David Shatz ha denominado “ejemplos de caracteres” (o “*character examples*”) (Shatz, 1997). El expositor más relevante de esta perspectiva ha sido Daniel C. Dennett y su argumentación, que se sustenta en la famosa afirmación “Heme aquí. No puedo hacer otra cosa” expresada por Martín Lutero ante la Dieta de Worms, será detallada en el capítulo 3 como una variante de la interpretación frankfurtiana de la noción de “necesidad volitiva” (Dennett D. , 1984). La segunda fuente de críticas se origina en lo que se conoce desde comienzos de la década de 1970 como “los ejemplos (o casos) de estilo frankfurtiano” (o “*Frankfurt-style cases*”), denominados así luego de la aparición del primer ejemplo de este tipo en el artículo “Posibilidades alternativas y responsabilidad moral” publicado por Frankfurt en 1969. Sobre esta influyente variante discurrirá el análisis en la siguiente sección.

### **1.1.2 Frankfurt contra las posibilidades alternativas y la explicación causal**

En una entrevista publicada en 2013, Frankfurt reconstruye la génesis de su perspectiva sobre la libertad de la voluntad de la siguiente manera:

“Un día estaba sentado en mi oficina pensando vagamente sobre la “libertad de la voluntad”, un tema sobre el que no estaba terriblemente interesado en ese momento, [aunque sí me preocupaba un] dicho del siglo XIX [en el que se afirma que] un hombre puede hacer lo que quiera pero no puede querer lo que desea. Y de repente se me ocurrió que esa idea estaba equivocada. Por supuesto que puedes querer lo que quieres (o desear lo que deseas) [...] Comenzando desde ahí me pareció que lo que verdaderamente importa es si tienes la voluntad que quieres, si eres la persona que quieres ser, si en tus acciones estás actuando como desearías actuar y si ese deseo es uno con el que estás satisfecho” (Baggini, 2013, pág. 56).

Esta idea de “tener la voluntad que se quiere tener” es, como se detallará en el resto del capítulo, la intuición que sustenta, en primer lugar, la crítica de Frankfurt a las posturas que

sugieren que la adscripción de responsabilidad moral requiere, por un lado, la postulación de la tesis de las posibilidades alternativas y, por el otro, un cierto tipo de historia causal en la constitución de los estados volitivos actuales de los agentes y, en segundo lugar, la elaboración de su visión de la voluntad como poseyendo una estructura jerárquica para la cual el concepto de “identificación” juega un papel indispensable. En lo que resta de la sección se detallará la crítica a la necesidad de las posibilidades alternativas y se presentará la objeción a la relevancia de la historia causal (objeción que será precisada en las siguientes secciones al reconstruir el modelo de voluntad propuesto por Frankfurt). Pero antes es importante señalar que –al igual que con otros conceptos claves- Frankfurt no termina de ser absolutamente claro sobre cómo entiende la noción de *libertad de la voluntad*. Esta relativa indeterminación no es, para el autor, una debilidad particular<sup>19</sup> sino cierta condición inherente a los conceptos en cuestión y a su uso tanto en el habla cotidiana como en el lenguaje técnico:

“¿De qué hablamos cuando hablamos de “libertad de la voluntad”? La expresión «libre voluntad» o «libre albedrío» no tiene un uso convencional inequívoco ni en el habla corriente ni en el vocabulario específico de los filósofos. Y en la reflexión que dedicamos a nosotros mismos tampoco hay una función clara y específica que el consenso general considere servida por la noción de libre voluntad. ¿Qué aspecto o posibilidad precisa de la experiencia supuestamente aprehende ésta? ¿Qué lugar ocupa en el esquematismo de nuestra experiencia? [...] La noción es problemática, en efecto, con respecto a sus dos componentes. No sólo es tan difícil en este contexto como en otros determinar con precisión el significado de *libertad*. Además, nuestra idea misma de la *voluntad* es bastante vaga” (Frankfurt, 2007g, pág. 121)

Ambos términos irán, de cualquier forma, precisándose a lo largo de su obra (y este documento buscará mostrar cómo se articulan en la concepción frankfurtiana de la autorrealización de los sujetos) mediante el ejercicio de descartar interpretaciones equivocadas, ejercicio que comienza a desarrollar en el seminal artículo “Posibilidades alternativas y responsabilidad moral” (Frankfurt, 2006b). En esta más que citada obra, Frankfurt empieza por establecer que el núcleo argumental del compatibilismo clásico puede caracterizarse como proponiendo un principio explicativo denominado “Principio de las Posibilidades Alternativas” (o PPA) y que reza: “Una persona es moralmente responsable de lo que ha hecho sólo en el caso de que hubiera podido comportarse de otra manera” (Ibíd., pág.

---

<sup>19</sup> Aunque en una irónica nota al pie –que demuestra el talante de no tomarse *tan* en serio a sí mismo- afirma “Los dos conceptos principales empleados en el principio de posibilidades alternativas son “moralmente responsable” y “podría haber hecho otra cosa”. Discutir el principio sin analizar alguno de estos conceptos parecería un intento de piratería. El lector debería notar que mi bandera con la calavera y los huesos ha sido desplegada” (Frankfurt, 2006b, pág. 18)

11). Como se ha presentado líneas arriba, Frankfurt entiende que el PPA es falso porque una persona puede ser moralmente responsable de lo que hizo aunque no haya podido comportarse de otra manera. Este extremo es posible debido a lo siguiente: quizás las circunstancias que no le dejen al sujeto otra alternativa que realizar la acción no sean, en realidad, las que le mueven a llevarla a cabo. Es decir, pudiese ser que tales circunstancias no desempeñen ningún papel en provocar que la persona actúe como lo hace (Ibíd., pág. 12). A la hora de precisar el alcance de esta explicación Frankfurt introduce sus ejemplos contrafácticos que se han transformado a posteriori en un tipo de argumentación modélica para el abordaje de tales problemas. En primer lugar, Frankfurt pretende distinguir los casos de coacción en el sentido tradicional (cuando alguien recibe una amenaza que lo induce a hacer o dejar de hacer algo) de aquellos en que el sujeto *de hecho* no podría haber hecho otra cosa. Para ello, el filósofo estadounidense recurre al caso de un sujeto, Jones, que se ve involucrado en una situación cuya acción final podría explicarse tanto como (a) la respuesta a una coacción que implica una lesión de su voluntad pero no la imposibilidad de hacer otra cosa, (b) como una reacción no reflexiva e involuntaria<sup>20</sup> o (c) mediante la ocurrencia de una decisión voluntaria aún cuando las circunstancias no le permitiesen verdaderamente tomar otra opción. Frankfurt sostiene que las situaciones en las que una persona que hace algo no podría haber hecho otra cosa porque está sometida a un poder coercitivo o bien no son en absoluto instancias de coacción en el sentido tradicional o bien son situaciones en las que la persona aún puede ser moralmente responsable (Ibíd., pág. 16). Con el objetivo de ajustar esta idea, Frankfurt hace uso del recurso argumental de suponer la injerencia de un agente denominado Black en la estructura de la acción llevada a cabo por Jones (la naturaleza de Black puede ser tanto personal como impersonal, es decir puede ser otro ser humano o una “fuerza de la naturaleza” como algún tipo de compulsión):

“Supongamos que alguien –digamos Black- quiere que Jones4 lleve a cabo cierta acción. Black está dispuesto a llegar lejos para salirse con la suya, pero prefiere no mostrar sus intenciones innecesariamente. De modo que espera hasta que Jones4 esté a punto de tomar una decisión sobre qué hacer, y no hace nada a menos que le resulte claro que Jones4 va a decidirse a hacer algo que no sea lo que él quiere que haga. Si resulta claro que Jones4 va a decidirse a hacer otra cosa, Black toma medidas efectivas para asegurarse de que Jones4 se decida hacer, y que haga, lo que él quiere que haga. Cualesquiera sean las preferencias e inclinaciones de Jones4, entonces Black se saldrá con la suya” (Ibíd., pág. 18).

---

<sup>20</sup> “Si el deseo o la razón de la víctima para evitar el castigo con el que ha sido amenazada es –o ella considera que es– tan poderoso que no puede impedir que la lleve a someterse a la amenaza, entonces realmente no tiene más alternativa que someterse. Efectivamente, *no puede elegir hacer otra cosa*. Solo entonces *puede* ser correcto considerar que carece de responsabilidad moral por su sumisión” (Frankfurt, 2006d, pág. 64)



La conclusión que Frankfurt extrae del caso así presentado es que Jones llevará a cabo la misma acción ya sea que finalmente actúe por su cuenta o como resultado de la intervención de Black. Sin dudas no tiene más alternativa que hacer lo que Black quiere que haga. Sin embargo, si lo hace por su cuenta, su responsabilidad moral no se ve afectada por el hecho de que Black estuviera “acechando con intenciones siniestras, ya que estas intenciones nunca entran en juego” (Ibíd., pág. 20). En un lenguaje que recuerda, en cierta forma, a la distinción que realiza Kant entre los actos realizados *por deber* y lo realizados *de acuerdo* al deber, Frankfurt estipula que aunque la persona hubiera sido incapaz de hacer otra cosa, podría no ser el caso que actuara como lo hizo *porque* no pudo hacer otra cosa: “si alguien no tuvo alternativas para llevar a cabo cierta acción, pero no la realizó porque no pudo hacer otra cosa, entonces habría llevado a cabo exactamente la misma acción aunque *hubiera podido* hacer otra cosa” (Ibíd., pág. 20). Si el sujeto habría realizada la misma acción aunque hubiera podido hacer otra cosa quiere decir que, en un sentido que será precisado en las siguientes secciones, la persona *quería* hacer lo que hizo o se *identificaba* con el deseo que lo movió a actuar de esa manera. Como forma de ejemplificar el aparente aire paradójal que rodea toda su explicación<sup>21</sup>, Frankfurt utiliza el caso de un prisionero cuya autoconcepción se modifica luego de leer un conjunto de obras del estoicismo clásico: “No me parece objetable decir que un prisionero puede llegar a actuar más libremente –es decir, llevar a cabo más acciones libremente- después de aprender las lecciones de Epicteto. Pero naturalmente seguirá habiendo tantas cosas como antes que no es libre de hacer y que sería capaz de hacer si no estuviera preso” (Frankfurt, 2006e, pág. 87). Para Frankfurt del hecho de que X haya hecho A libremente no se desprende que X era libre de abstenerse de hacer A: “así, una persona puede ser *libre para hacer lo que realmente quiere hacer*, y hacerlo libremente, sin gozar de la libertad en el sentido de encontrarse en la posición de hacer lo que podría querer y, a la vez, ser inherentemente capaz de hacerlo” (Ibíd., pág. 87) (cursivas mías). Otro caso habitualmente utilizado por Frankfurt para mostrar la inoperancia del principio de las posibilidades alternativas en la reflexión sobre la responsabilidad moral se centra en la distinción entre dos sujetos adictos a cierta sustancia, uno de ellos adicto voluntariamente y otro contra su voluntad. El hecho de que ambos sean adictos solo significa que ninguno puede abstenerse de consumir la droga o, en los términos que han sido utilizados hasta el momento, que ninguno es libre de abstenerse de hacerlo. Pero esto no resuelve la cuestión, sugiere Frankfurt, puesto

---

<sup>21</sup> “No hay más que una inocua apariencia de paradoja en la proposición que sostiene que está establecido, en forma inevitable y por fuerzas más allá de su control, que ciertas personas tienen libre albedrío y otras no. No hay incoherencia en la proposición de que una agencia, diferente de la propia de la persona, sea responsable (incluso *moralmente* responsable) del hecho de que esa persona disfrute o no de la libertad de la voluntad. Es posible que una persona sea moralmente responsable de lo que hace por su propio libre albedrío, y que alguna otra persona también sea moralmente responsable de que la primera lo haya hecho” (Frankfurt, 2006h, pág. 44)

que no es para nada evidente que una persona que no es libre de abstenerse de realizar cierta acción no pueda ser libre para realizarla, o que no pueda realizarla libremente (Ibíd., pág. 80). Por ejemplo, la adicción del adicto por voluntad propia puede no desempeñar ningún papel en la explicación de la acción. Quizá lo que explica que consuma la droga puede ser, en especial si no es consciente de su adicción, exactamente lo mismo que lo que explica el consumo de una droga por parte de alguien que no es adicto y que solo la consume porque le agrada hacerlo. Por lo tanto, “la responsabilidad moral por su acción del adicto por voluntad propia se corresponde con la del que no es adicto y consume la droga, y no con la del adicto que la consume contra su voluntad y cuya acción puede explicarse solo en términos de su adicción” (Ibíd., pág. 81).

Los ejemplos o casos del estilo frankfurtiano que involucran un control contrafáctico de las acciones pero que no disminuye la responsabilidad moral de los agentes han proliferado desde que fueron introducidos por primera vez a fines de la década de 1960. La literatura filosófica que se ha encargado de profundizarlos, rebatirlos o modificarlos es enorme y ha tenido un impacto significativo en los debates sobre la libertad de la voluntad. El universo de críticas y precisiones es amplísimo y algunas de ellas –las más relevantes- se presentarán al explicitar las objeciones elevadas en los últimos años a la estructura jerárquica de la voluntad estipulada por Frankfurt. Porque, siguiendo a Kane, es posible suponer que la teoría de la voluntad frankfurtiana sigue siendo un ejemplo de una perspectiva compatibilista dado que en ella se define la libertad de la voluntad en términos de una conformidad entre deseos de diferentes órdenes sin requerir *prima facie* que ninguno de esos deseos esté indeterminado (Kane, 2002, pág. 20). Antes de ingresar en el detalle de este original recuento de la voluntad, se explicitará la segunda objeción presentada por Frankfurt a los puntos de vista tradicionales sobre cómo y cuándo adscribir responsabilidad moral a los sujetos. En el contexto de un debate relevante, tanto en el ámbito de los compatibilistas como de los incompatibilistas, sobre la forma de considerar el *locus* y la naturaleza de la causalidad a la hora de caracterizar la agencia intencional, Frankfurt intentará rebatir la idea de que tener algún tipo particular de historia causal previa es parte de la naturaleza de las acciones. De forma específica se concentrará en argumentar contra las teorías –en primer lugar la elaborada por Donald Davidson- que asumen ciertas condiciones actitudinales como las causas relevantes para distinguir una acción (intencional) de un simple suceso (no intencional). Con este objetivo, Frankfurt sugiere que del hecho de que los mismos movimientos corporales pueden tener lugar cuando se lleva a cabo una acción (levantar voluntariamente el brazo) que cuando ocurre un suceso (sufrir un espasmo) no se desprende que la única manera de descubrir si una

persona está actuando o no es considerar qué estaba sucediendo antes de que comenzaran sus movimientos: “de hecho, la situación que tiene lugar mientras ocurren los movimientos es mucho más pertinente. Lo que no es meramente pertinente, sino decisivo, es, sin duda, considerar si los movimientos *son guiados por la persona* cuando ocurren o no (Frankfurt, 2006g, pág. 109). En este sentido, dado un movimiento corporal que ocurre guiado por una persona, la persona está llevando a cabo una acción independientemente de las características de su historia causal previa que expliquen el hecho de que esto está ocurriendo. La persona está llevando a cabo una acción incluso si la ocurrencia de ésta se debe a la casualidad. Y no está llevando a cabo una acción si los movimientos no son guiados por ella a medida que ocurren, aún si la persona misma hubiera proporcionado las causas precedentes –en la forma de creencias, deseos, intenciones, decisiones, voliciones o lo que fuere-, de las cuales provino el movimiento (Ibíd., pág. 112). Por ejemplo, Frankfurt propone que un conductor cuyo automóvil se desliza colina abajo sólo debido a las fuerzas de la gravedad quizá se sienta completamente satisfecho con su velocidad y dirección y, por tanto, no intervenga en absoluto para modificar su movimiento. Esto no demostraría que el movimiento del automóvil no ocurrió bajo su guía. Lo que importa es que la persona estaba preparada para intervenir si hubiese sido necesario, y que estaba en posición de hacerlo con mayor o menor efectividad: “La conducta tiene un propósito, no porque sea el resultado de causas de cierto tipo, sino porque *sería afectada por ciertas causas si la consecución de su curso corriera peligro* (Ibíd., pág. 114) (cursivas mías). Por lo tanto, para que un evento sea una acción no es esencial que posea una historia causal de ningún tipo específico. Incluso si no puede haber acción en ausencia de ciertas condiciones actitudinales, estas condiciones no son necesarias como causas previas. El caso del adicto que consume por su propia voluntad se relaciona con el problema en cuestión e ilustra, según Frankfurt, cómo una acción puede no tener otras causas salvo aquellas que no son relevantes desde el punto de vista de primera persona. Porque aunque no se puede describir el consumo de la sustancia como una acción sin tomar en consideración un conjunto de creencias del agente con respecto a la vinculación entre ciertos eventos realizados en el mundo y la satisfacción de sus deseos, la causa del consumo podría ser una fuerza compulsiva más allá del control y conocimiento del sujeto: “Una persona puede ser inducida, sólo por fuerzas ajenas, a llevar a cabo una acción que también podría llevar a cabo por sí sola [...] La afirmación de que alguien realizó una acción implica que sus movimientos ocurrieron bajo su guía, pero no que la persona podría haberse abstenido de guiar sus movimientos como lo hizo” (Ibíd., pág. 116).

De la misma forma, Frankfurt entiende que la idea de guía, es decir, de una participación activa de los agentes en la conducción de sus acciones, no se ve afectada –al menos no de forma significativa- por la postulación de una intervención manipuladora intencional. El filósofo estadounidense recurre para ilustrar este punto al ejemplo de un neurólogo que altera de forma deliberada los estados psíquicos y físicos de un sujeto. Frankfurt distingue entre dos situaciones posibles:

1. En la primera, el neurólogo manipula a su sujeto en forma continua, como una marioneta, de manera que cada uno de los estados mentales y físicos del sujeto es el resultado de la intervención específica: “En este caso el sujeto no es, en absoluto, una persona. Su historia es totalmente episódica y carece de cohesión interna [...] El sujeto no tiene carácter o temperamento propios [...] ni siquiera la mínima continuidad e inteligibilidad esenciales relativas a ser una persona” (Frankfurt, 2006e, pág. 83).
2. La otra posibilidad es que el científico proporcione a su sujeto un carácter o programa estable, que luego no altere y que las respuestas mentales y físicas posteriores al sujeto a sus ámbitos externos e internos estén determinadas por ese programa y no por otra intervención del neurólogo “[Este sujeto] puede tornarse moralmente responsable, suponiendo que esté programado de forma adecuada, de la misma manera que sucede con los demás; identificándose con alguno de sus propios deseos, de manera que no solo sean deseos que simplemente tiene o encuentra en su interior, sino deseos que adopta o defiende” (Ibíd., pág. 83).

La posibilidad de asumir la responsabilidad moral en el segundo caso y la imposibilidad de suponer ni siquiera el carácter personal en el primero se sustenta, para Frankfurt, en el tipo de relación que el sujeto establece con sus deseos y actitudes, independientemente de cuáles sean sus fuentes. Sí es imprescindible, como se detallará en la próxima sección y luego en el capítulo final al introducir la noción de “familiaridad”, que exista una cierta integración, coherencia y continuidad que dote de inteligibilidad a la trama de elementos volitivos. Pero, como estipula Frankfurt,

“estamos inevitablemente conformados, después de todo, por circunstancias sobre las cuales no tenemos control. Las causas a las que estamos sujetos pueden cambiarnos radicalmente sin que esto nos transforme en agentes sin responsabilidad moral. Es irrelevante si tales causas operan en virtud de fuerzas naturales que dan forma a nuestro ambiente o si lo hacen mediante los designios deliberadamente manipuladores de otros agentes humanos. Somos el tipo de personas que somos; y es lo que somos, no la historia de

nuestro desarrollo, lo que cuenta. El hecho de que alguien sea un cerdo garantiza tratarlo como tal, a menos de que exista alguna razón para creer que es un cerdo contra su voluntad y que no actúa como realmente preferiría hacerlo” (Frankfurt, 2002a, pág. 28)<sup>22</sup>

En resumen, la idea de guía activa es la clave de articulación de la crítica de Frankfurt a la necesidad del principio de las posibilidades alternativas y de la relevancia de la historia causal a la hora de adscribir responsabilidad moral. Tal idea puede presentarse como una versión temprana de las nociones de “reflexividad” y de “identificación” (que se precisarán en la siguiente sección) y las tres, a su vez, como condiciones necesarias, en diferentes contextos, para considerar la voluntad de un sujeto como libre o, lo que es lo mismo en términos frankfurtianos, para considerar a un sujeto como una persona.

## 1.2 ESTRUCTURA JERÁQUICA E IDENTIFICACIÓN

En la búsqueda por comprender, clara y distintamente, qué significa que un individuo posea una voluntad libre, Frankfurt dotará a su arquitectura argumental con tres elementos que se han vuelto con el tiempo rasgos identitarios de la perspectiva del filósofo norteamericano: la reflexividad de la voluntad, la estructura jerárquica de deseos y la noción de identificación. Estos tres conceptos se articularán –de un modo que es habitual en Frankfurt- para funcionar como un preciso mecanismo que cumple dos tareas simultáneas: en el mismo movimiento en el que establece algunas respuestas a los problemas que ocupan su atención inmediata da comienzo a una reflexión sobre un área de interrogación concomitante pero que aparece inexplorada o abandonada por la corriente principal de la filosofía analítica contemporánea. En este caso, el foco de atención irá desde cierta forma de interpretar la problemática de la libertad de la voluntad hacia las cuestiones asociadas a la autorrealización y la importancia de lo que nos preocupa tomando como puente conceptual la noción *persona*. En este sentido, el título del artículo central de esta etapa en el desarrollo del pensamiento de Frankfurt es toda una declaración de intención: “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”<sup>23</sup>. En lo que sigue se detallarán los aspectos relevantes de este texto y algunas precisiones que Frankfurt realiza en artículos posteriores, así como las principales objeciones

---

<sup>22</sup> Frankfurt dice, por ejemplo, que una persona que ha desarrollado un comportamiento criminal luego de haberse formado en un contexto social y educativo desfavorable “no es responsable por producir un monstruo, es responsable por cometer tales crímenes. *Las personas responsables por producir el monstruo son aquellos quienes producen las condiciones que condujeron a la deformación de su carácter* [...] Estoy de acuerdo que es difícil porque tenemos una muy poderosa intuición: si cuentas una historia sobre cuán mal ha sido tratada una persona cuando era un niño y ese tipo de cosas, entonces él no es responsable por nada” (De Graef, 1998, pág. 34).

<sup>23</sup> (Frankfurt, 2006c)

presentadas en los años siguientes a la publicación de la obra antes mencionada –junto a varias actualizaciones de esas críticas-, objeciones que pueden dividirse en cinco tipos: la objeción procedimental, la objeción *ab initio*, la objeción de regresión e incompletitud, la objeción de manipulación, la objeción de profundidad o trivialidad. Pero antes se presentarán algunas notas características de la ubicua y relevante noción de *reflexividad*.

### 1.2.1 Reflexividad

Las primeras referencias explícitas y sistemáticas a la noción de *reflexividad* son incluidas en la obra de Frankfurt a partir de su análisis de la estructura jerárquica de la voluntad<sup>24</sup>, aunque su crítica del principio de las posibilidades alternativas la presupone necesariamente. Esto es así, porque la idea de *persona* que es el *locus* de la libertad volitiva y de la responsabilidad moral solo puede entenderse a partir de la reflexividad: “A diferencia de lo que ocurre con un mero organismo humano, para ser una persona es preciso tener una compleja estructura volitiva que implica una autoevaluación reflexiva.” (Frankfurt, 2007i, pág. 167)<sup>25</sup>. Es necesario destacar, una vez más, la frugalidad de elementos utilizados y el aire paradójico que rodea a esta primera arquitectura frankfurtiana a la hora de construir el concepto de *persona*: la voluntad –entendida como deseo efectivo- y los repliegues que ella produce en el proceso de volverse, casi como una cinta de Moebius, sobre sí misma<sup>26</sup>. Según Frankfurt el criterio para ser una persona posee estas características porque está formulado para captar los atributos que son el centro de nuestra preocupación más humana con respecto a nosotros mismos y la fuente de lo que consideramos más importante y más problemático en nuestras vidas (Frankfurt, 2006c, pág. 26). Los filósofos formados en la tradición analítica a partir de los años 1950 han conformado su idea sobre la noción de persona sobre la estela de la enorme influencia del trabajo de Peter Strawson<sup>27</sup>. El filósofo oxoniense analiza a las personas como el tipo de particulares básicos a los cuales se les puede adscribir tanto estados de conciencia como características corporales (Strawson, 1959, pág. 102). Frankfurt acepta el análisis de Strawson, pero afirma que tales predicados se aplican a todos los animales mientras que un

---

<sup>24</sup> Reflexividad en (Frankfurt, 2006c) y particularmente en (Frankfurt, 2006m), (Frankfurt, 2007i) y (Frankfurt, 2006ii).

<sup>25</sup> “La habilidad para preocuparse requiere un tipo de complejidad psíquica que tal vez sea peculiar de los miembros de nuestra especie. Por su propia naturaleza, preocuparse depende de nuestra capacidad distintiva de tener pensamientos, deseos y actitudes que son *sobre* nuestras actitudes, deseos y pensamientos. En otras palabras, depende del hecho de que la mente humana es *reflexiva*” (Frankfurt, 2004, pág. 17).

<sup>26</sup> Laitinen reconstruye una idea similar de reflexividad en Taylor: “No es reflexividad en el sentido de que presupone reflexión consciente ni deliberación. Es una característica de algunos deseos que sean percibidos a la luz de actitudes concernientes a estos deseos” (Laitinen, 2008).

<sup>27</sup> (Strawson, 1959)

individuo humano es, *esencialmente*, una persona debido a una aptitud diferencial que es la capacidad de ser *autoconsciente*: “La autoconciencia es una especie de *reflexividad inmanente* en virtud de la cual cada instancia de ser consciente capta no sólo lo que percibe, sino además de iluminar todas las otras cosas que están dentro de su alcance, también se torna visible” (Frankfurt, 2006m, pág. 233). Condensando con anticipación la compleja relación que el filósofo estadounidense establecerá entre preocupación y valor, Frankfurt acota que la importancia de la *reflexividad* para aquellos en cuyas vidas ocurre es evidente (Frankfurt, 2006m, pág. 235)<sup>28</sup>. En otras palabras, la reflexividad solo es importante –pero no puede dejar de serlo– para aquellos seres en cuyas vidas, dada su naturaleza, la reflexión ocurre necesariamente.

En una de sus formulaciones más conocidas, Frankfurt afirma que si la reflexividad es importante para los seres humanos es porque son un tipo de animal que se toma en serio a sí mismo. Esto quiere decir que los sujetos humanos no están preparados para aceptarse tal y como son. Las personas quieren que sus pensamientos, sentimientos, elecciones y comportamiento tengan sentido, por lo que no les satisface pensar que sus ideas han sido formadas azarosamente o que sus acciones son guiadas por oscuros impulsos o decisiones irreflexivas (Frankfurt, 2006ii, pág. 4). Siguiendo una larga tradición que se remonta a Sócrates, Frankfurt afirma que esta forma de autopercepción es posible por la particular habilidad que poseen los seres humanos para separarse del contenido inmediato de la propia conciencia e introducir una suerte de división *en* sus mentes: “esta maniobra establece [...] una estructura reflexiva elemental que nos permite enfocar nuestra atención directamente sobre nosotros mismos” (Ibíd., pág. 4). Al hacerlo, el sujeto *objetiva* el contenido de su vida mental. Objetivar es, en el sentido más básico propuesto por Frankfurt, considerar los deseos, intenciones y otros componentes de la vida psíquica como una materia prima, bruta, que el agente encuentra en su interior. Como algo que tiene la independencia y la rusticidad de la realidad en un sentido físico. Como algo que *todavía* o *ya* no es *propio* del sujeto en ningún sentido relevante. Este mecanismo de distanciamiento permite a las personas elaborar respuestas reflexivas a este material psicológico en bruto o, mejor dicho, articular una perspectiva a partir en la que aprueba o rechaza los sentimientos, deseos y creencias (Ibíd., pág. 5).

Para Frankfurt, la reflexividad característica de las personas tiene dos implicaciones radicalmente opuestas. En primer lugar, la auto objetivación promueve una *ambivalencia* o

---

<sup>28</sup> Aunque no es evidente que la reflexividad tenga alguna importancia *per se*. En nota a pie dice: “Quizás [...] la introspección de la vida humana es un absurdo ontológico, algo que se toma a sí mismo con enorme seriedad, pero que, en realidad, no tiene ninguna función importante” (Frankfurt, 2006m, pág. 234).

inseguridad y una molesta *insatisfacción* de los sujetos consigo mismos. Con mayor precisión, una insatisfacción con la posibilidad de que aquello no es propio en ningún sentido relevante tenga la suficiente fuerza compulsiva para mover a la persona. Sin embargo, algún grado de insatisfacción y ambivalencia parece estar tan integrada a la experiencia que los sujetos tienen de sí mismos que, lejos de considerarse patológicos, sirven para definir en parte la condición humana (Ibíd., pág. 5). Pero, al mismo tiempo, la división interna provee la estructura fundamental para varias de las características más valiosas de la humanidad. En particular, la posibilidad de objetivarse da cuenta del hecho de que las personas poseen algo que se puede denominar *razón práctica*, les permite disfrutar de una significativa *libertad* en el ejercicio de su *voluntad* y crea la posibilidad de superar el deseo caprichoso por múltiples cosas permitiéndoles *preocuparse* por algunas ellas, considerarlas importantes y, en definitiva, amarlas: “la misma configuración estructural que nos vuelve vulnerables a perturbadoras y potencialmente paralizantes incapacidades también enriquece inconmensurablemente nuestras vidas ofreciéndonos oportunidades para la racionalidad práctica, la libertad de la voluntad y el amor” (Ibíd., pág. 5). Como se estipulará más adelante, solo la reflexividad permitirá establecer una unidad volitiva legítimamente *personal* cuya nota distintiva serán la familiaridad con los deseos y preocupaciones. Pero en el primer estadio de conceptualización de la libertad de la voluntad por parte de Frankfurt todavía la preocupación no ocupa ningún lugar relevante y sí lo hace la estructura jerárquica de deseos y a su clarificación se destinará la siguiente sección de este documento.

### 1.2.2 Estructura jerárquica

En una nota al pie del artículo “Identificación e Incondicionalidad”, Frankfurt afirma que “la noción de reflexividad me parece mucho más importante y necesaria [...] que la de jerarquía. Por otra parte, no es evidente que se pueda dar cuenta de la reflexividad sin recurrir a la noción de un orden jerárquico. Si bien expresar la vida volitiva en términos de una jerarquía de deseos parece algo artificial, las alternativas me parecen peores y sospecho que al final también necesitan recurrir a la jerarquía” (Frankfurt, 2006m, pág. 238). Las alternativas que tiene Frankfurt en mente a la hora de expresar lo esencial a la vida volitiva son las posturas kantianas<sup>29</sup> y, de forma privilegiada, la teoría causal de la acción de cariz davidsoniano que fue mencionada en la sección anterior. Como se podrá vislumbrar más adelante, la predilección de Frankfurt por la noción de reflexividad sobre la de jerarquía se

---

<sup>29</sup> Ver sección 5.2.



sustenta en su distinción entre *actividad* y *pasividad*: mientras que la reflexividad, como la voluntad libre, posee las notas esenciales de la actividad, el orden jerárquico solo es, en definitiva, un descriptor de estado final. Aún así, la estructura jerárquica de deseos es el subproducto de la reflexividad que dota a esta capacidad tanto de valor final como de valor instrumental y sin la cual es imposible distinguir la voluntad humana de cualquier otro tipo de complejo desiderativo.

La versión canónica de cómo entiende Frankfurt la estructura de deseos que habilita la reflexividad se establece en el artículo “La libertad de la voluntad y el concepto de persona” (Frankfurt, 2006c). Allí afirma que una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas puede encontrarse en la naturaleza estructural de la voluntad de las primeras. Esta estructura se compone de:

1. Deseos de primer orden: querer, elegir y ser inducidos a hacer *p*.

En etapa del desarrollo de su perspectiva, Frankfurt afirma que, aunque la voluntad de un agente coincide con uno o más de sus deseos de primer orden, la noción de voluntad no es coextensiva con la noción de deseos de primer orden. La voluntad –aún sin la pretensión kantiana de considerarla como una causalidad- posee un carácter motor y, por lo tanto, está constituida por los deseos *efectivos*, es decir, aquellos que inducen (o inducirán o inducirían) a una persona a llevar a cabo la acción (Ibíd., pág. 29). De cualquier forma, esta voluntad de primer orden no es la voluntad de una persona porque, a partir de la reflexividad, es posible que los hombres también quieran tener (o no) ciertos deseos o motivaciones. Al “tomarse en serio” son capaces de querer ser diferentes, en sus preferencias y en sus propósitos, de lo que de hecho son. Es decir que poseen:

2. Deseos de segundo orden: desear *q* [cuando *q* es igual a querer, elegir o ser inducidos a hacer *p*].

Introduciendo un matiz que algunos críticos consideran oscuro<sup>30</sup>, Frankfurt estipula que alguien tiene un deseo de segundo orden ya sea cuando simplemente quiere tener cierto deseo, ya cuando quiere que cierto deseo sea su voluntad (Ibíd., pág. 32). En situaciones de este último tipo, el filósofo norteamericano denomina a estos deseos “voliciones de segundo orden” y afirma: “considero que ese esencial tener voliciones de segundo orden y no deseos

---

<sup>30</sup> (Anderson, 2008).

de segundo orden para ser una persona” (Ibíd., pág.32). Por lo tanto, el tercer elemento de la estructura volitiva es:

3. Voliciones de segundo orden: desear que  $q$  sea su voluntad [cuando  $q$  es igual a querer, elegir o ser inducidos a hacer  $p$ ].

La potencial oscuridad de este planteo se aclara si, como veremos en la siguiente sección, es posible entender que la distinción entre *deseo de segundo orden* y *volición de segundo orden* tiene implícito como un entimema el concepto de *identificación*<sup>31</sup> y, que, por lo tanto, las voliciones son el resultado de una acción esencialmente ligada pero complementaria a la reflexividad como es la autoevaluación. Estipulando una clarificación conceptual que Frankfurt no realiza con precisión en este estadio de desarrollo (pero que luego explicita en su análisis de las nociones de *preocupación* y de *amor*) es posible sugerir que el foco de la mera reflexividad –que tiene como resultado deseos de órdenes superiores- está puesto en el deseo de primer orden; mientras que el foco de la autoevaluación reflexiva –que tiene como resultados las voliciones- está puesto en el sujeto y en la coherencia (o su falta) de incluir un determinado deseo entre el conjunto de deseos efectivos del individuo. Esta hipótesis se refuerza al analizar las notas que distinguen a una persona y de lo que Frankfurt denomina *wanton*. El filósofo, estipula que empleará el término *inconsciente*<sup>32</sup> para referirse a agentes que tienen deseos de primer orden, pero que no son personas, porque, tengan o no deseo del segundo orden, no tienen voliciones de segundo orden (Ibíd., pág. 32)<sup>33</sup>. De allí se deduce que la simple estructura jerárquica de los deseos es una condición necesaria pero insuficiente para satisfacer la aplicación correcta del predicado “es una persona” a un sujeto determinado. Como en el caso de la manipulación (que será analizado en las siguientes secciones), es posible imaginar sujetos con una estructura de deseos con múltiples niveles a los cuales, sin embargo, les cabría el calificativo de *wanton* porque, al decir de Frankfurt: “la característica esencial de un agente inconsciente es que no le importa su voluntad” (Ibíd., pág. 33). Sin poder todavía dotar al término *importancia* con los rasgos que luego tendrá en la lógica de la preocupación, el filósofo norteamericano sugiere con esa frase que el *wanton* es un individuo que es indiferente al tenor del deseo efectivo que lo mueve a hacer o decidir tal o cual cosa. Dice el

---

<sup>31</sup> Quizá si cierto revisionismo pudiese estar habilitado, se le podría sugerir a Frankfurt que debió haber denominado *deseos de n orden* a los deseos sobre los deseos –concepto que conlleva la posibilidad de una potencial escalada de órdenes- y simplemente *voliciones* a los deseos de que cierto deseo fuese su voluntad porque, por *definición*, este tipo de voliciones no habilitan órdenes superiores (ni inferiores, no hay voliciones de primer orden).

<sup>32</sup> “Inconsciente” es como se lo traducen en Katz, pero no es preciso. También puede ser entendido como “caprichoso” o “indiferente”. Salvo en las citas directas de la traducción castellana, se mantendrá el término original.

<sup>33</sup> “Los seres humanos adultos pueden ser más o menos inconscientes; es posible que actúen de manera inconsciente en respuesta a deseos de primer orden respecto de los cuales no tienen voliciones del segundo orden, con mayor o menor frecuencia (aún cuando sí pudiesen tener deseos de segundo orden)” (Frankfurt, 2006c, pág. 33).

filósofo norteamericano que “lo que distingue al agente inconsciente es que [...] *hace caso omiso de la pregunta acerca de cuál ha de ser su voluntad*” (Ibíd., pág. 33) (cursivas mías).

Por lo tanto, la primera delimitación precisa de la comarca de la voluntad que realiza el filósofo estadounidense incluye los siguientes elementos: deseos de *n* órdenes, voliciones y, al menos dos capacidades o funciones complementarias que serían –con la salvedad de que no es una distinción explícitamente hecha por Frankfurt- la mera *reflexividad* y la *autoevaluación reflexiva*. En esta ontología frugal –de sospechado cariz humeano pero de profunda raíz cartesiana<sup>34</sup>- están ausentes dos conceptos que son invitados habituales en cualquier aproximación a una definición metafísica de la persona: la *razón* (en alguna de sus formas) y la *intersubjetividad* o la *moral*. Es en este artículo seminal donde da inicio a su cruzada frente a lo que en otros textos denomina, por un lado, la *sobremoralización* y, por otro, el *panracionalismo* imperante en las reflexiones antropológicas y éticas<sup>35</sup>. Con respecto a la primera “patología”, afirma que al distinguir a una persona por su capacidad de evaluar sus propios deseos y sus motivos no pretende

“sugerir que las voliciones de segundo orden de una persona manifiesten necesariamente una postura moral de su parte respecto de sus deseos de primer orden. Es posible que la persona no evalúe sus deseos de primer orden desde el punto de vista de la moralidad. Más aún, es posible que una persona actúe en forma *caprichosa e irresponsable* al formar sus voliciones de segundo orden y *no considere con seriedad qué está en juego*. Las voliciones de segundo expresan evaluaciones sólo en el sentido de que son preferencias. No hay una restricción esencial en cuanto al tipo de fundamento, si es que lo hay, sobre el cual se forman” (Ibíd., pág. 34) (cursivas mías).

Una interpretación apresurada de la sentencia que afirma que un agente puede actuar de forma “caprichosa” e “irresponsable” a la hora de formar sus voliciones de segundo orden podría dar a entender que una persona es capaz de actuar como un *wanton* y, salvo que aceptásemos el desafío de tildar de inconsistente a Frankfurt, este extremo no podría darse *por definición*. Una lectura complementaria se hace necesaria en este caso: si las voliciones implican una autoevaluación y un estimado de la coherencia de aceptar un cierto deseo como efectivo, es posible que esa autoevaluación (ausente en el *wanton*) sea superficial, acotada o meramente local y, en particular, que no esté fundada en ninguno principio moral ni en

---

<sup>34</sup> En la introducción al volumen *Necesidad, volición y amor*, Frankfurt presenta la indagación de Descartes como una indagación que constantemente encuentra los límites de la voluntad. “Pese a toda su insistencia en la primacía de la *razón*, Descartes –al menos como yo lo entiendo- presenta el éxito de una indagación como el resultado de tropezar con irresistibles restricciones a la *voluntad*” (Frankfurt, 2007a, pág. 10).

<sup>35</sup> Referencias en (Frankfurt, 2007a), (Frankfurt, 2007h) y (De Graef, 1998).

consideraciones sobre la consistencia diacrónica de la voluntad del sujeto, elementos que sí podrían salir a la luz si se *considerara seriamente lo que está en juego*<sup>36</sup>. De cualquier forma, dada la evidencia posterior que analizaremos en las siguientes secciones, es posible suponer que esta descripción de la persona es un extremo no requerido por la situación de enfrentar una rigurosa fundamentación moral antropológica.

En segundo lugar, para Frankfurt, la naturaleza de la voluntad y no la razón es la marca que distingue a las personas de otros seres. En secciones subsiguientes se dará una cuenta más cabal de qué entiende Frankfurt por razón (y cómo distingue la función racional de los conceptos normativos de *ser racional* y *racionalidad*), pero en este artículo el filósofo norteamericano hace dos salvedades que son importantes:

- a. El uso de facultades racionales de una alta jerarquía no es patrimonio de las personas, sino que también puede presentarlo los *wantons*: “no hay nada en el concepto de agente inconsciente que implique que éste no pueda razonar o deliberar acerca de cómo hacer lo que quiere hacer” (Ibíd., pág. 33). La deliberación práctica tiene, al menos en este momento, un carácter de una racionalidad de medios a fines. Por lo tanto, se podría imaginar a un *wanton* haciendo un uso relativamente sofisticado de una racionalidad instrumental que le permita tasar precisamente los medios necesarios para obtener aquello que, sin embargo, no ha evaluado si es importante o si es consistente con el resto de sus deseos y preferencias (es decir, aquello que no ha decidido que sea o no su voluntad).
- b. Pero, al mismo tiempo, no es posible ser una persona sin un determinado uso de la razón. Frankfurt afirma que “ello se debe a que sólo en virtud de sus capacidades racionales una persona es capaz de volverse críticamente consciente de su propia voluntad y de formar voliciones de segundo orden. La estructura de la voluntad de una persona presupone, en consecuencia, que es un ser racional” (Ibíd., pág. 34).

Es posible postular una interpretación que permita superar el aire paradójico que cubre al análisis conjunto de las dos afirmaciones sobre el papel de las capacidades racionales. Al igual que una persona no solo se caracteriza por una estructura jerárquica de deseos caprichosamente dispuesta sino por poseer una unidad mínima sustentada en una coherencia al menos local entre diversos deseos efectivos, un ser racional no solo se caracteriza por poseer algunas capacidades aplicadas cuasi espasmódicamente a tasar los medios para

---

<sup>36</sup> En la siguiente sección se detallará lo que puede denominarse la objeción de profundidad establecida por Charles Taylor.

satisfacer ciertos deseos, sino por el resultado de utilizarlas de cierta forma, en particular, por la familiaridad o apropiación que emerge al usarlas para hacerse críticamente consciente de su voluntad (es digno de notar, en este sentido, que Frankfurt dice “su voluntad” y no “sus deseos de diversos órdenes”). La piedra de toque para distinguir una persona de un *wanton* es la existencia de voliciones de segundo orden, pero las voliciones de segundo orden solo son posibles por un *determinado* uso de las capacidades racionales. También aquí, la potencial contradicción entre las formas de aplicar el concepto de capacidades racionales puede deberse a una distinción poco clara por parte de Frankfurt de las diversas dimensiones de la racionalidad<sup>37</sup>.

En sus conferencias Tanner, Frankfurt resume su perspectiva con respecto a la estructura jerárquica de la voluntad comparando nuevamente lo que hace a una persona de lo que caracteriza a un *wanton*:

“Seguir siendo arbitrariamente irreflexivos es el camino de los animales no humanos y de los niños. Ellos hacen lo que sus impulsos los mueven más insistentemente a hacer, sin ninguna autopreocupación sobre qué tipo de criatura hace que sean. Ellos son unidimensionales, sin la profundidad interior y complejidad que hacen que las respuestas de orden superior sean posibles. Las respuestas de orden superior no necesitan ser especialmente profundas, o incluso enteramente evidentes. Sin embargo, nos convertimos en personas responsables -posiblemente a la carrera y sin plena conciencia<sup>38</sup>- sólo cuando rompemos nosotros mismos con la inmersión acrítica en nuestra experiencia primaria, echamos un vistazo a lo que está pasando en ella, y llegamos a alguna resolución” (Frankfurt, 2006ii, pág. 6).

Arribar a una cierta resolución es lo que separa el hecho de poseer deseos de diversos órdenes y el hecho de haber formado voliciones. Resolverse o decidirse es, en la terminología de Frankfurt, lograr identificarse con alguno de los deseos de primer orden que componen la materia psíquica en bruto. Sobre el concepto de *identificación* y su compleja inserción en la lógica volitiva propuesta por Frankfurt discurrirá la próxima sección de este capítulo.

---

<sup>37</sup> Aspecto que será profundizado en 2.2.4 y 5.2.2.

<sup>38</sup> Referencia la posibilidad de una identificación inconsciente en la respuesta que Frankfurt le brinda a Jonathan Lear: “Identificarse o declinar identificarse con un cierto sentimiento o inclinación [es algo que] puede realizarse de forma no racional e inconsciente, y me arrepiento de no haber reconocido esto de forma más explícita” (Frankfurt, 2002j, pág. 297)

### 1.2.3 Identificación

Es posible sugerir que la división en la mente de los seres humanos que produce la reflexión es tanto causa como consecuencia de cierta discrepancia entre diversos elementos que integran la vida psíquica de los individuos. Frankfurt lo expresa de esta forma: “Una persona puede ser llevada a reflexionar sobre sus propios deseos, ya sea porque discrepan unos con otros, ya porque una falta de confianza más general la induce a considerar si debe sentirse satisfecha con sus motivos tal como son” (Frankfurt, 2006m, pág. 243). En reiteradas ocasiones el filósofo estadounidense afirma que lo que brinda un deseo a una persona no es una razón para actuar de tal o cual forma, sino un problema. El problema de qué hacer con ese deseo<sup>39</sup>. Recordando que el impulso básico de nuestra psiquis es la unidad volitiva, se vuelve urgente tomar una decisión con respecto a cómo incluir (o excluir) el deseo en cuestión en la trama general de la voluntad. De la misma forma, el conflicto o la insatisfacción producen lo que podríamos denominar *fricción volitiva*<sup>40</sup> y, por tanto, una búsqueda por recuperar o establecer un equilibrio que permita al sujeto ser resuelto en sus decisiones y acciones. En “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, Frankfurt sugiere que

“si hay un conflicto no resuelto entre deseos de segundo orden, esta persona está en peligro de no tener volición de segundo orden. Esta condición, si es tan seria como para impedirle identificarse, en forma suficientemente decisiva, con alguno de sus deseos lo destruye como persona. Esto se debe a que tiende a paralizar su voluntad y a impedir que actúe o tiende a distanciarlo de su voluntad de manera que ésta opera sin su participación” (Frankfurt, 2006c, pág. 39).

Una posible respuesta a la resolución de los conflictos o la incertidumbre sobre la cualidad de un deseo de  $n$  orden es postular un deseo de orden  $n+1$  que supere la esterilidad volitiva consolidada en el nivel anterior. Pero esto conducen lógicamente a una regresión infinita: “No existe nada, salvo el sentido común y, quizá, una fatiga salvadora<sup>41</sup> que impida que un individuo se niegue, en forma obsesiva, a identificarse con alguno de sus deseos hasta que forma un deseo del orden superior. La tendencia a generar una serie tal de actos de

---

<sup>39</sup> Por ejemplo, en su respuesta a Bratman dice: “Me parece que un deseo nunca provee —como tal— una razón para la acción. Lo que un deseo provee es un problema. El problema concierne a qué hacer con él [...] El hecho que el agente se identifique con un deseo significa que está preparado para asignarle algún lugar en el orden de sus prioridades” (Frankfurt, 2002c, pág. 88). Mientras que en las conferencias Tanner afirma que “el simple hecho de que una persona tenga un deseo no le da una razón. Le da un problema. Tiene el problema de si identificarse con el deseo y por lo tanto validarlo como elegible de ser satisfecho, o si se disocia de él, lo trata como categóricamente inaceptable e intenta suprimirlo” (Frankfurt, 2006ii, pág. 11).

<sup>40</sup> El concepto representa una paráfrasis de la idea de “fricción moral” presentada por Gustavo Pereira en su artículo “Autonomía, intersubjetividad y consumo” (Pereira, 2009).

<sup>41</sup> Vale la pena reparar en las ideas de “sentido común” y “fatiga salvadora”. En esta primera caracterización de la voluntad, la identificación *puede sobrevenir* como el resultado de un mecanismo o un evento externo a la propia acción del agente. Ver la diferencia con el concepto de “satisfacción” presentado en las próximas secciones.

formación de deseos, que constituiría un caso de humanización sin freno, también conduce a la destrucción de la persona” (Ibíd., pág. 39). La realización personal se ve amenazada tanto por la falta de resolución de conflictos como por la *humanización sin frenos*, es decir, por una reflexividad exclusivamente aplicada a los deseos sin tornarse en ningún momento autoevaluación. En ambos casos, Frankfurt podría estipular que los deseos de diversos órdenes, tanto los que están en conflicto como los que surgen para brindar un nivel superior de apoyo, son eventos que *ocurren* en la psiquis de un sujeto pero que no *implican* a la persona<sup>42</sup>: “El mero hecho de que un deseo ocupe un nivel más alto que otro en la jerarquía parece claramente insuficiente para dotarlo de mayor autoridad o de una legitimidad constitutiva [...] El modelo jerárquico sólo nos permite señalar que hay un conflicto interno de diferentes órdenes. Sin embargo, esto solo no es adecuado para determinar –en relación con el conflicto- dónde se ubica la persona” (Frankfurt, 2006m, pág. 239). En la respuesta que brinda a los comentarios críticos de Richard Moran sobre la noción de identificación, Frankfurt detalla el nivel decisivo que hace la diferencia entre un *wanton* y una persona en el proceso de considerar los deseos que componen la voluntad. Cuatro elementos o etapas son conceptualmente distinguibles dentro del proceso, a pesar de que no puedan ser separados o separables de hecho. El agente

1. suspende provisionalmente o pone entre paréntesis su relación con el deseo *d*,
2. reflexiona sobre *d*,
3. forma un deseo *d+1* de orden superior o una actitud hacia *d*, y
4. se identifica con *d* o se enajena a sí mismo de *d* (Frankfurt, 2002c, pág. 87)

Es importante destacar, en este punto, qué entiende Frankfurt, *prima facie*, por *identificación* y, particularmente, por *identificación decisiva*. En este sentido, se establecerán tres rasgos centrales: i) la diferencia entre *aceptación* y aprobación; ii) El concepto de *compromiso* o *satisfacción* y iii) El carácter de la *decisión* (con su inherente aporte a la discusión entre internalismo y externalismo). Antes bien, como sucede con la mayoría de los conceptos que analiza, Frankfurt esgrime una cierta perplejidad frente a la necesidad de aplicar en la argumentación una noción sin comprenderla cabalmente: “Hay que reconocer que esta noción de identificación es algo desconcertante, y no estoy seguro de cómo explicarla. No obstante, creo que capta algo bastante fundamental de nuestras vidas internas, y merece un papel central en la fenomenología y en la filosofía de la mentalidad humana” (Frankfurt, 2006e, pág. 84). Con esta salvedad, es posible entender las nociones de *aceptación*,

---

<sup>42</sup> Referencia a la implicación de la persona en (Frankfurt, 2006ii).

*compromiso y decisión* con una fuerte carga fenomenológica y, hasta pragmática, que puede salvar las complejidades de la ambigüedad conceptual en un marco explicativo que pudiese pretenderse metafísico.

### 1.2.3.1 Aceptación

El primer rasgo destacado en esta enumeración, el concepto de aceptación, implica una cierta ruptura en la reconstrucción cronológica del desarrollo teórico en la perspectiva de Frankfurt sobre la identificación. Esto no se debe a que sea una noción incluida tardíamente, sino a que es un concepto que, según el filósofo norteamericano, no fue presentada con la claridad suficiente para evitar algunas confusiones que los críticos de su obra han establecido posteriormente. Por lo tanto, resulta prioritario establecer esta clarificación conceptual antes de ingresar en asuntos más sustantivos.

La elaboración de voliciones de segundo orden implica una cierta autoevaluación a partir de la cual, según Frankfurt, el agente se identifica con alguno de sus deseos de primer orden. En varios pasajes de sus artículos originales sobre este tema, Frankfurt habla de que el sujeto avala o aprueba el deseo de primer orden (*endorse*), dotando así a esta preferencia de una legitimidad que no poseen otros componentes de la vida psíquica del individuo<sup>43</sup>. El uso de términos como *aprobación [endorsement]* o *legitimidad* sugieren naturalmente una evaluación positiva. Y esto, señala Frankfurt, es mucho más de lo que él pretende afirmar con la idea de identificación: “lo que realmente me he propuesto transmitir refiriéndome a [*endorsement*] es que el agente aprueba lo que dice que avala [...] sino nada más que el agente lo acepta como propio. El sentido de [aceptar como propio a un deseo] es bastante rudimentario. Está libre de cualquier sugerencia con respecto a las bases para aceptarlo y, en particular, no implica que piense bien de tal deseo” (Frankfurt, 2002c, pág. 87)<sup>44</sup>. Las actitudes de orden superior que se forman en el proceso que conduce a la identificación solo presuponen una evaluación que es

---

<sup>43</sup> Referencias a la utilización de los términos “*endorse*” o “*endorsement*”: “Tanto en las situaciones del tipo B como en las del Tipo C, el agente es inducido a actuar sin el acuerdo de una volición de segundo orden: en el primer caso, porque su volición de segundo orden es derrotada y, en el último, porque no hay una volición de segundo orden que desempeñe una función en la economía de sus deseos. Por otra parte, el agente que se encuentra en la situación del Tipo A *aprueba [endorse]* el deseo que lo induce a actuar” (Frankfurt, 2006e, pág. 79) (cursivas mías). Y además, “Es posible que un ser humano sea a veces –e incluso siempre- indiferente a sus propios motivos; es decir, que no asuma una actitud evaluadora hacia los deseos que lo inclinan a actuar. De existir un conflicto entre esos deseos, no le importa cuál de ellos resulta el más efectivo. En otras palabras, el individuo no participa en el conflicto. Por tanto, el resultado del conflicto no le representa ni una victoria ni una derrota. Dado que no ejercita ninguna autoridad, mediante la *aprobación [endorsement]* o concurrencia a partir de la cual algunos de sus deseos podrían adquirir una particular legitimidad” (Frankfurt, 2006m, pág. 236) (cursivas mías).

<sup>44</sup> Un comentario similar sobre el mal uso del término *endorsement* aparece en (Frankfurt, 2002g).



estrictamente neutral desde el punto de vista valorativo. En este sentido, la legitimidad de un deseo solo significa que el deseo es uno con el cual el agente se identifica. Solo quiere decir que es legítimamente atribuible al sujeto<sup>45</sup>. Como se detallará en el último capítulo, es posible suponer que un sinónimo preciso del concepto de *aceptación* tal como lo presenta Frankfurt es el término *apropiación* que introduce Rahel Jaeggi en su recuento de las precondiciones de la autorrealización de las personas (Jaeggi, 2014).

En este sentido, una persona puede identificarse a sí misma con un cierto deseo o una motivación por razones que no están vinculadas con tal aceptación, o por ninguna razón. Para Frankfurt, avalar un deseo es una acción que no implica ninguna demanda o juicio, y -en sus últimas obras- sugiere que debería sustituirse por la actitud neutral de aceptación<sup>46</sup>. Una persona puede aceptar algo de sí mismo tanto con resignación como con un sentimiento de aprobación o a partir del reconocimiento de sus méritos<sup>47</sup>. La aceptación incluida en el concepto de identificación es una actitud volitiva básica previa a cualquier juicio valorativo (positivo o negativo), inclusive independiente de la necesidad de realizar algún tipo de juicio *a posteriori*. En este sentido, la identificación implica un tipo de *reconocimiento* de aquellos rasgos volitivos que son genuinamente parte de la persona, aún cuando no formen parte de la *proyección ideal* que el sujeto establece de su identidad. Dice Frankfurt que

“en ocasiones, cuando desaprobamos el curso que tomaron nuestras pasiones, decimos que no representan lo que sentimos *realmente*. No lo hacemos con la intención de negar que las pasiones en cuestión estén ocurriendo, sino con la de indicar que consideramos que de algún modo *son incoherentes con la concepción de nosotros mismos que preferimos*, la que suponemos que captura lo que somos con más autenticidad que una mera descripción no destilada. Con frecuencia, las personas tienden a interpretar lo que realmente son como lo que les gustaría ser” (Frankfurt, 2006f, pág. 96) (cursivas mías).

Sin embargo, la distinción entre deseos con los que el sujeto se identifica y aquellos que permanecen ajenos no es igual a la distinción entre lo que se ajusta o no a la imagen ideal que una persona tiene de sí misma. Sin duda, es posible que una persona reconozca que cierta pasión se le puede atribuir inequívocamente a ella, aun cuando lamenta este hecho y aun

---

<sup>45</sup> Se analizará con un poco más de detalle la legitimidad al considerar la decisión como clave entre la externalidad y la internalidad.

<sup>46</sup> “De hecho, la noción de identificación que me importa [...] acepto y adhiero, no es ninguna de las que Watson menciona. Es la noción de identificación como aceptación” (Frankfurt, 2002e, pág. 161).

<sup>47</sup> “En varios lugares, he dicho que [...] los seres humanos y otros animales son *wantons* en la medida en que son indiferentes con respecto a la «deseabilidad» de sus deseos, y que la libertad interior es una cuestión de si o no la persona «avala o legitima» los deseos mediante los cuales es movido [...]. Fue un error de mi parte usar estas locuciones” (Ibid., pág. 160).

cuando hubiera deseado que la pasión no se produjera en ella: “Tal vez, luego de una larga lucha y desilusión consigo misma, *una persona pueda resignarse a ser* alguien que ella misma no termina de aprobar” (Ibíd., pág. 97) (cursivas mías).

Para Frankfurt identificarse con los contenidos de nuestra propia mente es un arreglo sumamente elemental. Es, en gran medida, una condición básica y primigenia de aquellos seres a lo que le cabe el calificativo de personas (Frankfurt, 2006ii, pág. 8)<sup>48</sup>. Esta condición por defecto no implica ningún juicio valorativo con respecto al deseo pero sí conlleva una suerte de juicio con respecto al propio agente. Aunque no es un juicio en un sentido estricto, sí es una evaluación dirigida tanto a lo que el sujeto ha hecho en referencia al deseo en cuestión como a lo que el sujeto debe hacer. Con mayor precisión, con respecto a lo que el sujeto *ya no* debe hacer. Porque al decir de Frankfurt “las descripciones jerárquicas de la identidad del yo no suponen, empero, que la identificación de la persona con algún deseo consiste simplemente en el hecho de que ella *tiene* un deseo de orden más elevado que confirma el primero. Ese deseo confirmador de orden superior debe ser, además, un deseo con el que la persona *esté satisfecha*” (Frankfurt, 2007i, pág. 171). En la siguiente sección se detallará qué quiere decir Frankfurt con *satisfacción* en el contexto de estos artículos iniciales.

### 1.2.3.2 Compromiso y satisfacción

La diferencia esencial entre los deseos de diversos órdenes y una volición es que, por su naturaleza, las últimas clausuran la posibilidad de generar espontánea o intencionalmente un deseo confirmatorio de rango superior. La identificación, en la perspectiva frankfurtinana, permite poner fin a la regresión innúmera de elementos volitivos sin cortarla en forma arbitraria. Esto es posible porque cuando una persona se identifica decididamente con uno de sus deseos de primer orden, este compromiso resuena a través de la serie potencialmente infinita de órdenes superiores: “El hecho de que su volición de segundo orden de ser inducida por este deseo es decisiva significa que no hay lugar para preguntas acerca de deseos o voliciones de órdenes superiores [...] La firmeza del compromiso que ha contraído significa que ha decidido que no queda por formular ninguna otra pregunta acerca de su volición de segundo orden, en ningún orden superior” (Frankfurt, 2006c, pág. 39)<sup>49</sup>. De forma muy similar

---

<sup>48</sup> “Es obvio que esta condición básica no siempre prevalece. A veces no participamos activamente en lo que sucede en nosotros” (Frankfurt, 2006ii, pág. 8)

<sup>49</sup> En *Ulises y las sirenas*, Jon Elster afirma que “creo que este « efecto de resonancia » debe tomarse como *definición* de lo que significa comprometerse sucesivamente y no como efecto de tal compromiso. En otras palabras, no puedo estar de acuerdo con Frankfurt cuando procede a decir que es “de importancia muy relativa si explicamos esto diciendo que este compromiso implícitamente genera una serie infinita de deseos confirmatorios de órdenes

se expresa en el artículo “Identificación e Incondicionalidad”: “un compromiso es decisivo si y solo si se asume sin reservas, y asumir un compromiso sin reservas significa que la persona que lo asume lo hace porque cree que ninguna otra indagación precisa le exigiría que cambiara de parecer. Por consiguiente, no tiene sentido continuar con la indagación” (Frankfurt, 2006m, pág. 242). Aquí son de destaque dos conceptos fuertemente relacionados y que muestran el carácter todavía “voluntarista” de la perspectiva activa de la voluntad en Frankfurt: *compromiso* y *decisión*. En el próximo apartado se detallará brevemente qué implica decidirse –que no es exactamente lo mismo que un estado sea *decisivo*–, pero vale la pena señalar que ambos conceptos poseen dos rasgos comunes: a) pueden ser calificados como acciones y b) son acciones que el sujeto *hace consigo mismo*. Una analogía entre la resolución de problemas aritméticos y la identificación le sirve a Frankfurt para aclarar qué quiere decir con compromiso decisivo. ¿Cómo es posible dar por terminado un cálculo matemático? El filósofo norteamericano plantea que pueden existir dos alternativas:

- a. Una manera es que la persona simplemente abandone la tarea y decida con negligencia que el resultado de su último cálculo le servirá como respuesta. Quizá pierda interés en el problema o quizá su atención se desvíe de continuar la indagación debido a alguna distracción irresistible. En casos como éstos, su comportamiento se asemeja al de un *wanton*: permite que cierto resultado aparezca como válido sin evaluar si es adecuado ni considerar la conveniencia de permitir que ésa sea su respuesta. Actúa como si le fuera totalmente indiferente la cuestión de si existe un respaldo apropiado para la aceptabilidad (Frankfurt, 2006m, pág. 241).
- b. Por otra parte, una secuencia de cálculos podría terminar porque la persona que la está realizando decide, por alguna razón, adoptar cierto resultado. Es posible, en este caso, sugerir dos alternativas:
  - a. Si la persona confía en que sabe la respuesta correcta, entonces espera obtener esa respuesta cada vez que realiza con precisión un cálculo adecuado: “Su decisión de que cierta respuesta es correcta resuena sin cesar justamente en este sentido: le permite anticipar los resultados de una cantidad indefinida de otros cálculos posibles” (Ibíd., pág. 242).
  - b. Ahora bien, ¿qué sucede si la persona no está totalmente segura de cuál es la respuesta correcta, pero, al mismo tiempo, está convencida de que sin

---

superiores o diciendo que el compromiso equivale a una disolución del punto de todas las cuestiones concernientes a órdenes superiores” (Elster, 1989, pág. 111).

embargo *sería más* razonable de su parte adoptar cierta respuesta como propia? En este caso, no puede esperar con toda confianza que la respuesta que ha adoptado sea confirmada por posteriores indagaciones; reconoce que un cálculo preciso podría arrojar un resultado diferente. Sin embargo, si ha asumido un compromiso genuinamente incondicional respecto de la opinión de que adoptar la respuesta es su alternativa más razonable, puede esperar que esta opinión sea confirmada indefinidamente por revisiones precisas de ella (Ibíd., pág. 242).

Por lo tanto, en el caso de los deseos como en el de los cálculos, una persona puede dar por terminada sin arbitrariedad una secuencia potencialmente infinita de evaluaciones cuando considera que no hay ningún conflicto inquietante, ya sea entre los resultados que obtuvo, ya entre un resultado obtenido y otro que, con razón, podría esperar obtener si la secuencia continuara. Es decir, cuando la clausura indagatoria implica que la persona está *satisfecha* (Frankfurt, 2006m, pág. 242)<sup>50</sup>. Es digno de remarcar el carácter de subproducto que posee la noción de *satisfacción*. Jon Elster define como “subproductos” aquellos estados mentales y sociales que “nunca pueden generarse de manera inteligente o intencional, puesto que en cuanto uno intenta producirlos, la tentativa misma impide que tenga lugar el estado que uno se propone generar” (Elster, 1988, pág. 128). Pero como algunos de los estados son útiles o deseables, a menudo resulta tentador intentar generarlos, aunque el intento esté ciertamente condenado al fracaso. En este sentido, el hecho de que la persona no se sienta impulsada a continuar la búsqueda solo puede ser el fruto de su comprensión del estado de cosas en referencia a los elementos de su estructura volitiva. Así, la *no presencia* esencial de ciertos tipos de elementos psíquicos no se puede alcanzar de forma deliberada ni es caprichosamente inconsciente de sí misma. Se desarrolla y prevalece como una consecuencia no manejada de la apreciación de su situación psíquica por parte de la persona (Frankfurt, 2007i, pág. 170)<sup>51</sup>. En definitiva, es —en esta primera reconstrucción frankfurtiana de la unidad volitiva— el resultado de haber tomado una *decisión* con respecto al estatus de los deseos que la reflexión ha dejado expuestos.

---

<sup>50</sup> Frankfurt también hace referencia a la satisfacción en (Frankfurt, La más tenue de las pasiones, 2007i). La noción de satisfacción con la propia estructura volitiva será retomada cuando se presente la noción de *amor a sí mismo* que Frankfurt elabora a partir, en primer lugar, de la idea de *quiescencia* en Spinoza.

<sup>51</sup> “Comprensión” o “apreciación” tienen en Frankfurt una ambigua carga cognitiva. Existe una relación entre la reflexividad volitiva y la cognición similar a la que propone Stanley Cavell entre el reconocimiento y el conocimiento (en el ámbito de la filosofía analítica). Para más detalles ver (Cavell, 1976). En el último capítulo se establecerá una comparación entre las nociones de “amor” en Frankfurt y “comprensión” en Hannah Arendt que amplía lo aquí sugerido.

### 1.2.3.3 Decisión

El concepto de *decisión* es central en esta etapa evolutiva del pensamiento de Frankfurt, aunque el desarrollo posterior de su obra hará que vaya perdiendo centralidad en la medida en que la noción de *necesidad* adquiera el lugar clave en la caracterización de la voluntad de un sujeto autónomo. Frankfurt afirma que aunque la naturaleza de la decisión es irritablemente esquiva, es suficientemente evidente que tomar una decisión es algo que nos hacemos a nosotros mismos: “En este aspecto, difiere en forma fundamental del hecho de elegir, cuyo objeto inmediato no es el que elige, sino lo que elige” (Frankfurt, 2006m, pág. 247). Así, la relación entre *elección* y *decisión* es similar a la que existe entre la *mera reflexividad* y la *autoevaluación*: las primeras son una forma de reproducir elementos volitivos inconexos, las segundas –de forma problemática, es cierto- *integran* al sujeto, brindan una unidad volitiva. Más aún, es posible suponer que la esencia de la evaluación reflexiva es la decisión, y que la capacidad de tomar decisiones es la nota distintiva de los seres a los que le cabe el predicado “es una persona”. Así parece desprenderse del siguiente pasaje de “Identificación e Incondicionalidad”: “Las criaturas que son incapaces de esa reflexividad volitiva necesariamente carecen de capacidad de decidirse. Pueden desear, pensar y actuar, pero no pueden decidir. En la medida en que interpretemos que tomar decisiones es la función característica de la facultad de la volición, debemos considerar que dichas criaturas carecen de esta facultad” (Ibíd., pág. 251).

Un sujeto, al tomar una decisión por la cual se identifica con un deseo, se constituye como persona. En este movimiento el deseo pertinente ya no es, de ninguna manera, externo a ella. Dice Frankfurt “No es un deseo que meramente tiene como sujeto en cuya historia casualmente sucede, tal como una persona puede «tener» un espasmo involuntario que casualmente se produce en la historia de su cuerpo. Llega a ser un deseo que se incorpora a ella en virtud del hecho de que lo tiene *por su propia voluntad*” (Ibíd., pág. 244). Cierta ambigüedad en el trato de los conceptos –y cierta dificultad al describir como instancias separadas eventos que suceden en simultáneo- permite que la última frase tenga una potencial contradicción en sí. Porque, ¿cómo podría integrarse un deseo a la persona *por su propia voluntad*, si la voluntad, en cierto sentido, no existe antes de tal integración? Sería como decir que el sujeto toma una decisión por su propia voluntad, cuando decisión y voluntad coinciden, al menos en esta primera aproximación frankfurtiana. Una forma de suavizar el entredicho podría establecerse si se considera que el deseo se incorpora a la persona en virtud de que esta *lo hace* su voluntad.

En un movimiento único pero que soporta varias descripciones, Frankfurt estipula que debido a algún tipo de *fricción volitiva* la reflexividad deja en evidencia a algún deseo que el sujeto debe *decidir hacerlo* su voluntad o considerarlo como una presencia extranjera que *sucede* meramente en su historia psíquica<sup>52</sup>. Como se señaló anteriormente, una de las formas más comunes de fricción volitiva es el conflicto entre deseos de diversa índole y es posible precisar algunos rasgos de la decisión partir de analizar la tipología de la confrontación volitiva que plantea Frankfurt. El filósofo estadounidense afirma que existen dos tipos de conflictos bastante diferentes entre los deseos: “En los conflictos de uno de los tipos, los deseos compiten por la prioridad o la posición en un orden de preferencias; la cuestión es qué deseo satisfacer en primer lugar. En los conflictos del otro tipo, la cuestión es si debería asignársele a un deseo *algún* lugar en el orden de preferencias” (Ibíd., pág.244). Resolver cada uno de estos conflictos implica un tipo de acción diferente:

1. Cuando se resuelve un deseo del primer tipo, los deseos en competencia son integrados en una única jerarquía.
2. Para resolver un conflicto del segundo tipo, se requiere una separación radical de los deseos en competencia, a uno de los cuales no sólo se le asigna una posición relativamente menos favorecida, sino que se lo excluye por completo.

Estos actos de jerarquización y de rechazo son los que crean una identidad a partir de las materias primas de la vida interior. Es importante notar aquí, que *resolver* un conflicto no es igual a *disolverlo* ni a eliminarlo, ni siquiera a reducir la seriedad de la confrontación. Resolver un conflicto, al menos del segundo tipo, implica cambiar el *locus* del enfrentamiento: “El compromiso con uno de sus deseos no elimina el conflicto entre éste y el otro. Elimina el conflicto *dentro de la persona* respecto de cuál de estos deseos prefiere que sea su motivación. El conflicto entre los deseos es transformado, de esta manera, en un conflicto entre uno de ellos y la persona que se ha identificado con su rival. Esa persona ya no siente incertidumbre acerca de qué partido tomar en el conflicto entre los deseos” (Ibíd., pág. 246). Frankfurt ilustra este punto imaginado a un sujeto que se enfrenta a dos deseos

---

<sup>52</sup> Terence Penelhum sostiene que el deseo con el que una persona no se identifica es “tan parte de ella como el deseo con el que se identifica” (Penelhum, 1971, pág. 670). Su argumento para esta afirmación es simple: cada deseo debe, después de todo, pertenecer a *alguien*, y un deseo con el que una persona no se identifica claramente no pertenece a nadie más. Pero Frankfurt plantea el ejemplo de una persona que es empujada contra otra en un colectivo y a la cual no puede asignársele la acción de empujar. De la misma forma, “¿por qué un deseo no puede ser, de un modo similar, un acontecimiento en la historia de la mente de una persona sin ser el deseo de esa persona? ¿Por qué, en este sentido, no podría ser que ciertos movimientos mentales, como ciertos movimientos corporales, no pertenecieran a nadie? Pensamos que es correcto atribuirle a una persona, en el sentido estricto, sólo algunos de los acontecimientos de la historia de su cuerpo. [...] De la misma manera, ciertos acontecimientos en la historia de la mente de una persona tienen sus principios motores fuera de ella. La persona es pasiva respecto de ellos y, del mismo modo, ellos no deben serle atribuidos” (Frankfurt, 2006f, pág. 93).

contradictorios: el deseo de felicitar a un conocido por algún logro circunstancial, pero al mismo tiempo –y quizá debido a la envidia, el deseo de humillarlo. Este dilema no se resuelve *jerarquizando* los deseos en conflicto sino *rechazando* uno de ellos. Entonces el deseo ya no debe atribuírsele estrictamente a la persona, aunque pueda persistir o ser recurrente como un elemento de su experiencia: “Creo que hay una forma mejor de describir el hecho de que el deseo de felicitar prevalezca sobre el deseo de herir: decir que *la persona*, que quiere felicitar a un conocido, es más fuerte que el deseo de herirlo que encuentra en su interior” (Frankfurt, 2006f, pág. 102).

En la perspectiva frankfurtiana, la identificación es el parte agua en la discusión sobre externalismo e internalismo. Se podría afirmar que, semejante a lo que sucede con la observación y el estado de una partícula subatómica en la física cuántica, la decisión determina el estado del deseo: no es que un deseo externo se vuelva interno, sino que un deseo que no es ni externo ni interno adopta una de estas dos posiciones a partir de la identificación (o de su rechazo). Es posible remarcar qué quiere decir Frankfurt en este punto mediante uno de los ejemplos habituales en la obra del filósofo estadounidense y que ya fue presentado en la sección 1.1.2: el caso del adicto contra su voluntad<sup>53</sup>. Aquí, la persona no quiere que su deseo de primer orden de consumir heroína se vuelva efectivo. Negándose a identificarse con él, lo rechaza, lo destierra de la comarca de su voluntad. Aún así, el deseo rechazado puede permanecer como un elemento de la historia mental del sujeto y puede tener la suficiente fuerza como para moverlo a consumir la droga. Pero si este fuese el caso, tal evento no expresa la voluntad del sujeto, no es un acto que realice el agente sino uno que le sucede al individuo (como un espasmo corporal no es una acción por la que propiamente se pueda responsabilizar al sujeto). En este punto es importante volver a señalar que el hecho de que un deseo se haga la voluntad de un sujeto mediante una decisión no implica ningún tipo de juicio sustentado en la cualidad intrínseca o en cualquier otro fundamento racional, ni, tampoco, una actitud aprobatoria. Frankfurt señala, una vez más, que existe un error básico en pensar que los conceptos de internalidad y externalidad deben ser explicados simplemente en términos de las actitudes de una persona. Es erróneo sugerir que la externalidad de una pasión es consecuencia de la desaprobación de una persona, o que su internalidad es consecuencia de su aprobación porque este acercamiento al problema no tiene en cuenta el hecho de que las actitudes hacia los deseos son tan susceptibles de la externalidad como las pasiones mismas (Ibíd., pág. 99). Por lo tanto, al igual que sucede en la simple acumulación de órdenes de deseos, la actitud en virtud de la cual una pasión es interna o externa no puede estar entre las

---

<sup>53</sup> (Frankfurt, 2006c), (2006e), (2006g).

que una persona simplemente encuentra en su interior; debe ser una actitud con la que la persona se identifica. Sin embargo, dado que la cuestión de la atribución surge no solo con respecto a las pasiones de una persona, sino también con respecto a sus actitudes hacia sus pasiones, se generará *un regreso al infinito* cuando se intenta explicar la internalidad en términos de actitudes (Ibíd., pág. 99).

Así, adelantando una cierta respuesta al conjunto de críticas que se le endilgarán frente a la centralidad de la incondicionalidad en la caracterización de la autonomía, Frankfurt estipula en estos pasajes que la unidad o la autorrealización personal no requieren –ni como condición necesaria, ni suficiente- la eliminación de los conflictos entre deseos, ni la reducción de su gravedad, ni la aprobación valorativa de alguno de ellos, ni la adecuación de la imagen real a la imagen ideal del carácter volitivo, sino, solamente, un cambio de naturaleza en alguno de los deseos en cuestión. El cambio de naturaleza es el siguiente: los deseos ya no solo son efectivos, es decir, que poseen *poder o fuerza motivacional* sino que además, ahora, tienen la *autoridad* y la *legitimidad* que brinda el haberse decidido a reconocerlos como propios<sup>54</sup>. Con reminiscencias a la idea heideggeriana de *estar en casa* y, en particular, a la noción arendtiana de *reconciliación*<sup>55</sup>, Frankfurt plantea que tomar una decisión es similar a “hacer las paces” y que hacer las paces es enmendar una relación arruinada por el conflicto, lo cual no tiene nada que ver –necesaria o directamente- con la cuestión de si el conflicto ha terminado o no (Frankfurt, 2006m, pág. 248). También puede ser comparado con las actividades autorreparadoras del cuerpo, aunque presenta una diferencia notoria: “Cuando el cuerpo se cura a sí mismo, elimina conflictos en los que un proceso físico interfiere con otros y socava la homeostasis. Una persona que toma una decisión también busca, de esa manera, superar o reemplazar una situación de división interna y tornarse un todo integrado. Sin embargo, puede lograr esto sin eliminar, en realidad, los deseos que entran en conflicto con aquellos sobre los cuales ha tomado una decisión, siempre que se disocie de ellos” (Ibíd., pág. 248). Disociarse de algunos deseos e integrar otros a su voluntad es una forma de recuperar una unidad del yo genuina. En sus últimas obras, Frankfurt afirma que una de las claves que distingue al concepto de *identificación* de la noción de *preocupación* es el tipo de unidad volitiva que brindan. El primero establece exclusivamente una unidad sincrónica y mientras que la segunda una diacrónica<sup>56</sup>. Pero, sin la presencia aún en el mobiliario ontológico del concepto de

---

<sup>54</sup> Un análisis en profundidad sobre la relación entre autoridad, autonomía y motivación se realizará en la sección 4.3.3.

<sup>55</sup> Esta comparación se ampliará en las conclusiones de este documento.

<sup>56</sup> Sobre el tipo de unidad que provee la preocupación se explora la sección 2.1. Es probable que una mejor distinción entre el carácter unificador de la identificación en esta primera versión y el de la preocupación es que la primera brinda una unidad *local*, mientras la segunda provee –en cierta medida- una unidad *global* (por eso es que Frankfurt



preocupación, Frankfurt estipula que la decisión cumple ambas funciones, aún cuando no queda del todo claro cómo puede realizar la segunda debido a que la profundidad y extensión del compromiso establecido por una decisión no está previsto *–prima facie–* para durar en el tiempo. Dice Frankfurt “se podría decir que una función de la decisión es integrar a la persona desde una perspectiva tanto dinámica como estática. Dinámica, en la medida en que asegura coherencia y unidad de propósito en el tiempo; estática, en la medida en que establece una estructura reflexiva o jerárquica por la cual se puede constituir, en parte, la identidad de una persona” (Ibíd., pág. 251).

Dos apuntes finales sobre el carácter de la decisión. En primer lugar, todo lo que una decisión hace es crear una intención, no garantiza que la intención se lleve a cabo. El conflicto que suponía que la decisión iba a sustituir puede continuar, a pesar de la convicción de la persona de que lo ha resuelto (Ibíd., pág. 249). El deseo rechazado puede tener el suficiente poder para hacer que la persona se mueva en dirección a su satisfacción. Retomando el ejemplo del adicto contra su voluntad, el sujeto, aún cuando es una persona por poseer una volición de segundo orden con respecto al ansia de consumir heroína, no es libre porque sus acciones son causadas por deseos con los cuales no se identifica. La elaboración de una volición de segundo orden no implica que, *necesariamente*, esta se torne efectiva. Como sugiere Frankfurt, una persona “es un tipo de entidad para quien la libertad de su voluntad podría representar un problema” (Frankfurt, 2006c, pág. 36). Segundo, tomar una decisión tampoco es asegurar que uno actuará correctamente. Actuar correctamente, para Frankfurt, debe entenderse actuar en base a una cierta racionalidad, tanto instrumental como volitiva. La deliberación racional está destinada a aumentar la probabilidad de que las decisiones sean correctas y, en todo caso, es un elemento clave de la autorrealización aún cuando no necesariamente de la identificación como precondition del ser personal. Demostrando en esta etapa de su pensamiento algunas señales que indican el tránsito de una perspectiva amigablemente compatibilista entre libertad y necesidad (aspecto analizado en las primeras secciones del capítulo) hacia una perspectiva donde cierta idea de necesidad es imprescindible para la libertad, Frankfurt destaca que una decisión deliberada, cuando crea una intención, establece una restricción por la cual se guiarán las otras preferencias y decisiones (Frankfurt, 2006m, pág. 250). Decidirse deliberadamente es establecer un criterio de estabilidad: los demás deseos, preferencias o creencias deben ser coherentes con aquellos elementos con los que se ha identificado la persona. La libertad como ausencia de restricciones no es la del

---

comienza a hablar de autonomía personal en clave de autorrealización *a partir* de su reflexión sobre las preocupaciones).

agente autónomo, sino la de alguien que sigue los impulsos a ciegas, en otras palabras, el campo ilimitado del agente inconsciente: “Una persona que delibera acerca de qué hacer está buscando una alternativa a “hacer lo que surge de forma natural”. Su objetivo es reemplazar la libertad del comportamiento impulsivo y anárquico por la autonomía que significa estar bajo su propio control” (Ibíd., pág. 250).

Las notas características de la identificación entendida como decisión, aprobación y satisfacción son resumidas por Frankfurt en el siguiente pasaje: “Ya sea con una bienvenida aprobación o con una abatida resignación, *consentimos* tener [los deseos con los que nos identificamos] y ser influenciados por ellos. Esta complaciente aceptación de las actitudes, pensamientos y sentimientos transforma su estado. Ya no son sólo elementos que ocurren en cierta historia psíquica. Hemos asumido la responsabilidad por ellos como expresiones auténticas de nosotros mismos” (Frankfurt, 2006ii, pág. 8). En lo que sigue se presentarán algunas de las principales críticas o alternativas a la estructura jerárquica de la voluntad y, en particular, al concepto de identificación. Luego, tomando en consideración ciertas respuestas directas e indirectas se indicarán las claves que permiten superar, al menos parcialmente, tales objeciones.

### **1.3 ALTERNATIVAS, CRÍTICAS Y OBJECIONES**

La caracterización que hace Frankfurt de la voluntad libre como aquella que está constituida por voliciones de segundo orden que surgen de la identificación con algún deseo de primer orden y la definición de una persona como aquel sujeto para el cual la libertad de su voluntad puede ser un problema (porque la volición de segundo orden puede no ser el deseo efectivo) han recibido un conjunto de objeciones y han propiciado algunos modelos alternativos que serán presentados en esta sección. En particular, se detallarán las siguientes posturas críticas: la objeción procedimental, la objeción *ab initio*, la objeción de regresión e incompletitud, la objeción de manipulación, la objeción de profundidad o trivialidad. Finalmente, se indicará cómo el siguiente movimiento en el pensamiento de Frankfurt, que va desde la libertad de la voluntad hacia las nociones de *preocupación* e *importancia* recoge implícitamente algunas de estas objeciones y permite vislumbrar una respuesta superadora.

### 1.3.1 Distinción entre jerarquización estructural y jerarquización procedimental

El artículo “La libertad de la voluntad y el concepto de persona” puede ser calificado como “seminal” sin riesgo de exageración. James Stacey Taylor afirma que “es claro por qué los años posteriores a la publicación de este ensayo han sido los mejores tiempos para la teoría de la autonomía. [Este artículo] estimuló un significativo interés en la cuestión de qué condiciones deberían cumplir los agentes para poseer el tipo de libertad que es peculiar de las personas [...] Muchos filósofos consideraron que esta también era la pregunta sobre las condiciones que debía cumplir una persona para ser autónoma y así [el ensayo] estimuló una gran discusión sobre la naturaleza de la autonomía” (Taylor J. S., *Practical autonomy and bioethics*, 2009, pág. 37)<sup>57</sup>. Como se ha precisado en las secciones anteriores, uno de los puntos de mayor debate es el que remite a la vinculación entre estructura jerárquica y autoridad práctica. La mera ordenación de deseos no provee de suficiente sustancia normativa y, por lo tanto, se necesita incluir algún elemento argumental subsiguiente para explicar la legitimidad que algunos deseos poseen y otros carecen. Frente a esta problemática, han surgido dos estrategias diferentes. La primera, denominada *estructural* por Joel Anderson<sup>58</sup>, es la que adopta Frankfurt ya desde “La libertad de la voluntad y el concepto de persona” y que se refuerza tanto en “Identificación y externalidad” como en “Identificación e incondicionalidad”: una estrategia que hace foco en la noción de identificación como proveyendo cierto grado de integración y equilibrio en la estructura volitiva de la persona<sup>59</sup>. Esta línea será continuada, con algunas modificaciones importantes por Michael Bratman<sup>60</sup> y, en cierta medida, por Laura Waddell Ekstrom<sup>61</sup>.

La segunda alternativa, conocida como *jerarquización procedimental*, sugerirá que los deseos verdaderamente legítimos son aquellos que resultan de la reflexión que realiza el sujeto bajo condiciones apropiadas. El exponente central de esta perspectiva alternativa es Gerald Dworkin<sup>62</sup>, pero también ha sido prolongada en cierta forma por John Christman<sup>63</sup> y

---

<sup>57</sup> Como se presentará en breve, la postura de Taylor es que también ha sido “el peor de los tiempos” para los filósofos que trabajan con o sobre el concepto de autonomía, dado la confusión inicial entre el concepto metafísico de *identificación* y la noción política de *autonomía* (Taylor J. S., 2009, pág. 37). Sin presentar explícitamente la tesis que se defiende en este documento, es decir, que la reflexión de Frankfurt es prioritariamente sobre la *autorrealización* de las personas, el trabajo de Taylor es importante para desmarcar la perspectiva frankfurtiana del terreno de las teorías sobre la autonomía.

<sup>58</sup> (Anderson, 2008).

<sup>59</sup> (Frankfurt, 2006i); (Frankfurt, 2006f) (Frankfurt, 2006m); (Frankfurt, 2006n); (Frankfurt, 2007i); (Frankfurt, 2007h); (Frankfurt, 2007j) (Frankfurt, 2007l).

<sup>60</sup> (Bratman, 1999), (Bratman, 2007).

<sup>61</sup> (Ekstrom, 1993).

<sup>62</sup> (Dworkin, 1970), (Dworkin, 1976), (Dworkin, 1988), (Dworkin, 1989), (Dworkin, 1993).

<sup>63</sup> (Christman, 1987), (Christman, 1988), (Christman, 1991), (Christman, 1993).

Alfred Mele<sup>64</sup>. Según Dworkin, la condición de la autonomía personal se explica mejor apelando a una psicología de dos niveles en la que se encuentran “las preferencias del agente sobre el deseo de hacer X” (Dworkin, *The Concept of Autonomy*, 1989, pág. 61). Dworkin, al igual que Frankfurt, sostiene que los agentes son autónomos cuando se identifican con los deseos de orden inferior que los mueven a actuar luego de una evaluación crítica. Este es denominado el “requisito de autenticidad”. Pero además, se requiere que la identificación con algunos deseos efectivos se realice en condiciones de “independencia procedimental”. Esto significa que los factores que influyen en las facultades reflexivas y críticas de una persona deben ser aquellos que promueven y mejoran estas capacidades y no aquellos que los subvierten. En su reconstrucción de esta perspectiva, Marina Oshana, afirma que juntos, los requisitos de autenticidad e independencia procedimental, proporcionan “la fórmula completa para la autonomía” (Oshana, 1998, pág. 83).

En los trabajos más recientes, Dworkin sustituyó a la condición de la identificación con el requisito de que la persona autónoma debe tener una capacidad de segundo orden para evaluar y, si es necesario, modificar sus motivaciones de primer orden. Esta capacidad es crucial para la autonomía ya que cuando se ejerce “las personas definen su naturaleza [...] y asumen la responsabilidad por el tipo de persona que son” (Dworkin, 1988, pág. 20). El objetivo central de la jerarquización procedimental es distinguir las influencias que perjudican la reflexión autónoma de aquellas que no lo hacen<sup>65</sup>. Obviamente, esta meta implica un arduo trabajo filosófico y empírico para determinar condiciones de independencia procedimental, por lo que una forma de aproximarse a esta tarea es enfocarse en las formas relativamente directas de interferencia como la hipnosis, engaño, lobotomía y modelos de obstrucción que sugieren una manipulación de la estructura desiderativa del sujeto por parte de otro agente (Dworkin, 1988)<sup>66</sup>.

Por su parte, John Christman<sup>67</sup> ha argumentado que la autonomía es una función del desarrollo de los estados psicológicos de una persona y de la participación de la persona en tal proceso. El autor sostiene que la condición de autonomía está próxima a cumplirse cuando la

---

<sup>64</sup> (Mele, 1995).

<sup>65</sup> Existe una similitud marcada con la perspectiva sobre la autonomía que presenta Elster. Para el noruego, la autonomía es el resto que queda luego de que se han eliminado los mecanismos de formación de preferencias irracionales (Elster, 1988).

<sup>66</sup> Anderson dice que en este punto la *jerarquización procedimental* alcanza una bifurcación en el camino: puede tomar un enfoque ontológico, realista y metafísico o uno neo-pragmático, constructivista y postmetafísico. En el enfoque metafísico, definir si la influencia es externa o ajena al sujeto es una cuestión de hechos objetivos (Mele, Wolf). El enfoque neo-pragmatista se centra en las condiciones bajo las cuales es apropiado tratar a alguien como autónomo, es decir, en las consideraciones que apoyan la atribución de autonomía a alguien y a los compromisos que conllevan hacerlo. Este enfoque hace referencias a la forma en la cual los individuos se vinculan entre sí desde un punto de vista de segunda persona (Strawson, Smith y Pettit).

<sup>67</sup> (Christman, 1987), (Christman, 1991).

psicología de un individuo se mantiene, a lo largo de su historia, libre de factores que influyen de forma ilegítima. Las influencias fraudulentas son aquellas que comprometen la capacidad del individuo para evaluar la manera en la que se forman los deseos que le motivan. El análisis histórico de Christman sugiere que la legitimidad de los deseos puede determinarse si las preferencias superan una prueba que evalúa cuatro aspectos (Oshana, 1998, pág. 84):

1. Los factores externos al individuo no pueden ser las únicas causas de las preferencias del individuo;
2. el proceso por el cual una persona llega a tener deseos, y los factores que influyen en el desarrollo de los deseos, debe ser "transparente" a la persona;
3. si, en cualquier momento, la persona desea revisar sus deseos una vez que la forma en que surgen es evidente para ella, ella debe ser capaz de hacerlo;
4. y la persona debe ser racional, es decir, sus deseos deben surgir de un conjunto coherente de creencias<sup>68</sup>.

En resumen, la jerarquización procedimental de Dworkin estipula que la autonomía está garantizada siempre y cuando no ocurra nada que ponga en peligro la integridad "estructural" de la psicología del agente. Así, la autonomía no requiere que los deseos o valores de una persona hayan sido desarrollados en condiciones sobre las que se tiene un control completo. El hecho de que una persona haya estado sujeta a la coerción, la manipulación o el engaño no es importante; lo que importa es el efecto que tales factores pueden tener sobre su capacidad de identificarse con sus deseos efectivos en una forma procedimentalmente independiente. Del mismo modo, Christman sostiene que la autonomía no puede ser una cuestión de verse completamente libre de cualquiera de la multitud de influencias externas que hacen imposible la autocreación. Más bien, lo que distingue al agente autónomo es que los factores que le afectan ni limitan sus capacidades reflexivas ni comprometen su capacidad de aprobar o desaprobado la manera en que se formaron sus motivaciones (Oshana, 1998, pág. 84).

En este punto es preciso consignar que algunas de las críticas centrales que se han estipulado con respecto a los enfoques jerárquicos (y que se detallarán a continuación) afectan con mayor profundidad a la perspectiva procedimental elaborada por Dworkin y Christman,

---

<sup>68</sup> Una reconstrucción alternativa de estas características se presenta en (Taylor J. S., 2009, págs. 12-13):

Un agente P es autónomo con respecto a cierto deseo D en el tiempo  $t$  si y solo si

1. P no se resistió al desarrollo de D, desarrollo del que fue consciente.
2. La falta de resistencia al desarrollo de D (antes de  $t$ ) no tuvo lugar bajo la influencia de factores que inhiben la reflexión.
3. La reflexión involucrada en (1) es mínimamente racional e implica la ausencia del autoengaño.
4. Además, el agente es mínimamente racional con respecto a D en el tiempo  $t$  (quiere decir que la experiencia del agente no manifiesta conflictos de deseos o creencias que afecten significativamente al comportamiento del agente).

que a la perspectiva estructural propuesta por Frankfurt. Una posible explicación para esta diferencia de impacto es la que han sugerido Anderson<sup>69</sup>, Oshana y, particularmente Taylor<sup>70</sup>: mientras que Dworkin y Christman están preocupados por caracterizar aquello que distingue a los sujetos autónomos, Frankfurt está interesado –al menos en este primer conjunto de obras– en definir qué implica que una persona posea una voluntad libre. Es decir, al tiempo que la motivación de Frankfurt es esencialmente metafísica o trascendental (y conlleva una investigación que solo depende de la naturaleza de la voluntad y de la estructura del universo en la cual se encuentra la persona), los objetivos de Christman y, principalmente, Dworkin son explícitamente morales y políticos (determinar cuáles son las condiciones en las que es apropiado *tratar a alguien* como autónomo). Por lo tanto, como afirma Oshana, la estrategia fundamentalmente internalista que presentan ambas corrientes debilita de forma diferente el alcance de sus metas (Oshana, 1998, pág. 84)<sup>71</sup>. A la luz de esta diferencia entre identificación, por un lado, y autonomía<sup>72</sup>, por el otro, es posible tallar con precisión las objeciones que siguen, así como el criterio para presentar estas críticas y excluir otras.

### 1.3.2 Objeción de regresión e incompletitud<sup>73</sup>

El problema de regresión e incompletitud es, quizá junto con el de la profundidad reseñado al final de esta sección, una de las objeciones más antiguas que se le presenta a la jerarquización estructural de Frankfurt y está íntimamente relacionado con el problema *Ab initio* de la que se ocupará el próximo apartado. Gary Watson lo describe originalmente de

---

<sup>69</sup> Anderson sugiere que Dworkin defiende explícitamente un enfoque constructivista y pragmático de la autonomía y por eso es un error vincular su perspectiva a la de Frankfurt, quien según este autor está interesado en desarrollar una metafísica de la voluntad (Anderson, 2008).

<sup>70</sup> Para Taylor, el concepto metafísico de identificación no es sinónimo del concepto político de autonomía. Si esto es así, ¿por qué se tratan juntos? Existen razones históricas.: “la noción de «identificación» en Frankfurt se desarrolló al mismo tiempo que «autonomía» en Dworkin y ambas tienen grandes similitudes superficiales (estructura jerárquica y centralidad de la noción de *identificarse con*), así como condiciones «debilitantes» similares (coerción, adicción contra la voluntad, debilidad de la voluntad)” (Taylor J. S., 2009, págs. 38-39). Sin embargo, dice Taylor, hay una condición debilitante de la autonomía que no está en la lista de los problemas asociados a la libertad de la voluntad: la manipulación interpersonal. Este punto se detallará en breve.

<sup>71</sup> “El empleo que hace Dworkin del aparato jerárquico para generar una teoría de la autonomía sugiere que un uso similar de esta herramienta podría haber sido hecho por Frankfurt. Pero [su idea de libertad] difiere de tanto de mi enfoque como del de Dworkin con respecto a la autonomía personal” (Oshana, 1998, pág. 99)

<sup>72</sup> Taylor afirma que existe una posible objeción exegética frente a la consideración de que la autonomía y la identificación son dos conceptos diferentes (Taylor J. S., *Practical Autonomy and Bioethics*, 2009). Por un lado, reconstruyendo una idea de (Benson, 2005) señala que, aunque no explícitamente, los primeros trabajos de Frankfurt sobre identificación están llenos de metáforas que capturan los contornos del concepto de autonomía. Para reforzar su idea, Taylor refiere al artículo “Autonomía, necesidad y amor”. Dice que pueden pensarse que Frankfurt vincula los dos conceptos, pero sugiere que el análisis que allí se presenta solo muestra que tienen similares connotaciones, no que son coextensivos. Es posible sugerir que Taylor está parcialmente en lo cierto y parcialmente equivocado: es cierto que la preocupación original de Frankfurt poco tiene que ver con la autonomía, al tiempo que también es cierto que sus trabajos referidos a la preocupación y el amor están directamente vinculados con la caracterización de un sujeto que se *guía* a sí mismo, pero no en el ámbito de la autonomía sino en el de la autorrealización.

<sup>73</sup> La descripción de las tres primeras objeciones están basadas en (Taylor J. S., 2009)

esta forma: “dado que las voliciones de segundo orden son en sí mismas simples deseos, agregarlas en el contexto del conflicto [entre deseos] solo implica incrementar el número de contendientes, no [implica] darle un lugar especial a ninguno de los que están en contienda” (Watson, 1989, pág. 218). Si, a pesar de esta observación, la respuesta es que uno de los deseos de orden  $n$  efectivamente posee un lugar especial porque está aprobado por una volición de orden  $n+1$ , entonces la interrogante simplemente aparece en el siguiente nivel. Este es, finalmente, el problema de la regresión. Si, de alguna forma, la respuesta es que el sujeto se identifica con su volición de segundo orden de una forma que es diferente de cómo se identifica con su deseo efectivo de primer orden, entonces el enfoque sobre la identificación ofrecido por Frankfurt en primer lugar no posee todos los elementos necesarios para dar cuenta de forma cabal de la libertad de la voluntad. Este es, en definitiva, el problema de la incompletitud (Taylor J. S., 2009)<sup>74</sup>. Frankfurt estipula una primera respuesta a este problema de doble cara mediante la introducción de los conceptos de “compromiso decisivo” y “satisfacción” que fueron planteados en las secciones anteriores. En este sentido, es cierto que la estructura jerárquica de deseos no posee todos los elementos para describir cuándo una persona posee una voluntad libre, pero tampoco es cierto que la idea de identificación decisiva modifique la ontología volitiva propuesta por Frankfurt, porque toda identificación es el resultado de un compromiso decisivo que corta la regresión de forma no arbitraria. De cualquier forma, como también será señalado al presentar la objeción de manipulación, Frankfurt es consciente de que esta respuesta presenta una debilidad estructural. En “La más tenue de las pasiones” afirma que si el elemento final en un proceso de identificación es algún tipo de elemento psíquico deliberativo –alguna actitud, o creencia o sentimiento o intención deliberativa que la persona necesita pensar, o adoptar o aceptar-, entonces el problema de la regresión se instala nuevamente dado que siempre es posible preguntar si la persona se identifica con *tal* elemento psíquico (Frankfurt, 2007i, pág. 168). Es por ello que Frankfurt estipula como condición necesaria para la identificación decisiva, en primer lugar, la satisfacción y, en segundo término, la incondicionalidad entendidas ambas como estados que reflejan la ausencia de interés en realizar cambios<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Similar a la crítica que eleva Barbara Herman a quienes desarrollan una estrategia *bootstrapping*. Ver sección 5.2.1.

<sup>75</sup> Alternativa de Taylor: “Al decidir que un deseo particular sea un deseo con mediante el cual desea ser movido, un agente adopta una actitud hacia el deseo que solo una persona puede adoptar, porque solo las personas evalúan la deseabilidad de sus deseos de esta forma [...] Además una persona es necesariamente activa con respecto a la decisión que toma; es imposible para una persona ser pasivo con respecto a ella. Las personas *toman* decisiones; ellas no sobrevienen como lo hacen las emociones. Una persona, entonces no puede estar alienada de sus decisiones” (Taylor J. S., 2009, pág. 58). Esta lectura alternativa a la versión explícita de Frankfurt sobre identificación decisiva, así con la idea de Bratman de que la persona debe ser activa, en vez de pasiva, con respecto a sus identificaciones porque de otra forma *ella* no se identificaría de hecho con nada, pasan por alto cómo entiende Frankfurt la noción de

En este punto Anderson plantea un problema significativo: ¿cómo una persona determina si está suficientemente satisfecha? Para entender esta dificultad retoma la comparación entre estar satisfecho con uno mismo y estar relajado que presenta Frankfurt: “No es prudente para los insomnes tratar de dormirse antes de estar completamente relajado. Como muchos de nosotros sabemos, seguir este sano consejo no es una cuestión sencilla dado lo difícil que es conocer cuándo uno está lo suficientemente relajado. En el caso de la autonomía, se sostiene un punto similar. A fin de seguir [el principio frankfurtiano de la satisfacción], el agente reflexivo necesita alguna forma de determinar cuándo ha tenido éxito” (Anderson, 2008, pág. 13). En este sentido, Anderson sugiere que es necesario una perspectiva complementaria a la de primera persona (y que en su caso será el punto de vista de la adscripción en segunda persona), porque de otra forma el enfoque de Frankfurt tiene las mismas dificultades que las señaladas por Wittgenstein a la idea un lenguaje privado: sin una forma de adscripción que pueda ser contestada y defendida públicamente, no se podría distinguir entre *ser* autónomo y *pensar que* uno es autónomo. Si la jerarquización estructural de Frankfurt quiere mostrar que la coherencia volitiva es un ideal a aspirar, se debe presentar un criterio relativo a cómo determinar si el agente hace algún progreso en tal sentido. Según Anderson, una respuesta metafísica como la que estipula Frankfurt no solo no provee ningún criterio semejante, sino que es difícil ver cómo podría hacerlo (Anderson, 2008, pág. 15). Dos matices pueden establecerse aquí: en primer lugar, como se ha señalado anteriormente, Frankfurt no está interesado en esta primera lugar en los problemas asociados a la adscripción de autonomía, sino a los rasgos necesarios para caracterizar a la voluntad como libre y, en este marco, el punto de vista relevante es el de primera persona. Esto es así porque si se acepta que un sujeto goza de la libertad de la voluntad cuando posee la voluntad que quiere tener, nada en esta definición hace referencia a elementos que requieran estar fundamentados en perspectivas de segunda o tercera persona. Pero además, como se dejará asentado en los capítulos siguientes, la introducción, en primer lugar, de nociones como *preocupación*, *necesidad volitiva* y lo *impensable* y, en segundo término, del principio pragmático de la distinción entre verdad y falsedad, permitirán estipular un cierto criterio de corrección que, aún siendo *prima facie* internalista ya no es arbitrariamente subjetivo en ningún sentido relevante.

---

“actividad”, en primer lugar, y no reparan en su reiteradas afirmaciones de que la aceptación y la incondicionalidad son estados que surgen como subproductos de algún tipo de proceso autoevaluativo o de autoconocimiento.



### 1.3.3 Objeción *Ab initio*

La objeción *ab initio* –también referida como el problema de la autoridad- se presenta de la siguiente manera: al afirmar que una persona posee una voluntad libre cuando actúa movido por una volición de segundo orden que surge de la identificación con un deseo efectivo de primer orden, Frankfurt provee a los elementos de rango superior de una autoridad que no poseen los deseos originales. Pero si las voliciones de segundo orden siguen siendo deseos, ¿por qué tendrían que ser más propias que los deseos de primer orden?<sup>76</sup>. La forma más clásica de esta objeción fue presentada por Christman, pero –como consigna Taylor- solo es de recibo si se entiende que la identificación con los deseos es una condición necesaria de la autonomía personal. Christman sostiene que el problema *Ab Initio* es relevante para Frankfurt en la medida en que se supone que "una persona puede tener deseos de primer orden autónomos a pesar de tener deseos no autónomos de orden superior" (Christman, 1989, págs. 6-12). Es decir, una persona puede fallar al identificarse con sus voliciones de segundo orden (dado que Frankfurt no ofrece ninguna explicación detallada de lo que significa identificarse con estos elementos) y aún así ser autónoma con respecto a sus deseos de primer orden que fueron aprobados por las voliciones. Esto es un problema significativo si se entiende que una persona autónoma está bajo su propio control y es dueña de su propio destino. Porque si una persona no tiene control sobre sus voliciones de orden superior, y así, al parecer, no es autónoma con respecto a ellos, no podría ser autónoma con respecto a los deseos efectivos de primer orden que dichas voliciones incontroladas avalan. La falta de control en su nivel conativo más alto fluye hacia los deseos de de orden inferior.

Teniendo en cuenta, sin embargo, que Frankfurt realiza su análisis de la identificación en un potencial contexto compatibilista, la objeción *ab initio* parece desencaminada. Porque la crítica se basa en la suposición de que para tener el tipo de control que es necesario para identificarse con sus deseos eficaces de primer orden se debe tener un control total sobre los estados de cosas que llevaron a la persona a aprobarlos volitivamente. Pero aceptar esta hipótesis implicaría excluir la posibilidad de que cualquier enfoque compatibilista sea correcto (no hay posibilidad de un control total en un mundo descrito de forma determinista). En el fondo, la crítica *ab initio* es una petición de principio para la perspectiva de Frankfurt (Taylor J. S., *Practical Autonomy and Bioethics*, 2009, págs. 54-55).

---

<sup>76</sup> Una crítica similar es realizada por Irving Thalberg. El filósofo se pregunta ¿por qué debería darse una prioridad ontológica a los aspectos pretendidamente elevados del verdadero yo? ¿Por qué el verdadero yo se *identifica* con las voliciones o con el sistema evaluativo? (Thalberg, 1989). Nuevamente existe similitudes con las limitaciones que encuentra Bárbara Herman a la estrategia de Frankfurt (ver sección 5.2.1).

### 1.3.4 Objeción de manipulación

La objeción de manipulación es la primera de las críticas que se establecen frente a cualquier perspectiva internalista sobre la autonomía y, de forma derivada, sobre la libertad de la voluntad (Taylor J. S., 2009, pág. 52). En su versión más simple plantea lo siguiente: si la jerarquía de deseos no es suficiente para garantizar la libertad de la voluntad, la simple identificación con alguno de ellos tampoco permite suponer que el sujeto es autónomo porque, ¿cómo podríamos estar seguros de que tanto el deseo de primer orden como su aceptación volitiva no han sido implantados en la persona mediante, por ejemplo, las estrategias alienantes de un malvado neurocirujano? En el marco de la reconstrucción jerárquica de la voluntad y la autonomía, una posible solución a esta problemática está presente en los enfoques procedimentales e históricos elaborados por Dworkin y Christman pero que, como estipula con detalle Oshana<sup>77</sup>, solo terminan retrasando la aparición del problema porque, en definitiva, siguen proponiendo una respuesta que es casi con exclusividad internalista, es decir, que toma en consideración estados mentales, psíquicos o actitudinales de los sujetos como fundamento último (y que en definitiva afecta de forma más significativa sus posturas dado que ambos buscan determinar las características y condiciones de aplicación de la noción de autonomía).

En cambio, el problema de la manipulación impacta de otra forma en la teoría de Frankfurt. En primer lugar, no debe perderse de vista que, como se ha detallado en la primera sección del capítulo, la respuesta de Frankfurt a la pregunta sobre qué implica que una persona posea una voluntad libre se da en el marco del debate compatibilismo-incompatibilismo. Por lo tanto, al igual que sucede en la respuesta al problema de la autoridad, la manipulación que conlleva la intervención intencional de un agente en la estructura desiderativa de la persona *solo* es una variante más de la generación causal y no controlada de los deseos que, como se ha consignado, no afecta la posibilidad de que finalmente la persona posea la voluntad que quiere

---

<sup>77</sup> Oshana plantea que los enfoques internalistas presentan dos problemas importantes: “En primer lugar, las teorías internalistas en efecto asimilan la autonomía sobre las preferencias o valores con la autonomía de personas, como si como lo que puede predicarse de los primeros se pudiese predicar de las personas también [...] Pero no hay una transición natural desde una concepción de la autonomía que se enfoque en los estados psicológicos o en las capacidades, hacia un enfoque de la autonomía de las personas [...] Una teoría más externalista como la que ofrezco niega que la autonomía personal sea una condición que sobrevenga a los estados psicológicos o disposicionales por sí sola. En un análisis externo, es posible para dos individuos satisfacer todas las condiciones psicológicas e históricas pero diferir con respecto a su estatus como seres autónomos –y esta diferencia puede ser explicada en términos de algunas variaciones en sus circunstancias sociales” (Oshana, 1998, págs. 84-85).

tener<sup>78</sup>. La manipulación es un problema para la libertad del agente cuando, de hecho, ya no es un agente (es decir, cuando no es *activo* con respecto a sus deseos y preferencias, cuando no *le preocupa* el tipo de voluntad que posee, cuando, en definitiva, ya no es un problema *para la persona*). Mientras no sea así, el origen espurio de los deseos no marca una diferencia en la tarea de acoplarlo coherentemente al resto de deseos y creencias, tarea que implica la familiaridad del sujeto con sus estados volitivos y mediante la cual se distingue a una persona de un *wanton*, o mejor dicho, a una persona que se autorrealiza de un sujeto alienado. En un pasaje de “Identificación y externalidad”, Frankfurt afirma:

“Una pasión puede ser externa cuando es artificialmente inducida por medios tales como la hipnosis o el uso de drogas. En casos como éstos, la pasión no suele surgir como respuesta a una experiencia percibida. En consecuencia, puede presentársele a la persona en cuya se las arregla para aparecer como discontinua respecto de la comprensión que tiene de su situación y respecto a la concepción que tiene de sí misma. Aun así, muchas veces parece que la persona, por instinto, esquiva estas discontinuidades mediante la racionalización: instantáneamente proporciona significado a la pasión, o de alguna manera interpreta que tiene un lugar natural en su experiencia. Entonces, a pesar de su origen, la pasión se acopla a un principio motor dentro de la persona, y la persona ya no es más un observador pasivo con respecto a ella de lo que habría sido si la pasión hubiera surgido en una respuesta más integral a sus percepciones” (Frankfurt, 2006f, pág. 95).

Las referencias a “concepción de sí misma” y “principio motor” adelantan la apelación que posteriormente Frankfurt realizará a la nociones de “incondicionalidad” o a “necesidades volitivas” como forma de responder al verdadero dilema que está detrás de la objeción de manipulación, es decir, el problema de la legitimidad *como* coherencia y apropiación. En Frankfurt este problema no remite al origen de los deseos, sino al tipo de relación que el sujeto establece con ellos y a la forma en la que, finalmente, están integrados en una voluntad que el sujeto reconoce como propia. De allí que la objeción de la manipulación afecta, en este primer estadio de desarrollo, a la idea que se propone para dotar a la identificación de una sustancia autoritativa: el concepto de satisfacción que implica tanto un estado psicológico como una decisión por parte del sujeto. En el artículo “Tres conceptos de acción libre” Frankfurt presenta veladamente esta problemática al afirmar que “es imposible que una persona sea un observador pasivo de sus voliciones de segundo orden. Ellas constituyen su actividad y [no] tiene sentido preguntarse si alguien se identifica con la identificación que tiene de sí mismo, a menos que la intención sea simplemente preguntar si su identificación es

---

<sup>78</sup> Ver en particular sección 1.2.2.

sincera o total” (Frankfurt, 2006g, pág. 84). Pero, como se verá en el siguiente capítulo, esta pregunta no es simple y, finalmente, responderla de forma cabal es importante para dotar de sentido al pasaje desde la teoría de la responsabilidad moral a una teoría de la autorrealización en el corpus frankfurtiano. Porque sin un marco de relativa estabilidad –que en Frankfurt lo dotará el concepto de necesidad volitiva- la apelación a una decisión intencional como marca distintiva de la persona siempre tiene los rasgos de la *elección radical* con sus consiguientes limitaciones que se detallarán en 2.2.2 y 3.3.1.

### 1.3.5 Objeción de profundidad

La última objeción a la jerarquización estructural frankfurtiana es presentada tempranamente por Charles Taylor, y puede ser denominada como objeción de profundidad. Esta crítica –y la posterior elaboración conceptual de Taylor- tiene sus raíces en una afirmación que aparece en el artículo “La libertad de la voluntad y el concepto de persona” (y que ya fue citada al comienzo del capítulo): “Es posible que una persona actúe en forma caprichosa e irresponsable al formar sus voliciones de segundo orden y no considere con seriedad qué está en juego. Las voliciones de segundo expresan evaluaciones sólo en el sentido de que son preferencias. No hay una restricción esencial en cuanto al tipo de fundamento, si es que lo hay, sobre el cual se forman” (Frankfurt, 2006c, pág. 34). En su artículo “Responsibility for Self”<sup>79</sup>, Taylor establece su crítica como un refinamiento de la perspectiva de la autoevaluación reflexiva que es una de las claves centrales de la teoría propuesta por Frankfurt (Taylor C. , 1976). En particular, lo que hace Taylor es distinguir entre una forma fuerte y una forma débil de evaluar los deseos efectivos. En la evaluación débil:

1. La base de valor del deseo no es puesta en duda.
2. El agente sopesa acciones deseables simplemente para determinar conveniencia o para ver cómo se pueden componer diferentes deseos.
3. No hay una distinción de la deseabilidad de los deseos en cuestión.

Sin embargo, en el caso de la evaluación fuerte las motivaciones del sujeto son tasadas a la luz de distinciones cualitativas concernientes al valor de las opciones. En una evaluación

---

<sup>79</sup> Las ideas centrales de Taylor se pueden espigar en la obra citada, así como en (Taylor C. , Self-interpreting animals, 1985), (Taylor C. , What is human agency?, 1985), (Taylor C. , Atomism, 1985), (Taylor C. , Diversity of Goods, 1985), (Taylor C. , 1989). Una discusión crítica de su perspectiva se puede encontrar en (Slote, 1988), (Tugendhat, 1991), (Forst, 1994), (Rorty, 1994), (MacIntyre, 1994), (Flanagan, 1996), (Weinstock, 1994), (Habermas, 1993, 1994) and (Joas, 1997). Finalmente, un conjunto de respuesta de Taylor a estas críticas en (Taylor C. , 1991), (Taylor C. , 1994).

fuerte, los deseos son clasificados en categorías tales como altos o bajos, virtuosos o viciosos, más o menos realizables, más o menos refinados, profundos o superficiales, nobles o básicos, fragmentados o integrados, alienados o libres, valientes o pusilánimes, etc. Según Taylor, las personas evalúan sus motivaciones como potenciales aspectos de modos de vida, o como aspiraciones expresas de ser un cierto tipo de persona, o en términos de la cualidad de vida que ellas expresan y sostienen. Por lo tanto, mientras que Frankfurt sugiere que no hay restricciones sobre el carácter del fundamento en el que se basan las voliciones de segundo orden, la perspectiva de Taylor implica una distinción radical sobre el tipo de base en cuestión. Para Taylor, un evaluador fuerte posee algunos estándares para rechazar ciertos deseos como no-valiosos en sí mismos y, en este sentido, se inscribe en la senda de Aristóteles, Hegel, Heidegger y M. Ponty<sup>80</sup>. Siguiendo a Arto Laitinen es posible señalar algunos rasgos que poseen las evaluaciones fuertes:

1. En primer lugar, hay que consignar que el estatus de estas evaluaciones es un tanto ambiguo. Aunque remiten a la estructura jerárquica de Frankfurt, las evaluaciones fuertes no parecen ser deseos, sino creencias evaluativas dado que incluyen afirmaciones concernientes a los aspectos evaluativos de los objetos, y esas reivindicaciones pueden estar erradas y sujetas a críticas. La naturaleza exacta de esta crítica depende de la teoría moral que uno favorezca. El análisis original de Taylor calza con interpretaciones subjetivistas, comunitaristas y objetivistas de la naturaleza de las distinciones cualitativas. Esto ha permitido que la evaluación fuerte puede ser un complemento para un marco kantiano, tal como han hecho Habermas y Ricoeur (aunque, según Laitinen, en artículos posteriores Taylor ha optado por un realismo moral fuerte)<sup>81</sup>.
2. Las evaluaciones fuertes están íntimamente relacionadas con el concepto de identidad personal. Para Taylor, la respuesta a la pregunta “¿Cuál es mi identidad?” no puede darse de forma definitiva por ninguna lista de propiedades relacionadas con la descripción física, la historia familiar, el contexto, las capacidades y así. Todas estas características pueden figurar en la identidad del sujeto, pero solo son asumidas a partir del ejercicio de la evaluación fuerte (Laitinen, 2008, págs. 19-22). La identidad personal no solo depende de la propia orientación moral o de la concepción del bien adjudicada por el sujeto. También

---

<sup>80</sup> Una crítica similar sobre la necesidad de determinar el carácter inherentemente valioso o despreciable del deseo o del objeto de amor para que estas actitudes proposicionales posean autoridad es presentada por Susan Wolf (ver 3.1.5).

<sup>81</sup> Laitinen defiende esta perspectiva en (Laitinen, 2008, págs. 161-216).

depende de la autoevaluación así como del valor de las motivaciones y acciones. Laitinen resumen los diferentes tipo de relación que pueden darse entre las evaluaciones fuertes y la identidad (Laitinen, 2008, págs. 19-22):

- a. Las convicciones evaluativas directamente determinan la identidad práctica u orientación práctica;
- b. Las propias evaluaciones fuertes guían la forma en la cual las personas se identifican con algunas características;
- c. Las actuales características con las que un sujeto se identifica juegan un rol en la selección y especificación de la propia orientación;
- d. El sujeto juzga sus motivaciones y éxitos en la vida a la luz de las propias evaluaciones fuertes.

3. Para Laitinen, tres son las características centrales de las evaluaciones fuertes (Laitinen, 2008, págs. 26-33):

- a. El rasgo de articulación y discriminación. Los estados psicológicos brutos sobre los que la reflexividad hecha luz son habitualmente vagos y rudimentarios. Para cumplir finalmente el rol de razones para la acción deben articularse en un determinado lenguaje (no necesariamente un lenguaje verbal), interpretarse, constituirse. Como sugiere Taylor en varios momentos de su obra, todo lenguaje implica un trasfondo de significado compartido (*langue*) que es actualizado por el agente (*parole*). En una evaluación débil toda lo que se requiere para optar por A antes que B es que uno prefiere A sobre B (y, en realidad, ya esta preferencia posee una articulación determinada). Si comienza a dar razones de su preferencia en términos de propiedades que hacen a la opción A más deseable que la opción B, el sujeto está realmente comprometido en una evaluación fuerte.
- b. El rasgo de la profundidad. Dominar un lenguaje evaluativo es tener un cierto tipo de repertorio de vida interna, un cierto tipo de sensibilidad. La articulación detallada de las evaluaciones fuertes requiere, al tiempo que constituye, niveles de profundidad o seriedad. La superficialidad en el uso del vocabulario implica en realidad lo mismo que no saber muy bien cómo continuar usando términos fuertemente evaluativos. La superficialidad puede ser, en definitiva, una patología más de la voluntad y no solo una marca que señala un ejercicio mínimo de libertad volitiva. En este sentido, el análisis que Frankfurt propondrá sobre el concepto de *bullshit*

entendiéndolo como indiferencia por la distinción entre verdad y falsedad posee muchos puntos de contacto con la propuesta de Taylor<sup>82</sup>.

- c. La centralidad de la reflexividad. En la reconstrucción de Laitinen, la evaluación fuerte tiene una estructura reflexiva en un sentido: los deseos brutos son objetos de actitudes de segundo orden. Esta reflexividad, al igual que en Frankfurt, no presupone una evaluación consciente ni deliberación. Solo es una característica de algunos deseos que sean percibidos a la luz de actitudes concernientes a estos deseos. Y, aunque los agentes humanos como evaluadores fuertes tasan sus deseos a la luz de su marco evaluativo, no tienen por qué reflexionar sobre este horizonte de significación. Los evaluadores fuertes pueden ser dogmáticos sobre su concepción del bien y del mal<sup>83</sup>. Pero, por otro lado, según Taylor los agentes tienen una cierta responsabilidad por el “yo”, es decir, tienen una permanente obligación de reflexionar. Esta es una *demanda normativa*, no un criterio de la evaluación fuerte. Taylor asume un criterio de responsabilidad moral que tiene una mayor profundidad que la de Frankfurt, pero que incluye también una crítica al principio de las posibilidades alternativas. Porque para el filósofo canadiense, los evaluadores fuertes son responsables por sus visiones, aunque no se hayan originado por una elección o decisión, es decir, aunque el sujeto no tuviese, *prima facie*, varias opciones normativas disponibles<sup>84</sup>.

A partir de este resumen es posible determinar que, en parte, la perspectiva de Taylor anticipa varios aspectos que Frankfurt desarrollará en su análisis de la preocupación y del amor como fuente de razones para la acción (en particular, para las acciones mediante las cuales la persona se autorrealiza). Aún así, ambos puntos de vista presentan una diferencia significativa: para Taylor, dado que asume que tanto el lenguaje necesario para la articulación como el

---

<sup>82</sup> Ver capítulo final.

<sup>83</sup> Según Laitinen, la reflexividad no coincide necesariamente con articulación. Se puede tener un vocabulario sofisticado y ser totalmente dogmático (y viceversa). Aunque una función de la reflexividad es ampliar el marco evaluativo y aumentar su nivel de sofisticación, la gente comienza la vida reflexiva desde diferentes puntos de partida (Laitinen, 2008, pág. 32).

<sup>84</sup> Según, (Kühler & Jelinek, 2013), Taylor presupone un cierto grado de apertura ontológica o inclusive de libertad libertaria, dado que siempre es posible preguntarse si se han articulado las actitudes fundamentales de la forma más apropiada. Por el contrario, los autores sugieren que al negar el principio de posibilidades alternativas (PPA), Frankfurt también niega la apertura ontológica. Pero esto es una errónea interpretación de Frankfurt. Porque como se ha señalado, el filósofo estadounidense, aunque habitualmente considerado un compatibilista, asume en realidad una postura neutral con respecto al determinismo. Lo que niega Frankfurt es que el PPA sea condición necesaria para la libertad de la voluntad.

marco evaluativo poseen una irreductible dimensión común o social<sup>85</sup>, la intersubjetividad juega un papel inherente en la constitución de la autonomía personal; para Frankfurt la intersubjetividad *prima facie* es un rasgo accidental o histórico y no es imprescindible para la consideración trascendental de lo que hace a una persona el tipo de ser que es. De cualquier forma, en el capítulo final y en las conclusiones se estipulará que la preocupación por distinguir entre la verdad y la falsedad como clave estructural de la autorrealización es la brecha por dónde podría comenzar a corroerse la explícita postura atomista de Frankfurt.

#### **1.4 CLAVES DE SUPERACIÓN**

A lo largo de esta sección se han ido sugiriendo algunas respuestas explícitas brindadas por Frankfurt a varias de las objeciones y ciertos indicios sobre cómo se es posible encontrar alternativas a las críticas en algunos desarrollos posteriores en la obra del filósofo estadounidense (así como otros en elementos argumentales establecidos con anterioridad a los análisis críticos). En este apartado final se buscará precisar y articular tales réplicas en el marco de una reconstrucción evolutiva de la perspectiva frankfurtiana sobre la autorrealización y la normatividad práctica.

En esta primera etapa del desarrollo de la teoría de Frankfurt, la pregunta sobre qué quiere decir que una persona posea una voluntad libre queda suficientemente respondida con los conceptos de voliciones de segundo orden e identificación. Si la voluntad es el deseo efectivo y si esta voluntad actúa en un mundo potencialmente determinista, entonces la posibilidad de garantizar un resto de libertad en el sujeto reside en cómo el sujeto considera la naturaleza de esta volición. Si asume el deseo como propio, entonces actuar movido por algo que se considera parte de sí es toda la libertad que se necesita en este contexto. Pero, como han señalado varios de los autores reseñados anteriormente, la imagen de la persona que resulta de este análisis es relativamente inestable, superficial y con potenciales discontinuidades en el tiempo. Entre otras cuestiones, queda casi sin resolver cómo puede entenderse un deseo como propio. ¿Cómo, en definitiva, puede evitarse la idea de que si la decisión es una clave de la identificación, el sujeto sea capaz de identificarse con cualquier deseo o, a la inversa, sea capaz de sentir cualquier deseo como alienado? Ni la decisión ni la satisfacción pueden cumplir cabalmente esta función. Varios de los críticos mencionados han mostrado que una de las debilidades de la jerarquización estructural es la ausencia de algún

---

<sup>85</sup> (Taylor C. , 1995).



criterio no exclusivamente subjetivo para determinar la naturaleza del deseo o de la preferencia<sup>86</sup>. Vale la pena consignar aquí las alternativas propuestas por Bratman y Ekstrom, quienes partiendo de un marco frankfurtiano intentan dar una respuesta a esta problemática<sup>87</sup>.

En primer lugar, Bratman<sup>88</sup> entiende que existen objeciones casi insuperables al análisis de la identificación basada en la mera satisfacción. En su lugar, propondrá que una persona es autónoma con respecto a su deseo si decide tratarlo como brindándole una razón para actuar en las circunstancias relevantes. Aún así, esto no es suficiente para considerar al sujeto autónomo con respecto al deseo porque, por ejemplo, puede entenderse que un adicto contra su voluntad decide considerar a su deseo de drogas como una razón dado que resistirse le resulta insoportable o muy doloroso. Para Bratman, el adicto no es autónomo porque su deseo es incompatible con otras decisiones y criterios permanentes relativos a lo que debe ser tratado como fuente de razón. Entonces para ser autónomo con respecto a un deseo el sujeto debe tratarlo como dando una razón y, además, debe estar satisfecho con él. Esta perspectiva evita las objeciones de regresión y *ab initio* porque, en el marco de un enfoque en general lockeano de la identidad personal, un agente asegura “las continuidades y las conexiones psicológicas adecuadas para conservar su identidad a través del tiempo mediante la pervivencia y la ejecución de sus planes y políticas previas, [así como] mediante el control y la regulación de sus estructuras de motivación a favor de su compromiso con [ciertas formas de vida]” (Bratman, 2000, pág. 45). Por lo tanto, como estas decisiones, intenciones y políticas son constitutivas para el agente, poseen la autoridad requerida para evaluar los deseos de primer orden. Finalmente, aunque el enfoque de Bratman permite superar de forma natural las objeciones antes mencionadas, parece estar sujeto al problema de la manipulación. Para evitarla, sugiere Taylor, Bratman debería reforzar su criterio: un deseo de primer orden no solo no debería entrar en conflicto con el marco volitivo estable, sino que debería estar de acuerdo con él (y, para ello, se debería agregar un componente histórico a la perspectiva).

En segundo lugar, el enfoque coherentista de la autonomía personal propuesto por Ekstrom parece estar inmune a la objeción de manipulación<sup>89</sup>. Ekstrom establece su perspectiva a partir de la misma intuición que condujeron a Frankfurt y a Bratman a desarrollar sus respectivos análisis sobre la libertad de la voluntad y la autonomía, es decir, que una

---

<sup>86</sup> Ver las menciones a la necesidad de un criterio similar en (Taylor J. S., 2005), (Taylor J. S., 2009), (Herman, 2002) (Korsgaard, 2006), (Oshana, 2010), (Wolf, 2002)

<sup>87</sup> En la reconstrucción de estas alternativas se sigue a (Taylor J. S., 2005)

<sup>88</sup> (Bratman, 1999), (Bratman, 2000)

<sup>89</sup> (Ekstrom, 1993)

persona es autónoma con respecto a sus estados conativos si estos fluyen de su verdadero ser. La diferencia entre Ekstrom y los filósofos antes mencionados es que su foco de atención no son los deseos sino las preferencias. Una preferencia es un tipo particular de deseo: i) implica el deseo de que cierto deseo de primer orden sea efectivo y ii) está formado en la búsqueda de lo que es bueno (Ekstrom, 1993). En este sentido son similares a las voliciones, aunque el enfoque de Frankfurt no requiere que haya una razón para formarlas. En el desarrollo de su análisis coherentista, Ekstrom distingue entre el “ser” y “el verdadero ser” o el “ser más central”. El primero consiste en el carácter de la persona junto al poder de modificarlo, al tiempo que el carácter es el conjunto de proposiciones aceptadas y preferencias del sujeto en cierto tiempo. A su vez, el verdadero ser está compuesto por el subconjunto de proposiciones y preferencias realmente coherentes. Ekstrom propone tres razones por las cuales tales elementos coherentes son considerados como integrales al verdadero ser:

1. Son de larga duración, es decir, son guías para la acción que permanecen dado que están sustentadas en razones.
2. Son completamente defendibles contra desafíos externos. Son las actitudes a las que una persona adhiere fervientemente a través del tiempo.
3. Son aquellas que la persona se siente cómodo poseyéndolas. Las acepta incondicionalmente.

Por lo tanto, una persona es autónoma con respecto a sus preferencias (están autorizadas) cuando son coherentes con sus otras preferencias que pueden reconocerse como miembros de su verdadero ser. Según Taylor, el enfoque de Ekstrom evita las tres objeciones basando su análisis de la autonomía en la idea de que si una persona es autónoma con respecto a su preferencia, esta preferencia debe haberse originado, de una forma particular y objetiva, en el verdadero ser del agente. Reiterando una acusación que también pesa sobre Frankfurt<sup>90</sup>, Taylor sugiere que esta alternativa se sustenta en una posible confusión entre autonomía y autenticidad (Taylor J. S., 2005, págs. 13-16).

Estos análisis epigonales y alternativos de Bratman y Ekstrom comparten, en particular, la explícita necesidad de incluir algún tipo de versión de la noción de sí mismo como fuente de los deseos autónomos. Pero ya con anterioridad a estas propuestas, los términos “concepción de sí mismo”, “principio motor”, “unidad de propósito”, “deseos como expresiones de uno mismo” que salpican los primeros artículos de Frankfurt sobre el tema dan cuenta de su interés en sugerir la centralidad de algunos elementos que sirvan como piedra de toque y

---

<sup>90</sup> Ver crítica de Arpaly en nota 207.

brinden no solo coherencia sincrónica (que en cierta medida está cubierta por el enfoque estructural) sino estabilidad diacrónica al sujeto. En este sentido, Frankfurt integrará a su corpus conceptual un par de elementos que fungen de respuesta al desafío de comprender cabalmente qué hace a una persona. Así, los conceptos de *preocupación* e *necesidad volitiva* se propondrán como instancias superadoras de las nociones de *volición de segundo orden* e *identificación*. En la consideración de Frankfurt, este nuevo par conceptual permite evitar dos de las críticas antes señaladas:

1. Aunque la fundamentación de las condiciones que permiten calificar a ciertos sujetos como personas y, particularmente, personas autónomas seguirá siendo en un sentido estricto *internalista*, ya no será exclusivamente *subjetivista*. La decisión dejará de cumplir un papel arquitectónico y, de a poco, la idea de necesidad comenzará a cubrir más facetas explicativas. Porque la preocupación, por más que sigue siendo un estado volitivo, no en todos los casos está al alcance de la modificación intencional por parte del agente (y en los casos relevantes está necesariamente fuera del control voluntario). Por lo tanto, aquello que le preocupa a la persona posee cierta cualidad de resistencia semejante a la que define a la realidad objetiva.
2. Así como la indiferencia hacia el carácter general de la voluntad es uno de los rasgos que distinguen a un *waton* de una persona en este primer estadio de desarrollo del pensamiento de Frankfurt, el riesgo de arbitrariedad volitiva está presente de ambas clases de individuos. Pero Frankfurt entiende que las personas se caracterizan por establecer un tipo de relación especial con algunos objetos, ideales e individuos. Un tipo de relación que señala una diferencia significativa para la vida de las persona. Por lo tanto, algunos elementos del mundo y las relaciones que con ellos establecen son *importantes* para los sujetos. Frankfurt postulará una vinculación inherente entre *preocupación* e *importancia* que comenzará a establecer la necesidad de una conceptualización más sólida de la *identidad personal* para averiguar cuál es la mejor forma de entender a la persona como autónoma *in totum*.

Como se ha señalado, varios autores sostienen la idea de que es un error fundamental sugerir que el análisis de la libertad de la voluntad propuesto por Frankfurt sea un correlato del análisis de las condiciones para adscribir autonomía. Porque, entre otras cuestiones, se sugiere que la identificación decisiva como clave estructural posee unos requisitos que no son ni necesarios ni suficientes para los abordajes políticos, sociales o pragmáticos de la autonomía. Pero el verdadero problema de la identificación entendida como decisión es que,

finalmente, no permite alcanzar una comprensión cabal de qué implica que el sujeto guíe activamente el curso de sus deseos y de las acciones que los instancian en el mundo, es decir, es insuficiente para dotar de sentido a la idea autorrealización. Para ello es imprescindible introducir un cierto anclaje temporal. Frankfurt lo hará mediante la inclusión en su caja de herramientas conceptuales de la noción de *preocupación*. Sobre la preocupación y su función activa en la configuración de la voluntad y de la autorrealización personal discurrirá el siguiente capítulo.

## 2. SEGUNDO MOVIMIENTO: PREOCUPACIONES Y NECESIDADES VOLITIVAS

En 1982 Frankfurt publicó el artículo “La importancia de lo que nos preocupa” con el que inició una nueva etapa –o mejor, agregó una nueva capa- en el desarrollo de su teoría sobre lo que hace esencialmente a una persona (Frankfurt, 2006h). Como se ha estipulado en los capítulos anteriores, el interés de Frankfurt en sus primeras obras estuvo relacionado con el tópico de la libertad de la voluntad y, en este marco, el filósofo estadounidense determinó que una persona es un sujeto para quien esta libertad puede ser un problema debido a que sus voliciones de segundo orden pueden o no ser efectivas como motivadoras de la acción. Esta concepción de persona sustentada en una jerarquización estructural de deseos le permitió brindar una respuesta adecuadamente satisfactoria al nudo gordiano en el debate entre el compatibilismo y el incompatibilismo, postulando las nociones de *identificación* y *satisfacción* como los rasgos necesarios y suficientes en todo ejercicio de adscripción de libertad volitiva. El interés inherentemente humano por establecer o conservar la unidad del yo queda garantizado debido a que la identificación decisiva implica, por definición, una articulación coherente del deseo con la red de voliciones de diversos órdenes que la persona asume como propios en un momento y tiempo dados. Pero, como también se ha detallado anteriormente, dos grandes interrogantes –que en sí son dos caras de un mismo problema- asaltan con vehemencia a esta postura: ¿qué quiere decir que algo –un deseo, una volición- pertenezca al sujeto?; y, ¿cómo puede extenderse la unidad personal en el tiempo, brindando no ya una coherencia sincrónica, sino una diacrónica? Si lo único que distingue a una persona de otros seres son sus voliciones de segundo orden es posible, entonces, que esta entidad volitiva no sea más que una sucesión sustancialmente inconexa en el tiempo, un recipiente que soporte una aparición de diversos yoes integrados en sí pero distanciados del otro de forma abismal. Y, al mismo tiempo, esta falta de prolongación temporal hace difícil entender qué contenido volitivo podría asumirse como propio o, con mayor precisión, qué o quién podría hacer el ejercicio de aceptar o no que cierto deseo de primer orden fuese efectivo. Dadas estas anomalías de difícil resolución en su primera versión paradigmática de la persona –ya esbozadas y asumidas en algunos pasajes de “Identificación e Incondicionalidad”<sup>91</sup>- Frankfurt integrará a su economía argumental tres nociones que, como afirma el propio autor, “aunque también son conocidas y tienen significación filosófica, en cierta medida han sido pasadas por

---

<sup>91</sup> (Frankfurt, 2006m). Reconocimiento que podría explicar el hecho curioso que remarca David Velleman sobre el título de la primera colección de ensayos de Frankfurt: “Mientras elegía el título para el primer volumen de sus ensayos, él debía estar pensando en la dirección que estaba tomando su trabajo más que en el sentido que venía trayendo” (Velleman, *Identification and Identity*, 2002, pág. 91).

alto” (Frankfurt, Sobre el preocuparse, 2007, pág. 243). Ellas son las nociones de *preocupación*<sup>92</sup>, *necesidad volitiva* y lo *impensable*. Podría entenderse la articulación de estos conceptos como estadios de un movimiento que, en pos de dotar de una mayor precisión a reflexión sobre lo que hace de un sujeto una persona, va desde la relativa volubilidad de la identificación decisiva hacia la resistencia y profundidad que provee la idea de la naturaleza volitiva, desde la teoría de la mente a la teoría de la acción, en definitiva, de la pregunta “¿qué hacer con un deseo de primer orden?” a la cuestión “¿qué hacer nosotros mismos?”.

En lo que sigue se presentarán los rasgos definitorios de la noción de *preocupación*: su naturaleza *prima facie* diferente de la que poseen las voliciones de segundo orden, su estrecha vinculación con el concepto de *importancia*, su relación con la temporalidad y, específicamente, su rol estructurador de una coherencia diacrónica, así como los criterios para calificar algunos objetos y tipos de preocupación como dignos de atención. Estas características adquieren un sentido más preciso cuando se vislumbra que la preocupación sirve de clave arquitectónica en la particular reconstrucción que hace Frankfurt del razonamiento práctico y que este, a su vez, estructura su renovada aproximación a la noción de persona entendida básicamente como alguien que no puede dejar de ser activo y para quien ser activo plantea un conjunto de problemas a resolver.

## 2.1 PREOCUPACIÓN (*CARE ABOUT*)

Frankfurt incorpora el concepto de preocupación en un intento por señalar el limitado interés que la filosofía analítica había mostrado por un terreno de investigación que, según su punto de vista, poseía una relevancia central para la vida cotidiana de las personas y que tradicionalmente había sido abordado por la teología o la filosofía de la religión. En la introducción a su segundo volumen de ensayos, Frankfurt afirma que “los filósofos deben prestar mayor atención a los problemas correspondientes a un ámbito ocupado en parte por cierto tipos de pensamiento religioso: problemas que tienen que ver con aquello por lo que la gente debe preocuparse [...] Estas cuestiones personales tienen en general mayor pertinencia para nuestras perplejidades normativas más urgentes” (Frankfurt, 2007a, págs. 10-11). En la particular división de ámbitos filosóficos que hace Frankfurt, las discusiones y la acumulación teórica se concentraron en los terrenos de la epistemología y de la filosofía moral. Si la primera

---

<sup>92</sup> El término original en inglés es “*care about*”. Su sentido es más amplio que “preocupación”. Incluye también “cuidado”, “interés”, “relevancia”. Las versiones en español de la obra de Frankfurt utilizan “preocupación” como traducción estándar y en este documento se seguirá tal criterio.

se edifica en torno a la pregunta “¿qué creer?”, la segunda remite a la interrogante “¿cómo comportarnos?”. La tercera rama de problemas cuyo epítome es la interrogación “¿Qué debe preocuparnos?” no pertenece a ninguna de las dos anteriores y para Frankfurt requiere “un esclarecimiento conceptual considerablemente mayor que los problemas referidos a la obligación y la virtud, que constituyen gran parte del repertorio convencional de la filosofía moral contemporánea” (Frankfurt, 2007a, pág. 11)<sup>93</sup>. En particular, el filósofo estadounidense entiende que averiguar qué debe preocuparnos es una forma de resolver la cuestión más fundamental sobre “¿qué hacer con nosotros mismos?”, pregunta que posee tres presupuestos claves que se desarrollarán en las próximas secciones: i) la idea de la persona como agente, ii) la idea de un agente que necesita dirigirse a sí mismo y por lo tanto se proyecta en el tiempo y iii) la idea de que el agente requiere tanto un criterio de apropiación como un criterio de orientación que puedan ser considerados legítimos.

Estas asunciones permiten vislumbrar que el concepto de preocupación se vincula a dos grandes áreas teóricas. En primer lugar el terreno de la *metafísica*, es decir, de los asuntos vinculados a la identidad personal o la autoconstitución: en este ámbito el concepto de preocupación se presenta como proveyendo las condiciones de posibilidad para ser una persona o un agente, entre las que se destacan las propiedades de reflexividad e identificación. En segundo lugar, el terreno de la *práctica*: aquí el concepto de preocupación busca enriquecer e integrarse a un repertorio de nociones mediante las cuales los filósofos han intentado interpretar la motivación para la acción (Jouan, 2008). Por lo tanto, es posible comprender más cabalmente el sentido y la función del concepto de *preocupación* en el marco de una reflexión renovada y esencialmente interrelacionada sobre la persona entendida como alguien que no puede dejar de actuar y sobre el razonamiento práctico entendido como la capacidad no solo de estimar los mejores medios sino de definir los fines en función de esta naturaleza esencialmente activa. En una vena cuasi heideggeriana que será profundizada más adelante, Frankfurt afirma que lo que se busca al perseguir una respuesta a las cuestiones sobre qué hacer con uno es “el más íntimo confort o sentimiento de estar en casa con nosotros mismos” (Frankfurt, 2006ii, pág. 5).

---

<sup>93</sup> Existe alguna similitud entre esta tríada de preguntas con las establecidas por Kant. De ser así, Frankfurt no estaría del todo en desacuerdo que el ámbito de la tercera pregunta se extienda sobre los terrenos de la filosofía de la religión.

### 2.1.1 Razonamiento práctico

En el artículo “La utilidad de los fines últimos”<sup>94</sup>, Frankfurt afirma que “de los varios formatos conceptuales elaborados para ayudarnos a organizar nuestras ideas acerca de lo que hacemos, la distinción entre medios y fines es el de más amplia utilización” dado que “un ordenamiento de fines y medios abarca tanto el carácter deliberado como la racionalidad que son rasgos esenciales de nuestra naturaleza activa y también facilita la consideración de la relación que los conecta” (Frankfurt, 2007h, pág. 135). La versión más difundida de la racionalidad práctica instrumental es la que presenta Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* y que, en cierta medida, se refleja en la representación que sobre estos procedimientos existe en un sentido común relativamente extendido. En breve, el hombre puede determinar o descubrir ciertos fines (o bienes en este marco<sup>95</sup>) que son dignos de perseguirse y, luego, establecer los pasos requeridos en su persecución. Pero el filósofo estadounidense entiende que debe revisarse (o al menos complementarse) esta concepción porque está construida sobre una asimetría fundamental y desencaminada entre los dos términos que se articulan: los medios sólo ostentan un valor instrumental que brota de los fines para lo que se postulan, mientras que los fines últimos poseen, en general, un valor propio inherente que en ningún punto se deprecia o aumenta por los medios que conducen a alcanzarlo. Una perspectiva fundada en esta asimetría valorativa impedirá, a los ojos de Frankfurt, “nuestros intentos de desarrollar una representación generalizada y auténtica de lo que verdaderamente nos preocupa cuando nos preocupamos por la manera como deberíamos vivir” (Ibíd., pág. 136). El filósofo estadounidense ilustra el corazón de esta crítica a partir del análisis del comienzo de la *Ética Nicomaquea* en la que Aristóteles afirma que todo arte, toda investigación, toda acción y elección parecen tender a algún bien (Aristóteles, 1982, pág. 3). Pero “en realidad no son las acciones y los afanes los que tienen fines o metas. Son los *agentes*. Los fines de éstos solo pueden asignarse a sus actividades como una manera de decir. Estrictamente hablando, todas las metas atribuibles a las indagaciones y las artes no son más que las metas de quienes se dedican a ellas” (Frankfurt, 2007h, pág. 137)<sup>96</sup>. Debido a su impersonalidad, sigue Frankfurt, el

---

<sup>94</sup> (Frankfurt, 2007h).

<sup>95</sup> En el contexto aristotélico, porque Frankfurt sugiere que calificar algo como bueno depende en forma exclusiva de sus características inherentes, mientras que la consideración de cierto estado como fin en sí mismo dependerá de que alguien lo adopte o lo procure: “Los fines últimos son estados posibles de cosas, que alguien valora por sí mismos. No debe suponerse, con todo, que el *valor* de los fines últimos da la medida de cómo se vive una vida. Antes bien, ese modo de vivirla es una función de lo que es para la persona la *búsqueda* de dichos fines. El problema de los fines últimos no es igual al problema de la apreciación del valor inherente o terminal de estados posibles de cosas (Frankfurt, Sobre la utilidad de los fines últimos, 2007h, pág. 140). En este punto Frankfurt coincide con la perspectiva de Jaeggi sobre cuáles son las características que deben tener las actividades mediante las cuales la persona se realiza. Ver capítulo 6.

<sup>96</sup> Como en la nota anterior, esta idea se retomará en el capítulo final para proponer una interpretación similar sobre la necesaria personalización de los intereses y fines de los objetos de amor.



enfoque aristotélico tiende a separar la tarea de elaborar una teoría de los fines últimos de una evaluación del complejo papel que éstos desempeñan en la vida de la gente. Para entender mejor la función de los fines últimos y cuál es su sentido en la economía de la voluntad personal, Frankfurt presenta su segunda versión paradigmática de la persona (y su reverso el *wanton*) en la que incluye, por primera vez, una mención explícita a la necesidad estructural. Afirma, entonces, que los seres humanos “somos criaturas *que no pueden evitar* ser activos. Por lo tanto, seguiremos en actividad aunque no tengamos metas; pero seremos activos sin propósito” (Ibíd., pág. 136) (cursivas mías). Es claro que quien no tiene metas puede ser plenamente susceptible de sufrir y beneficiarse con su conducta, al tiempo que algunos de sus deseos y preferencias pueden verse satisfechos o frustrados por el comportamiento del agente. Pero Frankfurt entiende que hay dos razones por las que un sujeto necesita establecerse metas:

1. La primera, y la más evidente, se relaciona con el hecho de que para los agentes es importante provocar ciertos estados de cosas y evitar otros. Como algunos resultados son significativamente más valiosos es indeseable tener un comportamiento *azaroso*: “al menos parte del sentido de tener metas consiste en elevar la probabilidad de que el resultado de lo que hacemos sea algo que queremos. Tener un blanco es de importancia, porque acertar o no en él no nos es indiferente” (Ibíd., pág. 137).
2. En segundo lugar, la centralidad de las metas se relaciona con la calidad de la vida en su totalidad, no solo con los deseos y voliciones localmente considerados: “Si no tuviéramos fines últimos, no solo el deseo sería vacío y vano. También lo sería la vida misma. Pues vivir sin metas o propósitos es vivir sin nada que hacer” (Ibíd., pág. 138).

Frankfurt sugiere que sin una actividad dirigida hacia una meta -que es el terreno del valor instrumental- las personas carecerían de la indispensable idea fundacional que tienen de sí como agentes racionales. La vida de los sujetos estaría insoportablemente vacía *de la cohesión y el significado* generados al resolver problemas, tomar decisiones e implementar proyectos (Frankfurt, 2007ñ, pág. 275). Sin la existencia de fines no hay nada que pueda considerarse un medio. Y si ninguna actividad se presenta como medio, ninguna actividad es útil. Así, el hecho de tener un fin último es una condición de poder consagrarse a realizar una actividad útil (y esto es lo que entiende Frankfurt por *ser activo*). Por lo tanto, los fines últimos del agente deducen cierto valor instrumental de la circunstancia de ser valiosos en un sentido

último: “Una de las razones para buscarlos es, desde luego, que son (por hipótesis) valiosos por sí mismos. Sin embargo, su búsqueda también se justifica en parte porque el afán en pos de un estado de cosas intrínsecamente valioso es intrínsecamente valioso en sí mismo. En virtud de la imposibilidad de esta actividad intrínsecamente valiosa sin un fin último, su fin último posee valor instrumental” (Frankfurt, 2007h, pág. 147). En sí, consagrarse a buscar un estado deseable de cosas no es apetecible únicamente porque lo es la existencia de dicho estado. La búsqueda también es valiosa como un fin en sí. Esto se debe a que el esfuerzo en pos de fines deseables es esencial para una vida significativa o, como se detallará al presentar la perspectiva de Jaeggi, para la autorrealización (Ibíd., pág. 148). Frankfurt establece que una vida significativa no debe confundirse con ninguna de estas otras posibilidades:

1. No es que la vida del agente deba poseer un sentido especificable. Aún las vidas más vacías y ayunas de metas pueden leerse como cumpliendo una función social o brindando alguna enseñanza. Pero nada de esto las vuelve importantes para el agente.
2. No conlleva la idea de que deba tener impacto. Una bacteria que produce una epidemia masiva y fulminante posee un enorme impacto pero la significación de su vida es irrelevante.
3. No implica ninguna evaluación general sobre el carácter feliz o bueno de la existencia del agente.
4. No tiene por qué ser una vida preferible a otra que no tenga significado. Una vida puede llenarse de significado pertinente a causa de una lucha terriblemente frustrante pero ineludible, como puede ser la batalla contra una enfermedad terminal o la búsqueda de algún estado de cosas social o político finalmente inalcanzable (Frankfurt, 2007h, pág. 139).

En cambio, Frankfurt estipula que la vida de una persona es significativa únicamente si ésta dedica un tiempo considerable a una actividad relacionada con cosas por las que se preocupa: “El grado de significación de una vida depende menos de cuántos sean sus logros que de cómo se viva. Lo que cuenta es primordialmente la preocupación puesta por la persona en los fines últimos a los que aspira” (Frankfurt, 2007h, pág. 140). Por lo tanto, la preocupación por ciertos objetos o fines adquiere un papel clave a la hora de interpretar el razonamiento práctico en el marco de la determinación de las actividades mediante las cuales el sujeto se autorrealiza. En el siguiente apartado, se buscará detallar qué entiende Frankfurt por *preocupación* y en qué aspectos se diferencia de las *voliciones de segundo orden*.

### 2.1.2 Preocupación y voliciones de segundo orden

El comienzo de las conferencias Kant que Frankfurt dicta en 1998<sup>97</sup> parece, a primera vista, una amonestación a sí mismo. Porque en los primeros párrafos afirma que en las discusiones sobre la naturaleza de la acción humana y la estructura del razonamiento práctico los filósofos suelen recurrir a un repertorio conceptual más o menos convencional y bastante limitado cuyo elemento más conocido “es la indispensable, ubicua y proteica noción de lo que la gente *quiere* o de lo que *desea*” (Frankfurt, 2007ñ, pág. 243). Además, un uso relativamente descuidado de estas nociones hace que la relevancia de algunos aspectos fundamentales de la vida de las personas tienda a desdibujarse gravemente. Centrando su crítica en Thomas Hobbes y en cierta perspectiva metafísica y política liberal que le sucede, Frankfurt afirma que la confianza generalizada en el mero hecho del deseo le sorprende como profundamente indiscriminada: “Al parecer, a Hobbes no le preocupa que la gente pueda estar descaminada en lo que quiere; a su juicio, la felicidad consiste en la satisfacción, sin más, de cualquier deseo que ella realmente tenga. La felicidad de una persona no está determinada por lo que ella meramente quiere, y ni siquiera por lo que prefiere [...] La razón es que algunas de las cosas que la gente quiere o prefiere no son cosas por las que realmente se preocupa” (Ibíd., pág. 246). Es posible preguntarse, luego de esta diatriba, si el abordaje que hace Frankfurt en sus primeras obras no lo hace merecedor de las advertencias expresadas en las líneas anteriores. Pero tal lectura no es factible por dos razones: a) en primer lugar, Frankfurt entiende que el conjunto de interrogantes y respuestas sobre la libertad de la voluntad y el compatibilismo que aborda en sus primeras obras no coincide con aquellos que son centrales para la teoría de la acción y para el análisis tradicional del razonamiento práctico; b) “el *mero* hecho del deseo” no es igual al deseo con el que un sujeto se identifica y, en principio, es significativamente diferente de aquello por lo que un agente se preocupa.

De cualquier forma, en la ontología de la voluntad frankfurtiana la naturaleza esencial de la preocupación no termina de cristalizarse con absoluta precisión. Mientras que es bastante claro que las voliciones de segundo orden son elementos de la voluntad que, aunque su estatus se modifica a partir de la actividad de identificación, siguen siendo deseos (aunque ya no *meros* deseos); la preocupación (así también como sus objetos) posee una cierta ambigüedad definicional que ha llevado a algunos comentaristas críticos a sugerir que Frankfurt adopta diversos modelos de voluntad a lo largo de la consolidación de su

---

<sup>97</sup> (Frankfurt, 2007ñ).

pensamiento<sup>98</sup>. Porque el filósofo estadounidense se refiere a las preocupaciones de las siguientes formas:

1. Como aquello que sirve de referencia al agente para guiarse con su vida y en su conducta (Frankfurt, 2006h, pág. 122). Esto implica que orienta deliberadamente su atención, sus actitudes y su comportamiento en respuesta a circunstancias pertinentes a la suerte del objeto por el cual se preocupa (Frankfurt, 2007j, pág. 179).
2. Como un conjunto completo de disposiciones y estados cognitivos, afectivos, volitivos (Frankfurt, 2006h, págs. 122-123): “Es indudable que, en muchas situaciones, creencias, sentimientos y expectativas de ese tipo sí indican de manera más o menos certera que una persona considera que algo es de importancia para ella. Sin embargo, en el núcleo de la cuestión no hay una situación de *sentimiento, creencia o expectativa* sino de *voluntad*” (Frankfurt, 2007ñ, pág. 252) (cursivas mías).
3. Como un compromiso con la permanencia de cierto deseo (Frankfurt, 2007ñ, pág. 252).
4. Como implicando una actividad reflexiva mediante la cual el agente hace algo consigo mismo (Frankfurt, 2006h, pág. 122).
5. Como un tipo de disposición a ser afectado por los cambios en el estado de las cosas a las que el agente se *dedica*, con las está *investido* o con las que se *identifica* (Frankfurt, 2006h, págs. 123-125). Vale consignar que esta noción de identificación es, en varios sentidos, diferente a la destacada en el capítulo anterior. Ya no remite a aquellos aspectos motivacionales que el sujeto puede asumir como propios sino a una característica relacional de la voluntad que se asemeja a la idea de *simpatía* en Hume<sup>99</sup>, a cierta versión corregida del concepto de *imaginarse ser otro* de Wollheim<sup>100</sup> que toma David Velleman<sup>101</sup>, o a la noción

---

<sup>98</sup> (Cuypers, 2000).

<sup>99</sup> (Hume, 1988).

<sup>100</sup> (Wollheim, 1973).

<sup>101</sup> Velleman afirma: “identificarte con alguien puede ser caracterizado, pienso, como una forma de imaginar que eres él, con las consecuencias psicológicas particulares” (Velleman, 2002, pág. 106). Velleman sugiere que esta podría ser una forma de entender el concepto de identificación clave en la generación de voliciones de segundo orden (aunque asume que Frankfurt no lo utiliza de esa forma). Frankfurt responde que la forma en que Velleman caracteriza la función de identificarse con alguien es incorrecta: “¿Qué significa identificarse con otra persona? Cuando digo que puedo identificarse con alguien, no quiero decir que puedo imaginarse ser otra persona. Solo que puedo imaginarse realmente respondiendo con lo hace tal persona a una situación de cierto tipo” (Frankfurt, 2002d, pág. 127).

de *receptividad* tanto en las versiones de Michael Slote<sup>102</sup> como en la de Nicolas Kompridis<sup>103</sup>

En la búsqueda de estabilizar el sentido de la noción de *preocupación* puede ser de utilidad detallar con qué tipo de acciones o elementos volitivos no debe asemejarse. En primer lugar, el preocuparse por algo difiere no solo de quererlo y preferirlo, es decir, del mero deseo del objeto, sino también de juzgarlo valioso. La persona que reconoce en algo un considerable valor intrínseco no se compromete con ello a convertirlo en objeto de su preocupación. Tal vez se compromete a reconocer que es *apto* para ser *deseado por sí mismo y buscado como fin último*. Pero esto dista de significar que lo desea o lo busca efectivamente o que debería hacer una u otra cosa<sup>104</sup>. En segundo lugar, que una persona se preocupe por cierto estado de cosas o por ciertos objetos no tiene que ver con el entusiasmo que sienta ante la perspectiva de que suceda el evento o los beneficios que crea o espere extraer de la relación con los objetos. En tercer lugar, aún cuando Frankfurt no es del todo preciso en este punto, parece bastante claro que los objetos de intencionalmente vinculados con las preocupaciones constituyen un conjunto más amplio y variopinto que aquellos a los que remiten las voliciones de orden superior. En este último caso, sus objetos son deseos efectivos de cualquier orden inferior. En el primero, aún cuando la preocupación puede remitir a un deseo, lo hace en principio de forma derivada dado que los objetos inmediatos de preocupación son cosas tales como otras personas, ideales morales y políticos, tradiciones familiares, prácticas culturales y religiosas, el sujeto en sí mismo, etc.. Siendo así, es posible entender la aproximación frankfurtiana de la preocupación como el compromiso con la permanencia del deseo desde otra óptica. En este sentido, el filósofo norteamericano afirma que si un deseo tiende a desaparecer o a ser olvidado, la persona que se preocupa “estará dispuesta a renovarlo y reforzar el grado de influencia que quiere verlo ejercer sobre sus decisiones y su comportamiento” (Frankfurt, 2007ñ, pág. 253). Pero la influencia sobre su comportamiento que el sujeto quiere renovar no es la que produce el deseo, en primera instancia, sino el objeto con el que está investido. El

---

<sup>102</sup> (Slote, 2013)

<sup>103</sup> (Kompridis, 2011). Este autor construye su noción de *receptividad* a partir de Cavell y Heidegger. Sería un interesante trabajo analizar los puntos de contacto que existen entre el concepto de *preocupación* en Frankfurt y de *receptividad* en Kompridis y Cavell dado que ambos tienen un “aire de familia” con la noción de *Sorge* en Heidegger. Sobre la comparación entre Frankfurt y Heidegger, ver el final de este capítulo.

<sup>104</sup> Salvedades cuando se trata de afirmar que una persona se preocupa por algo:

- a. Aun cuando la preocupación de la persona por algo esté constituida por algunos de sus deseos, quizá no pueda evitar preocuparse por ello porque no puede evitar tener dichos deseos.
- b. Tal vez se preocupe pese a ver con claridad que es necio y hasta irracional hacerlo a la luz del hecho de que nunca podrá satisfacer el deseo al que no está dispuesta a renunciar.
- c. La persona puede preocuparse por algo aun cuando desee no hacerlo y a despecho de rigurosos esfuerzos por evitarlo,
- d. Puede preocuparse mucho por ciertas cosas sin darse cuenta en absoluto de que lo hace, y tal vez no se preocupe realmente para nada por cosas que cree o considera muy importantes para ella (Frankfurt, 2007ñ, pág. 252).

compromiso, finalmente, no es con una volición, sino con el tipo de persona que el agente no quiere dejar de ser dado el carácter de relación que establece con el objeto en cuestión<sup>105</sup>. Estas distinciones serán precisadas cuando se aborde la forma en la cual Frankfurt caracteriza una variante particular de la preocupación que es el amor. En cuarto lugar, preocuparse se distingue de tomar una decisión o tener una intención. En particular, porque decidirse no significa que el sujeto haya iniciado la situación que se ha decidido crear a menos que esa situación se produzca realmente. La preocupación es un rasgo efectivo de la voluntad, no una característica de un yo idealizado. Frankfurt dice que no valdría la pena destacar esto, dado que es algo relativamente evidente, “salvo porque en ocasiones se adjudica una importancia exagerada a las decisiones, las elecciones y a otros *actos de la voluntad* similares” (Frankfurt, 2006h, pág. 125). Es importante señalar que en esta sentencia Frankfurt parece abandonar su idea de la identificación como decisión y satisfacción, al señalar que las decisiones y las elecciones son actos *que realiza* la voluntad, pero que no la *constituyen*. Si la voluntad es aquella por la que la persona se mueve, entonces lo que le preocupa es más cercano al carácter de la voluntad que las decisiones (Frankfurt, 2007h). Más aún, Frankfurt afirma que “la voluntad se forma cuando [una persona] comienza a preocuparse por ciertas cosas” (Frankfurt, 2006i, pág. 133). Así, una persona ya no se distinguirá por la libertad de su voluntad sino por la configuración de sus preocupaciones. Por último, y vinculado con lo anterior, las preocupaciones se distinguen de las voliciones de segundo orden porque permiten establecer una continuidad temática en la vida volitiva *desde* el punto de vista del agente. Frankfurt propone imaginar un individuo al que nada le preocupe. En este caso,

“[su] capacidad de tener deseos y voliciones de orden superior podría permanecer intacta, Por otra parte, algunos de esos deseos y voliciones de orden superior quizá tendieran a perdurar y, de ese modo, a proporcionar cierto grado de consistencia y estabilidad volitiva a nuestra vida. [Pero] desde nuestro punto de vista como agentes, sin embargo, cualesquiera fueran la coherencia o la unidad que pudieran generarse de esta manera, sería meramente fortuitas y accidentales. No serían el resultado de ninguna intención deliberada o rectora de nuestra parte” (Frankfurt, 2007ñ, pág. 253).

En la historia psíquica de un individuo con estas características, los deseos y voliciones de diversos órdenes aparecerían y desaparecerían, y a veces podrían durar algún tiempo, “pero en la planificación y maquinación de su secuencia [el sujeto] no desempeñaría ningún

---

<sup>105</sup> En la comparación entre preocupación en Frankfurt y cuidado en Heidegger que se establece final de este capítulo se precisan algunos aspectos de esta relación entre persona y objeto de preocupación. En la sección 4.4 se detallará la idea de que la preocupación por algo implica, al mismo tiempo, la preocupación por honrar el ideal de persona autoimpuesto.

papel interesado o satisfactorio” (Ibíd., pág. 253). Las ideas de planificación y secuencia remiten a la primera de las dos características marcadamente diferenciales de la preocupación a la que se podría denominar como *anclaje temporal*.

### 2.1.3 Temporalidad y estructuración

Según Frankfurt, la actividad de preocuparse se diferencia significativamente del acto de desear por sus *características temporales*. Porque los deseos y su persecución pueden aparecer en una vida que consiste simplemente en una sucesión de momentos separados, ninguno de los cuales el sujeto reconoce como un elemento integrado con otros de su *propia historia continua* (Frankfurt, 2006h). Sí es cierto que para que el sujeto manifieste una voluntad libre el deseo debe integrarse coherentemente a la red de elementos volitivos que son asumidos como propios en un tiempo  $t$ , pero de aquí no se puede deducir nada con respecto a cuáles de los deseos o voliciones se mantendrán en el tiempo  $t+1$ , ni si alguno de ellos continuarán en ese momento *debido* a la acción del sujeto. No hay nada *en la naturaleza del deseo* que requiera que deba perdurar. Por el contrario, una persona que se preocupa asume un punto de vista prospectivo y unificador: “las personas necesariamente unen [los momentos de su vida] y en la naturaleza del caso también interpretan que están unidos, de un modo más rico. Esto implica su propia preocupación continua por lo que hacen consigo misma y con lo que sucede en su vida, y es implicado por ella” (Frankfurt, 2006h, pág. 124). La noción de guía que da sentido a esta versión del concepto de preocupación –ya presentada en una versión menos elaborada en la sección 1.1.2- supone una cierta coherencia o firmeza del comportamiento, una prolongación temporal proyectiva. Aún cuando Frankfurt no lo explicita, es posible encontrar en las sentencias anteriores algunas reminiscencias a la función que en la perspectiva de la identidad personal de Taylor cumple la acción de *articulación*, es decir, una cierta apertura hermenéutica a la hora de dotar de sentido al material bruto de deseos, expectativas, disposiciones y máximas con los que el agente se encuentra al actualizar su función reflexiva<sup>106</sup>.

En sus conferencias Tanner, Frankfurt afirma que “desear libremente significa que el ser está en ese momento armoniosamente integrado. Existe [en la persona] una coherencia sincrónica. Preocuparse por algo implica una coherencia diacrónica, que integra el ser a través del tiempo. Al igual que el libre albedrío, entonces, el cuidado tiene un importante soporte

---

<sup>106</sup> Referencia sobre la articulación en vena tayloriana en la sección 3.1.4

estructural en el carácter de nuestras vidas. Por nuestra preocupación, mantenemos varias continuidades temáticas en nuestras voliciones. Nos comprometemos a guiar el curso de nuestros deseos” (Frankfurt, 2006ii, pág. 19). Siendo así, el anclaje temporal y la continuidad temática que el preocuparse establecen hacen que esta función sea importante por sí misma, en cuanto se trata de la actividad fundacional indispensable por cuyo intermedio las personas dan continuidad y coherencia a su vida, es decir, se autorrealizan: “esto es así porque preocuparnos por algo nos sirve para conectarnos activamente con nuestras vidas en formas que son *creativas de nosotros mismos*” (Frankfurt, 2006h, pág. 136) (cursivas mías). A través del cuidado y la preocupación las personas se proveen de continuidad volitiva y de esa forma constituyen y participan de su propia agencia. Utilizando una figura controversial, Frankfurt dice que lo que se manifiesta a través de la preocupación es la elemental urgencia por la supervivencia psicológica entendida como una versión no biológica del impulso a la autopreservación, porque lo que se busca sostener no es la vida del organismo sino la persistencia y vitalidad del yo<sup>107</sup> (Frankfurt, 2004, pág. 55).

Por lo tanto, el hecho de que haya cosas por las el sujeto se preocupa es claramente más básico y constitutivo que el carácter o la naturaleza de esas cosas. Sin embargo, aquello por lo que se preocupa un sujeto es obviamente crítico para el curso, calidad y realización de su vida. Esto conduce –en el caso de los sujetos que se toman en serio a sí mismos- a la interrogante sobre qué objetos, sujetos o estados de cosas son dignos de la dedicación volitiva y de la vulnerabilidad psíquica que implica la preocupación (Frankfurt, 2006ii, pág. 5). En definitiva, una persona que asume la responsabilidad de su vida está interesada en dar una respuesta a la siguiente pregunta: “¿qué es lo verdaderamente importante?”.

#### **2.1.4 Preocupación e importancia**

En varios pasajes de su obra, Frankfurt remarca que, aunque la preocupación y la importancia no son estrictamente sinónimos, el hecho de que una persona *se preocupe por algo* y el hecho de que la considere *importante para sí* deben interpretarse como sustancialmente equivalente: “la gente considera por fuerza que lo que la preocupa es importante para ella y, a la inversa, se preocupa necesariamente por lo que juzga de importancia para sí” (Frankfurt, 2007ñ, pág. 254). Cierta aire de circularidad está presente en

---

<sup>107</sup> El término inglés “*self*” tiene, como varios de los conceptos claves presentados en el documento, múltiples acepciones en español. En las traducciones oficiales de la obra de Frankfurt se utiliza habitualmente la palabra “yo” para referir a dicho término. En este documento se seguirá ese criterio salvo que se indique expresamente lo contrario.



la interrelación entre estas dos nociones y Frankfurt reconoce que ambas parecen ser tan fundamentales –tan así como las de deseo y creencia- que quizá resulte imposible hacer un análisis satisfactorio (Frankfurt, 2006i, pág. 134). De cualquier forma parecería posible, *prima facie*, echar cierta luz sobre estos conceptos precisando las dos formas mediante las cuales *importancia* y *preocupación* se relacionan:

a) algo es importante para la persona más allá de si preocupa por ello o no. Frankfurt pone el ejemplo de las vitaminas, cuya importancia para la vida de los sujetos es independiente de si se interesan o siquiera son conscientes de su existencia (Frankfurt, 2006ii, pág. 20);

b) algo es importante para la persona *sólo* porque se preocupa. Es decir, la preocupación por algo *vuelve* importante esa cosa para la persona. El ejemplo habitual –y que será analizado con más detalle en el capítulo destinado a reconstruir la noción de amor- es la preocupación de los padres por sus hijos. Las desventuras o florecimientos que les ocurrieran a las personas que son hijos de sus padres probablemente no tendrían mayor impacto en los últimos si no fuese por la preocupación que les dispensan solo y exclusivamente por ser sus hijos.

Pero esta distinción no es completamente de recibo porque, finalmente, *nada* es importante para una persona si no se preocupa por *algo*. Esto no quiere decir que las vitaminas son importantes solo si el sujeto reconoce y está atento al impacto que ellas producen sobre su salud, pero dejarían de ser relevantes si, en este ejemplo, la persona no considerase estar saludable como algo digno de preocupación, o su salud lo trajese sin cuidado. Para quien nada le preocupa, nada puede serle de importancia. No se debe asumir que un sujeto con estas características sería necesariamente indiferente a los efectos del mundo sobre sus deseos, creencias y preferencias. Es probable que, en todo caso, se beneficiase si algunos de sus deseos más urgentes fuesen satisfechos, antes que frustrados. Evitar la incomodidad que produce la frustración es un objetivo de cualquier criatura sensible que tuviera a disposición una versión mínima del razonamiento práctico. Pero en todo caso, algo similar al azar y no a la propia dirección es lo que determinaría el carácter final de sus elementos volitivos. Porque para estos agentes sin preocupaciones una tercera alternativa a la frustración o la satisfacción no está disponible. Una alternativa que distingue, particularmente a las personas: tanto los deseos como los otros objetos de dedicación volitiva pueden también

ser abandonados en el caso en que no fuesen considerados importantes<sup>108</sup>. La posibilidad de tasar y descartar o apropiarse de un deseo, objeto o estado de cosas resignifica tanto la frustración como la satisfacción<sup>109</sup>. Para un agente despreocupado no hay una reflexión ulterior sobre el carácter del deseo. Para una persona la pregunta sobre si su objeto de preocupación es digno de atención es sumamente relevante. Esto lleva a cuestiones acerca de la *evaluación* y la *justificación*: ¿cómo una persona puede decidir, entre las diversas cosas dignas de preocupación, por cuál preocuparse? Pero a pesar de su pertinencia, responder esta interrogante posee una dificultad intrínseca. Frankfurt plantea que la pregunta sobre la cualidad de los fines últimos u objetos de preocupación es *sistemáticamente incipiente*. Afirma Frankfurt que “cuando alguien se propone identificar las metas y los valores que guiarán y limitarán su conducta en los términos más fundamentales [...] procura resolver la cuestión de cómo debe vivir. Ahora bien [...] el inconveniente es que su significado recién puede concebirse de manera confiable una vez respondida la cuestión. Es decir, *que el modo de entenderla depende del modo de resolverla*. Así, al parecer es preciso zanjar la cuestión antes de saber exactamente cuál es” (Frankfurt, 2007ñ, pág. 149) (cursivas mías). A su vez, el intento de resolver esta situación apelando a la idea de importancia también es inconducente porque es tan sistemáticamente incipiente como el original. Es posible reconstruir tal dificultad aplicada a esta noción mediante los siguientes pasos:

1. Nada es importante si no marca una diferencia.
2. Pero algo que marca una diferencia solo es importante si la diferencia no es trivial.
3. Por lo tanto debe ser una diferencia importante.
4. De ello se deduce que no podemos determinar si algo es importante a menos que ya seamos capaces de distinguir entre diferencias triviales e importantes (Ibíd., pág. 150).

Aún en este contexto de relativa indefinición, Frankfurt estipula que existen algunos indicadores y referencias que podrían servir para distinguir entre los diversos tipos de preocupación. En primer lugar, el filósofo estadounidense declara que una persona que piensa

---

<sup>108</sup> Esta alternativa es la que entra en juego en la distinción que realiza Elster entre preferencias adaptativas y planificación del carácter. Frankfurt refuerza esta idea al decir: “la única suposición justificada es, simplemente, que los deseos satisfechos son preferibles a los frustrados. Esto difiere sustancialmente de una suposición a favor de la satisfacción del deseo, porque un deseo satisfecho no es la única alternativa posible a uno frustrado. Después de todo, una persona también evita la frustración cuando –al ser persuadida o por alguna otra razón- se da por vencida o pierde su deseo sin satisfacerlo” (Frankfurt, 2006j, pág. 164).

<sup>109</sup> En particular, como veremos más adelante, una diferencia central entre meros deseos (o necesidades) y preocupaciones es la siguiente: mientras que la frustración de no poder alcanzar los primeros implica un daño cuya fuente es *externa* (algo no dejó que se satisfaga el deseo), la imposibilidad de responder de forma adecuada a los requisitos de los objetos de preocupación generan un daño cuya fuente es *interna*, porque se presenta como una *autotraición* o *autoengaño* (nosotros mismos traicionamos las demandas del objeto de preocupación o nos engañamos sobre la posibilidad de responder de forma conjunta a las demandas de dos objetos contradictorios).

que vale la pena preocuparse por cierta cosa podría intentar justificar su punto de vista mediante dos estrategias:

1. Podría afirmar que la cosa es importante en forma independiente y que, por ello, es digna de preocupación. En este caso la pregunta es si el objeto es suficientemente importante.
2. Podría sostener que está justificada al preocuparse por ella porque hacerlo es algo importante para ella. En este caso la pregunta es si está justificada en *volver* la cosa importante preocupándose por ella (Frankfurt, 2007ñ, pág. 135).

Pero como se planteó anteriormente, la segunda pregunta incluye (o excluye) a la primera, porque aunque el objeto posea un valor inherente la esencia de la preocupación está fijada en algunos rasgos del agente<sup>110</sup> y no en las características de aquello que cautiva su dedicación volitiva. ¿No hay nada entonces que pudiese ser indefectiblemente importante para los agentes? ¿Nada por lo cual los sujetos considerados en general no pudiesen dejar de preocuparse? Mediante un mecanismo deductivo que asemeja a la elucidación de la dignidad inalienable de la persona en la teoría moral kantiana pero que se diferencia en la universalidad de su resultado, Frankfurt estipula que las personas son importantes para sí mismas en función exclusivamente de las características que poseen como objeto de dedicación volitiva<sup>111</sup>:

“Si alguien es importante para sí, esa importancia es una notoria autoatribución; pues la persona es importante para sí simplemente en virtud del hecho de que se preocupa por sí misma. En este único caso, el origen de la importancia radica en las características del objeto [...] La importancia de una persona para sí misma es única en cuanto no es extrínseca en modo alguno. De esto se deduce, por supuesto, que quién disfruta de su importancia no puede ser despojado de ésta por nada que no sea él mismo. Una persona solo puede dejar de ser importante para sí si no se preocupa por sí misma” (Frankfurt, 2007h, pág. 146).

Frankfurt se pregunta si sería posible que haya una persona que no se preocupe por sí misma. ¿Puede alguien ser considerado verdaderamente una persona si su propia condición y sus actividades no cuentan en lo más mínimo? La indiferencia hacia la verdad en sí mismo es considerada por Frankfurt como un posible índice que impediría adscribir a tal sujeto el carácter personal, por más inteligente o emotivo que pudiese ser: “Supongamos que el tipo de

---

<sup>110</sup> Y como se detallará luego, en el carácter de la relación entre sujeto y objeto de preocupación.

<sup>111</sup> La diferencia radical es que mientras que en la perspectiva kantiana las personas son valiosas *en sí* mismas, en la fundamentación frankfurtiana de la preocupación las personas son valiosas *para sí* mismas (Frankfurt, 2007h, pág. 146).

reflexividad en cuestión aquí es, en efecto, una característica conceptualmente esencial a las personas. Sin lugar a dudas, a pesar de ello esa importancia seguiría siendo condicional. Pero *ninguna persona puede dejar de cumplir la condición requerida*” (Ibíd., pág. 146) (cursivas mías).

Más allá de esta excepción, al centrarse en la interrogante sobre si la persona está justificada en *volver* un objeto, ideal, persona o estado de cosas importante mediante su preocupación, Frankfurt estipula tres aspectos de esta actividad volitiva que conllevan la semilla de la futura centralidad del amor como fuente de normatividad práctica. Estos rasgos pueden denominarse como *afinidad, facticidad y necesidad* y en su conjunto funcionan como elementos justificativos de la validez de ciertas preocupaciones.

En primer lugar, Frankfurt afirma que una razón básica para justificar que una persona torne importante cierto objeto mediante su preocupación reside en el “hecho de que para ella *es posible* preocuparse por una cosa y no por otra, o preocuparse por ella de una forma que es más importante para ella que la forma en la que le es posible preocuparse por la otra” (Frankfurt, 2007ñ, pág. 276). Por un lado, dada la relación que establece Frankfurt entre fines últimos y las actividades que permiten alcanzarlos, algunos rasgos ya no del objeto, sino de la complejidad de la estructura y desafíos que pone a disposición su búsqueda puede ser un elemento de relativo peso a la hora de estimar la relevancia de una u otra preocupación. Frankfurt asegura que preocuparse por un determinado fin último “puede conducir a una persona a participar en una red de sentimientos, emociones, pensamientos y acciones que difiere de manera muy considerable de la red que intervendría si adoptara otro. Por lo tanto, la vida que tendría si busca uno podría ser mucho más rica en actividad significativa y conveniencia global que la vida que tendría si busca otro” (Frankfurt, 2007h, pág. 141). En definitiva, pudiese ser que la actividad requerida para alcanzar cierto fin último de gran valor fuese, después de todo, sumamente magra; y en la medida en que una persona dedique la vida a perseguir ese fin último, su vida será una vida casi vacía (Ibíd., pág. 141). Aún cuando Frankfurt no presenta esta idea explícitamente, no es descabellado sugerir que el filósofo está suponiendo que cierta *afinidad* entre el sujeto y su objeto de preocupación es relevante<sup>112</sup>. Así, al comparar las nociones de preocupación y *ágape*, Frankfurt dice que “la persona no se preocupa por el objeto porque su valor la obliga a hacerlo, sino que el valor de la actividad de preocuparse la obliga a elegir un objeto por el que será capaz de preocuparse” (Frankfurt,

---

<sup>112</sup> Ver crítica en secciones 3.1.5, 5.1 y 5.1.1.3.2.

2006h, pág. 138)<sup>113</sup>. Como se detallará en el último capítulo, el componente de capacidad es un elemento central tanto de la reconstrucción trascendental como de la perspectiva pragmática de la normatividad práctica asociada a la autorrealización personal. Aunque esta capacidad es, en la perspectiva Frankfurt, previa a cualquier determinación socio-cultural, el filósofo estadounidense afirma que una de las claves en la evaluación de los posibles objetos de atención y cuidado es el potencial daño que puede afectarnos si nos preocupamos por ellos. Obviamente, parte de este impacto puede provenir de las actitudes de otras personas: “de esta manera, las normas sociales y culturales juegan un papel en la determinación, o al menos en el condicionamiento, de nuestra evaluación de posibles objetos de cuidado [...] La forma en que otras personas van a comportarse con nosotros, lo que la gente pensarán de nosotros o cómo nos tratarán en la sociedad [...] son importantes en la medida en que incidan en nuestra capacidad de preocuparnos” (De Graef, 1998, pág. 38).

En segundo lugar, aquello de lo que el sujeto es capaz de preocuparse solo puede revelarse si se posee un conocimiento relativamente preciso de lo que de hecho ya cautiva su voluntad. Frankfurt sugiere que un sujeto solo podrá determinar aquello por lo que es capaz de preocuparse y por lo que actualmente se preocupa a partir de un autoconocimiento en el que la deliberación, la imaginación y las facultades cognitivas y emotivas son sumamente importantes y donde los conceptos de *claridad* y de *confianza* juegan un papel central que será precisado en la sección 4.5.3. Para Frankfurt, como se ha señalado, las personas comienzan a tener una voluntad cuando se preocupan por algo y, en cierta medida, que las preocupaciones sean sistemáticamente incipientes hace que la pregunta normativa por la validez esté siempre antecedida por la interrogación sobre el tipo y dirección de las investiduras volitivas ya establecidas. En este sentido, Frankfurt supone que cualquier averiguación sobre el carácter de las preocupaciones debe evitar lo que puede denominarse “*exigencia panracionalista de objetividad altruista*” (Frankfurt, Sobre el preocuparse, 2007ñ, pág. 151). Es decir “quien se interese en tomar una decisión razonable sobre su manera de vivir no puede empezar por negarse a dar por sentada ninguna determinación de la voluntad. Si insiste en ser completamente imparcial y en evaluar las opciones a su alcance sin guiarse por ninguna predisposición volitiva, su indagación será vana” (Ibíd., pág. 151). Una persona solo podrá considerar en concreto cuáles deben ser sus fines últimos, ideales u objetos de preocupación si en cierto sentido algunos aspectos de su naturaleza volitiva ya están dados. Porque “preocuparse por algo o considerarlo importante para uno mismo significa estar motivado por

---

<sup>113</sup> Sobre la posibilidad de caracterizar al modelo frankfurtiano de amor como un ejemplo de amor agápico, ver sección 5.1.

una inquietud por ello. La inquietud puede ser positiva o negativa: odio o amor, un deseo de poseer o un deseo de evitar, un interés en conservar el objeto o en destruirlo. Cuando una persona se preocupa por algo, su voluntad está necesariamente determinada o fijada en algún aspecto” (Frankfurt, 2007h, pág. 151). Pero para Frankfurt, al contrario de los filósofos afines a una reconstrucción neo-pragmática de la postura kantiana como la que presenta Christine Korsgaard, no existe un punto de vista fijo pero trascendente que sirva como piedra de toque final a todas las preocupaciones estructuradoras de las identidades prácticas particulares. Según el filósofo estadounidense, no tiene sentido adoptar un enfoque impersonal rechazando cualquier punto de vista evaluativo particular con el que intentar resolver el problema de cómo se debe vivir. En la perspectiva de este autor, un sujeto que asumiera esta postura tendría que preguntarse si es más importante mantener su voluntad fijada tal como está o modificarla: “Pero es evidente que no estará en condiciones de responderla. Pues por el hecho mismo de plantearla y preguntar cuál debe ser su voluntad, suspende la autoridad de todo estado volitivo antecedente que pudiera proporcionarle la base para contestarla. También en este caso la posibilidad de ser racional exige renunciar a la autonegación que impone el ideal panracionalista” (Ibíd., 152). Cuando una persona ha identificado algunas cosas como importantes, es capaz sobre esa base de identificar otras. El hecho de que se preocupe por algunas cosas podría llevarle a reconocer que también sería razonable preocuparse por otras cosas relacionadas. Así, las preguntas sobre qué de hecho se preocupa y sobre qué es capaz de preocuparse son estructuradoras de cualquier criterio posterior de discernimiento entre objetos de dedicación amorosa<sup>114</sup>. En términos que luego serán precisados al introducir el punto de vista de Jaeggi sobre la autorrealización, la idea frankfurtiana de la libertad volitiva no tiene que ver con la indeterminación de sus preocupaciones sino con cuán *familiares* y *accesibles* son para el sujeto.

Finalmente, una distinción fundamental se establece como parte agua entre aquellas preocupaciones que es posible considerar ya presentes en la vida volitiva del sujeto: las preocupaciones que de hecho tiene pero que podría dejar de tener y las preocupaciones que, *prima facie*, ningún acto intencional realizado por el sujeto lograría hacer que desaparecieran o que su fuerza y autoridad menguaran. Para Frankfurt es importante reconocer que al igual que con sus demás características, lo que preocupa a una persona depende de una diversidad de factores de influencia causal. Estos diferirán en distintos momentos y, en consecuencia, un individuo puede llegar a preocuparse por ciertas cosas a las cuales antes era indiferente y dejar

---

<sup>114</sup> “Esto significa que la pregunta más básica y esencial [...] no puede ser la pregunta normativa sobre cómo debería vivir. Esta interrogante solo puede ser respondida sobre la base de una respuesta anterior a la pregunta fáctica sobre qué realmente le importa” (Frankfurt, 2004, pág. 26).

de preocuparse por otras. Pero aunque lo que se considera importante o las preocupaciones pueden ser modificables, aquellas que sirven para orientar la actividad del sujeto no deben estar sometidas a su control voluntario inmediato o, mejor dicho, a su *capricho*. Es preciso que la importancia que una persona le atribuye a aquello que le preocupa se deba a un rasgo de su voluntad que no puede preservar ni modificar con su sola *decisión* de hacerlo. Para lograr la estabilidad que requiere la autorrealización una persona no necesita conocer aquello por lo cual se *inclina* a preocuparse o lo que *tiende* a juzgar importante. Necesita saber qué cosas, si las hay, *no puede dejar de evitar* considerar importantes o por qué cosas *no puede dejar de preocuparse* (Ibíd., pág. 153). Frankfurt denomina a estos anclajes de la voluntad como *necesidades volitivas* y a su análisis estará dedicada la próxima sección.

## 2.2 NECESIDADES VOLITIVAS

### 2.2.1 Deseos, urgencias y necesidades

Antes de detallar las características de ese tipo particular de preocupación que Frankfurt denomina *necesidades volitivas* (*volitional necessities*), es importante distinguir esta última noción de otra cuya traducción al castellano es idéntica, aunque el término en inglés sea parcialmente diferente (*volitional needs*). Para evitar confusiones en este documento se denominarán a las primeras *necesidades volitivas* y a las segundas *urgencias volitivas*<sup>115</sup>. Esta clarificación conceptual servirá para dotar de mayor precisión a la idea de una voluntad fuera del alcance de la acción intencional del sujeto pero tan propia como liberadora.

En su texto “Necesidad y deseo”, Frankfurt intenta brindar un aporte al ámbito de la filosofía moral y política al proponer entender qué es lo que hace que, tanto en el discurso cotidiano como en la reflexión técnica, exista algo así como un *principio de precedencia* de la necesidad con respecto al deseo. Este principio sostiene que cuando existe una competencia entre un deseo y una necesidad por el mismo objeto, la necesidad comienza con cierta ventaja moral (Frankfurt, 2006j, pág. 155). Pero, según Frankfurt, nada hay en la interpretación estándar de ambas nociones que sugiera que la importancia moral de una necesidad sea radicalmente mayor que la del deseo correspondiente. Por lo tanto, el filósofo estadounidense, sugiere que se deben distinguir entre aquellos tipos de necesidad que merecen precedencia sobre los deseos que les corresponden y los que no (Ibíd., pág. 156).

---

<sup>115</sup> Esta es una licencia tomada para este documento, dado que en la edición en español del artículo “Necesidad y deseo” sí se traduce “*volitional needs*” como “*necesidades volitivas*”.

Para ello, es preciso comprender que todas las necesidades son condicionales: nada es necesario excepto en virtud de que sea una condición indispensable para el logro de un fin determinado. En muchos casos, una persona necesita algo porque activamente desea un fin determinado para cuyo logro esa cosa es indispensable. Cuando una persona necesita algo porque hay otra cosa que quiere, en ese caso la necesidad depende de la voluntad del agente (Ibíd., pág. 156). Estas *urgencias volitivas* pueden ser de dos tipos:

1. Las que pueden denominarse *urgencias volitivas libres*. Este sería el caso de un sujeto para el cual tener o no tener cierto deseo depende completamente de su decisión. Si es así, entonces también está bajo su control el tener o no una urgencia volitiva de aquello que es indispensable para la satisfacción de ese deseo (Ibíd., pág. 158).
2. Aquellas que reciben el nombre de *urgencias volitivas forzadas*. Tener una urgencia volitiva no es necesariamente un asunto voluntario, ya que la voluntad de la persona no está invariablemente bajo su control voluntario. En este sentido, si un individuo no tiene control sobre lo que quiere, tampoco tiene control sobre la cuestión de si algo se impone o no como una urgencia volitiva (Ibíd., pág. 158).

Para que el principio de precedencia tenga sentido y sea relevante desde el punto de vista moral, una necesidad debe ser radicalmente distinta de un deseo: “Debe ser lo que llamaré *categorica* [...] (1) la necesidad debe ser una que la persona no sólo quiere satisfacer sino que necesita satisfacer, y (2) lo que la persona necesita debe ser algo que no puede evitar necesitar” (Ibíd., pág. 159). Un individuo que no obtiene aquello que desea o que necesita puede sufrir un daño o, alternativamente, puede dejar de obtener un beneficio. Es claro que, en la mayoría de los casos, la frustración de los deseos solo puede considerarse como una instancia del segundo tipo. Si una persona desea convertirse en un virtuoso ejecutante del chelo y para ello necesita conseguir tanto un maestro eximio como un instrumento de calidad pero no logro obtenerlos, la insatisfacción consecuente es el resultado de un beneficio denegado, no de un daño en un sentido estricto. Aunque no siempre es claro cómo distinguir en forma sistemática estos dos estados, las necesidades moralmente relevantes son aquellas cuya su insatisfacción provoca un daño en el sujeto. Pero esto no es suficiente, además el vínculo con el daño debe ser de una naturaleza tal que el hecho de su existencia no esté bajo control voluntario de la persona (Ibíd., pág. 162). De allí que las urgencias volitivas libres contengan muy poca necesidad. No sólo derivan de deseos, lo cual significa que puede no haber daño alguno aunque no se satisfagan, sino que, además, los deseos que los originan son voluntarios. Es decir, la persona no necesita tener las urgencias en cuestión (Ibíd., pág. 163). En



el ejemplo del anhelante chelista, la persona tiene el deseo del que deriva cierta necesidad en virtud de su propia decisión: “Esto no la pone en poder de la necesidad. El poder que la tiene prisionera es el suyo, del que puede liberarse como quiera [...] El carácter indispensable del objeto para lograr el fin conciernen a la persona solo mientras que ella así lo que quiera. No la afecta a menos que, por su propia elección, adopte el deseo pertinente” ((Ibíd., pág. 164).

Por el contrario, una persona cuya urgencia volitiva forzada no es satisfecha, sin importar lo que elija o haga en forma voluntaria, inevitablemente sufrirá algún daño. Porque con respecto a algunas de las cosas que una persona quiere, puede no ser posible que logre dejar de quererlas. Las urgencias volitivas forzadas, entonces, son necesidades generadas por deseos de esta clase, que deben ser satisfechos o frustrados<sup>116</sup>. Frankfurt hace una distinción ulterior entre dos tipos de urgencias volitivas forzadas:

1. En las situaciones de un tipo, una persona tiene una necesidad no volitiva y también una urgencia volitiva forzada con respecto a cierto objeto; y por tanto, necesitaría del objeto aunque no lo deseara. Por ejemplo, podría ser el caso del adicto que no puede dejar de querer consumir una cierta droga. Aquí existe un componente neurofisiológico que posee, finalmente, una carga compulsiva amén de la voluntad del sujeto.
2. En las situaciones del otro tipo, la urgencia de la persona es exclusivamente volitiva; es decir, la persona necesita un objeto determinado solo porque lo desea. En este segundo caso, el deseo no responde a una necesidad no volitiva ni la refleja, sino que la crea: “ahora bien, esta creación de un riesgo de dañar de ninguna manera mejora ni el valor inherente del objeto deseado ni su disponibilidad. Así somete a una persona a cargas y riesgos adicionales sin brindarle ningún beneficio compensatorio. En este aspecto, las necesidades del tipo en cuestión son gratuitas o perversas” ((Ibíd., pág. 166).

Dice Frankfurt que en el primer caso, las necesidades que la naturaleza impone a una persona (aun cuando esto sea producto de su conducta) nos inclinan a sentir una mayor compasión y empatía que las que derivan inmediatamente de la propia voluntad de la persona (incluso cuando ella no tiene control sobre lo que quiere) (Ibíd., pág. 166). Ahora bien, las urgencias exclusivamente volitivas tienen una semejanza alarmante con las preocupaciones y, en particular, con el tipo de configuración de la voluntad que establecen las necesidades volitivas (*volitional necessities*) en la que un sujeto no puede dejar de preocuparse por algo

---

<sup>116</sup> Ver referencia a la introducción de una alternativa entre la satisfacción y la frustración en la sección anterior.

que *solo* es importante porque así lo determina su voluntad. El ejemplo del amor paterno surge inmediatamente. La preocupación por los hijos puede entenderse como una necesidad que ha sido creada, que no mejora el valor inherente de estos seres como objetos de dedicación y que somete al sujeto a cargas y riesgos adicionales. Si esto fuese así, entonces estas necesidades volitivas serían gratuitas o perversas y claramente no podría ocupar el sitio relevante que Frankfurt les otorga en su obra. Dado que no es posible sugerir que Frankfurt está siendo inconsistente, se debe suponer que hay una diferencia radical entre las urgencias forzadas exclusivamente volitivas y las necesidades volitivas. Tal distinción existe en la obra de Frankfurt y es la siguiente: para Frankfurt las necesidades volitivas *integran* la naturaleza esencial de la voluntad del sujeto porque están constituidas por aquellas cosas que el sujeto no puede dejar de considerar importante, mientras que los requisitos forzados exclusivamente volitivos no implican ningún tipo de preocupación o identificación por parte de la persona. Las últimas son gratuitas, las primeras son ineludibles. Las últimas son perversas porque conllevan pesadas cargas sin un beneficio añadido. Las primeras pueden ser liberadoras porque los riesgos de un daño potencial son compensados con creces dado que el sujeto que está atado por una necesidad de este tipo responde de forma genuina a los rasgos definitorios de su identidad. En la siguiente sección se hará una precisa reconstrucción de las características que hacen a este tipo de necesidad volitiva el elemento central de la perspectiva frankfurtiana de la identidad personal y de la autorrealización.

### **2.2.2 Necesidades de la voluntad**

Como se ha consignado en el capítulo anterior, Frankfurt entiende que una persona posee una voluntad libre cuando actúa según la voluntad que quiere tener. Pero aunque de aquí se derive la idea de que no cualquier deseo que pertenezca a la historia psíquica del sujeto integrará necesariamente su voluntad, también es cierto que no hay ninguna restricción nociónal o fáctica sobre el tipo y carácter de los deseos con los que se identifica el sujeto. Una persona no hará suyos todos los deseos que la reflexión ofrezca al análisis, pero cualquier deseo podrá integrarse a su voluntad. El puro acto de la identificación decisiva hace que un elemento psíquico se torne una volición de segundo orden sin otra referencia más que a una cierta coherencia –o mejor, a una cierta ausencia de disonancia- con el conjunto de deseos (o con una parte del conjunto) que el sujeto acepta como propios *en ese momento y estado* particular. En este sentido, la perspectiva de la libertad de la voluntad de Frankfurt es compatible tanto con algunas posturas existencialistas como con la noción de sujeto que

presupone el utilitarismo y que podrían articularse en lo que Kühler y Jelinek definen como la tesis existencial *cum* libertarismo (Kühler & Jelinek, 2013, págs. xviii-xx). En breve, el corazón de esta tesis implica que en la medida en que el sujeto es capaz de elegir radicalmente entre los variados elementos que se dan en su historia psíquica y, en el mismo acto, incorporarlos a su yo auténtico, es capaz entonces de constituirse nuevamente en cada acción. Es decir que puede elegir radical y sucesivamente con cuál de sus rasgos y acciones previas desea continuar identificándose, así como decidir cuál postura quiere adoptar con respecto a estas trazas, si incorporarlas o rechazarlas de su renovado y auténtico yo (Ibíd., pág xix).

Pero en el segundo momento del desarrollo del pensamiento frankfurtiano que se está reseñando, esta concepción es absolutamente insuficiente para explicar cómo un agente puede guiarse a sí mismo entre el conjunto de deseos y acciones. En el capítulo anterior y en el comienzo de este se ha estipulado que Frankfurt es consciente de que el marco referencial original con el que abordó el problema de la libertad de la voluntad no es suficiente para esta tarea (y en definitiva, la posibilidad de dotar de sentido a la libertad volitiva en sí se ve en algún punto amenazada por este reconocimiento). Esto es así porque la noción de autodirección necesita algún criterio que permanezca a través del tiempo y, más aún, que no sobreviva exclusivamente por circunstancias externas a la identidad volitiva de la persona. En el artículo “La racionalidad y lo impensable”, Frankfurt enfrenta la postura antes señalada haciendo uso de un concepto presentado por John Rawls:

“[El utilitarismo] define a las personas como lo que podemos denominar *personas desnudas* [bare]. Dichas personas están dispuestas a considerar cualquier convicción y objetivos nuevos, e incluso a abandonar aficiones y lealtades, cuando hacerlo les promete una vida con mayor satisfacción o bienestar generales [...] La noción de persona desnuda [...] representa la disolución del concepto de la persona como alguien cuya vida expresa el carácter y la devoción a fines últimos específicos y a valores adoptados (o afirmados) que definen los puntos de vista distintivos asociados a conceptos diferentes (e inconmensurables) del bien.” (Rawls, 1982, págs. 180-181)<sup>117</sup>.

Frankfurt señala que una persona como la descrita por Rawls está tan ayuna de tendencias y de limitaciones identificables que le resultará imposible deliberar o tomar decisiones a conciencia. Y agrega que los promotores de esta concepción *vacía* del sujeto han hecho caso omiso de la tensión entre la expansión general de las oportunidades y la

---

<sup>117</sup> Cita tomada de la traducción al español del artículo de Frankfurt mencionado anteriormente (Frankfurt, 2006n, pág. 256).

consolidación de la identidad personal. La indiferencia ante esta oposición de objetivos es relevante porque desconoce que una gran proliferación de opciones puede perturbar la claridad y la confianza [*confidece*]<sup>118</sup> de una persona con respecto a quién es: “¿Qué preferencias y prioridades la guiarán a elegir, cuando sus propias preferencias y prioridades se encuentran entre las cosas mismas que debe elegir? Parecería que le queda tan poca sustancia volitiva que no puede considerarse que ninguna elección que haga surja de su naturaleza genuina” (Frankfurt, 2006n, pág. 254). Sin algo así como una configuración al menos procedimental de la identidad volitiva o personal no hay forma de entender qué quiere decir que una decisión o elección es propia del sujeto y que, por lo tanto, es un acto de *su* voluntad. Por lo tanto, si la existencia de una voluntad limitada en algún aspecto no solo no es un estorbo sino que es un elemento necesario para la autodirección o el autogobierno de las personas la pregunta que sigue es: ¿qué límites requiere una voluntad que pueda considerarse autónoma? O ¿cuáles son las necesidades volitivas cuya limitación o atenuación amenaza tanto la identidad como, finalmente, la genuina libertad de las personas?

Con el objetivo de dar respuesta a estas interrogantes, Frankfurt presenta y analiza la conocida sentencia de Lutero ante la Dieta de Worms: “Hay ocasiones en que una persona se da cuenta de que lo que la preocupa le importa no sólo tanto sino de tal manera, que le es imposible abstenerse de un determinado curso de acción. Es de suponer, por ejemplo, que Lutero hizo su famosa declaración «Heme aquí; no puedo hacer otra cosa», en una ocasión semejante” (Frankfurt, 2006h, pág. 127). Aunque podría interpretarse la sentencia del reformador como expresando que no tiene suficientes o sustanciales razones para evitar la presencia ante la Dieta o, incluso, que ha sido conducido allí por fuerzas que son completamente externas a su voluntad (tanto en la forma de agentes externos como fuerzas compulsivas internas)<sup>119</sup>, Frankfurt sugiere que el sentido cabal de la frase solo puede comprenderse si se introduce el concepto de *necesidad volitiva*. Una persona sometida a la necesidad volitiva encuentra que *debe* actuar como lo hace pero, a diferencia de las posturas kantianas que se analizarán en el próximo capítulo, ese deber no surge del respeto al principio estructurador de la razón práctica universal sino de un reconocimiento de los elementos inalienables de la identidad volitiva particular del agente (Ibíd., pág. 128). El encuentro con una necesidad volitiva se expresa, cabalmente, mediante la idea de que en tal circunstancia la persona *no puede dejar de* preocuparse por determinado sujeto, objeto o estado de cosas (o,

---

<sup>118</sup> Ver referencia a la claridad y confianza como recursos volitivos en 4.5.3 y 6.2.2.2.2.

<sup>119</sup> Un análisis sobre las diversas formas de interpretar esta sentencia se hará en 3.2.1.

como veremos en la siguiente sección, le es *impensable* preocuparse por tales cosas). Frankfurt estipula que las necesidades volitivas poseen las siguientes características:

1. La persona se identifica con los objetos de preocupación de forma activa. La idea de actividad debe ser entendida no como una postura añadida o complementaria a la acción de la preocuparse por algo, sino como el estadio volitivo en el que se encuentra el sujeto y que es radicalmente opuesto a la alienación o la indiferencia. Esto marca la distinción central entre una necesidad volitiva y una adicción, o una compulsión o una urgencia volitiva forzada. Cuando un sujeto actúa movido por una necesidad volitiva “se exige evitar ser guiado en lo que hace por fuerzas que no son las que él profundamente desea que lo guíen” (Ibíd., pág. 128).
2. En este sentido, entonces, la necesidad volitiva es autoimpuesta, es decir, no puede ser el resultado de una fuerza compulsiva externa al sujeto. Pero al mismo tiempo, para evitar las dificultades señaladas con respecto a la tesis existencial *cum* libertarista, aunque se autoimponga debe haber algún aspecto en el que se impone o mantiene en forma involuntaria. ¿Cómo entender este punto sin caer en una contradicción en los términos o acabar en el abismo paradójico? Como se ha señalado en el apartado que reconstruye la noción de preocupación, esto es posible porque en la perspectiva de Frankfurt *voluntad* e *intencionalidad* o *acto voluntario* no son términos intercambiables. Quizá una analogía imperfecta ayude a comprender esta distinción. El insomnio es un estado de conciencia que, en el momento en el que lo padecemos, no podemos dejar de asumir que es un estado actual nuestro (no *imaginamos* que lo poseemos, ni *recordamos* haberlo sufrido). No importa que el insomnio sea un estado que evaluamos como desagradable (aunque en algunas circunstancias pueda ser útil), porque sea cual sea el juicio sigue siendo parte de nuestra realidad. Y, al mismo tiempo, ni su establecimiento ni su permanencia dependen ni se ven alterado por ningún acto consciente que realicemos. Su comienzo y, de forma más urgente, su finalización no están al alcance de ningún mecanismo intencional directo<sup>120</sup>. Así también, una necesidad volitiva puede ser autoimpuesta porque la propia voluntad de la persona la impone, pero es impuesta *sin importar* cuál sea su decisión o elección, dado que su voluntad no es lo que es por su propio acto intencional. Frankfurt sugiere que una persona es activa, entonces, cuando hace lo que hace por su propia voluntad, a pesar de que su voluntad no esté dentro del alcance de

---

<sup>120</sup> Obviamente hay estrategias indirectas que pueden alterar ese estado de conciencia de modo que, como se analizará en breve, el insomnio se diferencia sustancialmente de la necesidad volitiva en que la persona habitualmente no está dispuesta a oponerse a la segunda mientras que aplica generalmente todas sus herramientas para vencer al primero.

su control voluntario directo (Ibíd., pág. 130). El hecho de que las necesidades volitivas escapen al dominio directo del sujeto implica que, en un cierto sentido que será especificado cuando se presente la crítica de Frankfurt al realismo normativo, estos anclajes volitivos pueden ser considerados como *objetivos*. No lo son porque estén sustentados en una realidad externa e independiente, lo son porque poseen una resistencia a la acción intencional de los agentes que no puede ser alterada o eludida. La distancia entre la voluntad y la intencionalidad es funcionalmente semejante a la que existe entre las ideas de *accesibilidad* y de *alterabilidad* -distinción que serán precisadas en el último capítulo del documento- y remite a la radical diferencia presentada por Frankfurt en su crítica a las posibilidades alternativas entre tener la libertad de hacer lo que uno quiere y tener la libertad de *dejar de hacer* lo que uno quiere. De cualquier forma, un elemento adicional es necesario introducir para acabar de bosquejar la fuerza de las necesidades volitivas en la orientación de la vida de las personas.

3. Para Frankfurt, el paso adicional requerido implica asumir que la persona no solo no puede hacer otra cosa que preocuparse por el objeto, individuo o estado de cosas en cuestión sino que no está dispuesta a oponerse a tal dedicación volitiva. Este aversión a la oposición “no solo es irresistible; la persona, en cierto modo, también adhiere a ella. Por otra parte, esa adhesión es algo por lo cual se preocupa” (Frankfurt, 2007j, pág. 180)<sup>121</sup>. Aun cuando aquí vuelve a aparecer el riesgo potencial de la regresión al infinito<sup>122</sup>, es importante notar que la arquitectura argumental frankfurtiana esta grieta se salva con el concepto de *incondicionalidad* (*wholehearted*) que será detallado en la sección 4.5.2. Por ahora, quizá es suficiente con sugerir que una necesidad volitiva *expresa* en el mismo acto de su encuentro ambas preocupaciones: por el objeto directo al que sujeto está invertido y por la aversión a ver disminuida la intensidad de la dedicación volitiva (ambas preocupaciones son los elementos necesarios para mantener la unidad volitiva de forma diacrónica). Es decir, el sujeto no puede dejar de respaldar su aversión porque no puede dejar de importarle que esta incapacidad sea parte de su identidad volitiva. Aunque Frankfurt no es del todo preciso en este punto, la idea de respaldo parece contener una sustancia valorativa mayor que la que posee la noción de *identificación*, al menos porque no parece ser completamente neutra desde un punto de vista axiológico. De cualquier forma,

---

<sup>121</sup> “La persona no sólo le preocupa el curso de acción, sino que le preocupa que le preocupe” (Frankfurt, 2006h, pág. 129).

<sup>122</sup> Ver críticas en el siguiente capítulo de este documento.

siguiendo la reflexión planteada en la sección anterior sobre la relación entre medios y fines, el respaldo a la aversión a dejar de preocuparse por algo no está justificado en las características inherentes del objeto o estado de cosas con el que está investido el sujeto sino en su calidad para volver significativa la vida de la persona, es decir, en la importancia para su autorrealización. No cabe dudas que, como se señaló en el segundo punto, las necesidades de la voluntad están sujetas al cambio dado que derivan de circunstancias contingentes que, por lo tanto, pueden modificarse: “el individuo puede incluso estimar posible modificar en forma deliberada las necesidades que atan a su voluntad. No hace falta decir, sin embargo, que no puede alterarlas por un simple acto de la voluntad [...] una necesidad genuina de ésta, difícilmente sea susceptible de alteraciones de esa manera” (Ibíd., pág. 181). Porque, como plantea Frankfurt, al contrario de lo que sucede con el insomnio, la iniciativa misma para superar cierta aversión a la oposición podría ser algo que la persona no se resuelve a tomar (Ibíd., pág. 181). La irresolución, en términos de un complejo estado volitivo, cognitivo y emotivo, solo puede entenderse como el resultado de la claridad y confianza del sujeto en su propia capacidad para tasar las preocupaciones que le atañen<sup>123</sup>. Este respaldo a la aversión, la irresolución o a la incapacidad de violentar la fuerza estructurante de cierta preocupación explica una inalienable peculiaridad de este tipo de necesidad que será presentado en el siguiente punto.

4. Frankfurt señala en reiteradas ocasiones que la persona experimenta el sometimiento a una necesidad volitiva menos como una derrota que como una liberación. A menos que una persona se preocupe por ciertas cosas más allá de que elija o no hacerlo, no será susceptible de la emancipación que puede proporcionar la necesidad. Cuypers entiende que se puede resolver esta potencial paradoja si se acepta que una necesidad volitiva provee de orientación en la medida en que “libera a la persona *de* su natural caos interior y le hace libre *para* perseguir aquello por lo que más profundamente se preocupa” (Cuypers, 2000, pág. 246). Para Frankfurt, este tipo de superación mediante la abnegación es un tema caro a la teología y a la filosofía de la religión, pero que ha sido escasamente considerado en la filosofía moral, en la teoría de la acción o inclusive en la antropología filosófica (al menos en el campo de la filosofía analítica). Pero algo así como la necesidad volitiva es la clave que para explicar qué es lo que distingue a dos de las capacidades más valoradas en el ser humano: el amor y la racionalidad. Según Frankfurt, ambas son consideradas como valiosas dado que ponen a

---

<sup>123</sup> Y en este sentido puede verse como el reverso de la *incondicionalidad*.

disposición experiencias de plenitud y libertad especialmente significativas, *aunque* ambas requieren que una persona se someta a algo que está más allá de su control voluntario.

Sobre el amor y la racionalidad discurrirá el siguiente capítulo. Pero antes de abordar las críticas a las nociones de *preocupación* y *necesidad volitiva* y su papel en la arquitectura argumental frankfurtiana, se explicitará la versión más precisa del encuentro con los límites de la voluntad mediante la reconstrucción del concepto de *impensable*.

### 2.2.3 Lo impensable

El economista indio Amartya Sen narra en su libro “Identidad y violencia” una anécdota que transcurre en la década de 1920, cuando el apoyo a la política fascista se expandía con rapidez por toda Italia. La historia se centra en un reclutador del Partido Fascista que intenta convencer a un campesino socialista para que se una al movimiento:

“«¿Cómo puedo unirme a su partido?», dijo el potencial recluta. «Mi padre era socialista. Mi abuelo era socialista. En realidad, no puedo unirme al Partido Fascista». «¿Qué clase de argumento es éste? », dijo el reclutador fascista con razón. «¿Qué hubiera hecho -le preguntó al campesino socialista- si su padre hubiese sido asesino y su abuelo también hubiese sido asesino? ¿Qué hubiera hecho en ese caso? ». «Ah, entonces -dijo el potencial recluta-, por supuesto, me hubiera unido al Partido Fascista»” (Sen, 2007, págs. 29-30).

Más allá de la nota de humor, la respuesta del campesino, al igual que la postura de Lutero ante Dieta de Worms, está sustentada en el reconocimiento de una limitación volitiva y, además, en el respaldo a mantener esa imposibilidad. Para Frankfurt la nota más clara del encuentro con esta clase de necesidades volitivas no reside tanto en que la persona se sienta empujada hacia cierto curso de acción sino en el hecho de darse cuenta de que, de alguna manera, todas las alternativas evidentes para ese curso de acción son *impensables*. En la arquitectura argumental de Frankfurt, el concepto de *impensable* funcionará como cabeza de playa para desembarcar en lo que el filósofo estadounidense denomina un antiguo y respetable tema filosófico, es decir, la relación entre la racionalidad y el amor. Y lo hará de la siguiente forma: para Frankfurt, que un sujeto descubra que ciertos cursos de acción son impensables porque tomarlos implicaría traicionar la relación que tiene con alguno de sus



objetos de preocupación o dedicación amorosa es una marca de su racionalidad, pero no de una racionalidad formal o lógica, sino de una racionalidad volitiva (Frankfurt, 2006n).

En primer lugar, es importante distinguir tres conceptos que *prima facie* puede parecer sinónimos: lo impensable, lo imposible y lo inimaginable. Sin dudas, es factible suponer que tanto Lutero como el campesino italiano disponen de todas las características que podrían hacerles viable rechazar la aversión. Se le presenta la oportunidad, tiene el conocimiento necesario y también la capacidad o el poder para hacerlo, pero aún así no puede resolverse a “hacer otra cosa”. Aunque es posible, le es impensable. Por otro lado, un cierto conjunto de alternativas a sus posturas firme son concebibles como potenciales cursos de acción dado que no implican contradicciones de ningún tipo. Es cierto que a veces la fuerza que posee aquello que parece impensable se nutre de una cierta falta de imaginación: “Una persona que afirma que considera impensable una acción quiere decir que no existen circunstancias en las cuales ella estaría dispuesta a llevarla a cabo. Esto puede reflejar cierta escasez de imaginación de su parte. Quizá realmente haya circunstancias posibles que no ha considerado o evaluado, en las que realizaría la acción con muy buena voluntad” (Frankfurt, 2006n, pág. 262). Pero en el caso de Lutero no es arriesgado suponer ha concebido otros caminos posibles, es decir los ha imaginado y ha puesto en consideración sus ventajas y desventajas. Inclusive es posible sugerir que, quizá en algún momento, Lutero pudo haber parecido tomar la decisión de optar por alguna alternativa diferente a sostener su punto de vista. Pero llegado el momento, no pudo resolverse a hacerlo. Las opciones al “aquí estoy” le resultaron fuera de toda consideración. A su vez, en el ejemplo del campesino, las alternativas viables están explícitas en el diálogo que establece con el reclutador y, en algún sentido, no es descabellado pensar que unirse al Partido Fascista hubiese sido una decisión valiosa dadas todas las circunstancias. Pero en ambas situaciones el protagonista parece anticipar de forma realista que sería incapaz de tomar cierto curso de acción “incluso si reconociera que es el mejor. Para él, puede ser evidente que hay cuestiones respecto de las cuales es incapaz de actuar de modo racional” (Ibíd., pág. 262), es decir no puede tener la *voluntad* de llevar a cabo la acción<sup>124</sup>. En otras palabras, una persona que no logra realizar una acción porque le resulta impensable no es capaz de hacer efectiva cierta decisión y, más aún, es incapaz de considerar tomar tal decisión. La dificultad estriba en que no puede organizarse de la manera necesaria desde el punto de

---

<sup>124</sup> “A veces una persona puede ser incapaz de llevar a cabo cierta acción aunque, en lo que atañe a estas consideraciones, esté en una situación completamente adecuada para hacerlo. Asimismo, puede ser que la persona piense que debería llevar a cabo la acción y que tenga deseos de hacerlo. Si, no obstante, es incapaz de actuar porque encuentra que la acción es impensable, lo que le impide actuar es una cuestión volitiva. No puede llevar a cabo la acción” (Frankfurt, 2006n, pág. 258)

vista volitivo. Cuando intenta hacerlo, tropieza con los límites de su voluntad (Ibíd., pág. 259)<sup>125</sup>.

Por lo tanto, lo impensable no implica ni una limitación fáctica ni una falta de imaginación. Tampoco una debilidad o patología de la voluntad como la que exhiben los comportamientos asociados a la adicción, a la depresión u otra forma de carácter compulsivo. Como se ha señalado, un sujeto no se siente alienado con respecto a sus necesidades volitivas<sup>126</sup>. Al contrario, para Frankfurt la abnegación a la que conducen es una marca de la sanidad de la voluntad. Con el objetivo de articular con mayor rigor estas ideas, el filósofo norteamericano presenta el caso de una madre que llega a la conclusión, luego de una concienzuda deliberación, de que dar a su hijo en adopción es lo mejor para ella y para el niño. Cuando llega el momento de abandonar a su hijo, sin embargo, encuentra que no puede hacerlo. No porque haya reconsiderado la cuestión y cambiado su pensamiento sino porque simplemente no puede decidirse a entregarlo. Frankfurt dice que, “en rigor, su conducta se ve restringida con tanta eficacia porque, de manera consciente o no, ella respalda la aversión y se preocupa por mantenerla” (Frankfurt, 2007j, pág. 180)<sup>127</sup>. Precizando ciertos rasgos ya estipulados en la sección anterior, es posible determinar tres instancias en esta afirmación: a) la aversión a tomar cierto curso de acción; b) el respaldo a esa aversión y c) la preocupación por mantener su adhesión al rechazo. Cada una de estas instancias implica un nivel de mayor de vinculación entre la imposibilidad de tomar en consideración ciertos cursos de acción y la identidad del sujeto. Para Frankfurt los niveles (b) y (c) deben leerse como fuertemente articulados y radicalmente alejados de la posibilidad de incidir sobre ellos de forma intencional. En el caso de la mujer: “ella no podría alterar su voluntad decidiendo que lo que le resultaba impensable ya no lo es más. Ello podría ser posible si la tarea consistiera sólo en superar una inhibición poderosa” (Ibíd., pág. 182). Por ejemplo, es posible suponer que una acción (comer carne humana sugiere Frankfurt) le repugne tanto a una persona que no pueda hacerla. Sin embargo, si por algún tipo de evento fortuito se encuentra en la necesidad y urgencia de recurrir a esa fuente de alimento, es posible que la persona realice un conjunto de pequeñas y sucesivas modificaciones en sus creencias o estados volitivos que finalmente y con esfuerzo le

---

<sup>125</sup> “Ellas limitan lo que es de hecho posible preocuparnos para nosotros, lo que podemos aceptar como una razón para actuar [...] Las violaciones de nuestra racionalidad volitiva no son inconcebibles [imposibles de comprender]. Son *impensables* [fuera de toda consideración]” (Frankfurt, 2006ii, pág. 45).

<sup>126</sup> Ver el análisis sobre este tema que realiza Oshana en el próximo capítulo. También referencias en el último capítulo de la tesis.

<sup>127</sup> “[El respaldo a la aversión o incapacidad] explica la peculiaridad bastante notable de que, cuando una persona descubre que para ella es impensable llevar a cabo cierta acción o abstenerse de realizarla, no siente de ordinario que la coacción la mueve o la bloquea contra su voluntad. Aunque no lo sepa, lo cierto es que la coacción misma es una imposición de esa voluntad. Por esa razón la persona experimenta su sometimiento a ella menos como una derrota que como una liberación” (Frankfurt, 2007j, pág. 181).

permitan vencer su repugnancia inicial. Pero una voluntad limitada por la necesidad genuina difícilmente podría ser alterada mediante ese tipo de esfuerzo<sup>128</sup>. Porque en tales circunstancias la persona está sujeta a una necesidad que, en ese sentido, define un límite formalmente irrebable (Ibíd., pág. 182)<sup>129</sup>.

Aún cuando el ejemplo de la madre que rechaza entregar a su hijo en adopción posea todas características de los casos de restricción de la voluntad debido al reconocimiento de algún principio asociado a la moralidad, Frankfurt se encarga de reiterar en varios pasajes de su obra que la categoría de lo impensable no es, en esencia, una categoría moral. Con seguridad, la incapacidad de actuar a veces puede derivar de consideraciones que son claramente morales pero, “en otros casos, las consideraciones en virtud de las cuales algo es impensable pueden ser por completo autoreferenciales [self-regarding] y no tener ningún significado moral. Es posible que alguien no logre realizar una acción porque se sentiría seriamente lastimado por ella, porque ésta dañaría su orgullo de modo intolerable o porque resulta demasiado desagradable” (Frankfurt, 2006n, pág. 260). Aun no siendo técnicamente límites morales, sí integran en un sentido estricto un marco ético que atañe a las interrogantes sobre cómo se debe vivir y no a simples cuestiones epidérmicas. Las categorías de “orgullo”, “intolerable” o “desagradable” tienen una notoria carga normativa en la descripción de Frankfurt y están atadas a un rechazo que obtiene su fuerza y, en particular, su autoridad, de la íntima vinculación que lo impensable posee con legítima autorrealización de los sujetos:

“Cuando alguien encuentra que una acción es impensable para él, lo que descubre no es que sea incapaz de mantener el control de sí mismo [...] las fuerzas que se sublevar y toman el control no se oponen al agente. Son, en el sentido más auténtico, sus propias fuerzas, que no sólo se encuentran en su interior simple y literalmente, sino que también están *integradas en su naturaleza*. Aunque le impide llevar a cabo una acción que había creído que quería realizar, lo hacen sólo debido al hecho de que *él, en realidad, no quiere llevarla a cabo*. Su incapacidad para cumplir con la acción revela que él no tiene la voluntad de desealarla” (Ibíd., pág 262) (cursivas mías).

Lutero, porque es Lutero, es decir, porque es la persona que es, no puede dejar de hacer que su voluntad sea mantenerse firme frente a la Dieta de Worms. La madre del ejemplo anterior, porque es *esa madre particular*, descubre en el momento de entregar a su hijo que,

---

<sup>128</sup> “Sin embargo, alguien a quien la acción le resulte impensable tiene, seguramente, la posibilidad de intentar –por otros medios menos directos que el solo ejercicio de la fuerza de voluntad- alterar su propia voluntad de manera tal que la acción se torne pensable por él” (Frankfurt, 2006n, pág. 267).

<sup>129</sup> Dice Frankfurt: “actuar con la intención de tornar pensable lo impensable es, en sí mismo, algo que la persona no logra hacer. No logra aprobar la idea misma de cambiar de ese modo” (Frankfurt, 2006n, pág. 267).

en realidad, ella no quiere llevar a cabo esa acción. Comprende que no tiene la voluntad para hacerla. El campesino italiano, porque es hijo y nieto de socialistas y no puede dejar de reconocer que esa *herencia* es parte de su identidad, siente una aversión profunda ante la posibilidad siquiera de considerar unirse al partido fascista. En los tres casos “el conjunto de las acciones que a una persona le resultan impensables especifica los límites de lo que ésta puede tener la voluntad de hacer. Definen su esencia como criatura volitiva” (Frankfurt, 2006n, pág. 267). En definitiva, lo impensable constituye la marca de aquellas acciones mediante las cuales la persona *sería incapaz* de realizarse, es decir, como un criterio negativo de orientación práctica.

Pero, ¿podría haber alguien para quién cualquier curso de acción fuese pensable? Es decir, ¿alguien que pudiese resolverse a hacer cualquier cosa que su imaginación o el contexto le pusiese a disposición? ¿Alguien para quien su voluntad nunca estuviese exclusivamente determinada por sí mismo, sino que siempre fuese una función de sus circunstancias?<sup>130</sup> Es necesario remarcar la doble dimensión de esta posibilidad: no solo que fuese capaz *prima facie* de imaginar y decidirse, sino capaz de actuar llegado el caso. En la argumentación de Frankfurt, un individuo con estas características sería una versión más acabada de lo que se ha definido como *wanton*. En esta ocasión la falla estructural reside en la imposibilidad de propiciar la reflexividad que determina el carácter de las acciones mediante las cuales el sujeto *se expresa* en el mundo, es decir, los límites de la voluntad. Para Frankfurt en cualquier caso, tanto si su marca es la ausencia de voliciones de segundo orden, como la incapacidad de considerar algo importante o la falta de restricción ante lo pensable, un *wanton* es un individuo que demuestra una radical irracionalidad. Aún con notorias diferencias que serán ampliadas en el próximo capítulo, Frankfurt al igual que Kant vincula esencialmente la racionalidad práctica con la voluntad. Utilizando una forma de expresión que bien podría ser asignada a Kant o algunos kantianos, Frankfurt dice que la voluntad de una persona a la que nada le resulta impensable no puede considerarse libre, sino “anárquica, movida por simples impulsos e inclinaciones. [Una persona para la que nada le sea impensable] no tiene *leyes volitivas que se haya comprometido a respetar* y a las cuales se someta *de manera incondicional*. Para ella no

---

<sup>130</sup> Alguien que, siguiendo a Elster que manifestase comportamientos, en primer lugar, presos de la *conformidad*, es decir, por deseos causados por el impulso a ser como las demás personas. Como sugiere Elster, “la conformidad puede producir deseos éticamente aceptables aunque carentes de autonomía. El conformista dócil que actúa moralmente porque en todo momento está apoyado por un medio que le inculca los deseos correctos, difícilmente puede afirmar que es autónomo” (Elster, 1988, pág. 40). O, en segundo lugar, que exhiba actitudes y acciones dominados por el *conformismo*, es decir, por *el deseo de ser como otras personas*. Así como la conformidad implica que la conducta de las demás personas se incorpora a la causación de los deseos del sujeto; el conformismo implica que esas personas se incorporan a la descripción del objeto de su deseo. En este caso, al sujeto le preocupa ser como los demás, siente la necesidad volitiva de ajustar su conducta a las pautas de comportamiento del entorno y reconoce que le resulta impensable actuar de otra manera (Ibíd., pág. 40). Un intento de precisar esta comparación se encuentra en (Reyes, 2012).

hay límites inviolables. Por eso, es amorfa, carece de una identidad o una forma fijas” (Frankfurt, 2007j, pág. 185) (cursivas mías). Es decir, para un individuo de este tipo nada le es necesario, no hay nada que pueda señalarse como su identidad. Acaso tenga, claro, una serie de disposiciones o rasgos psicológicos persistentes, y tal vez exhiba varios patrones coherentes de inclinación y decisión. Pero cualquiera de sus características volitivas estables, si las tiene, será el producto de influencias causales y no la consecuencia de reconocerse como cierto tipo de persona o consagrarse a cierto tipo de vida. No es la voluntad la que fija esas características, sino las contingencias externas a ella (Ibíd., 185).

#### **2.2.4 Racionalidad volitiva**

En su búsqueda de precisar tal vinculación entre la genuina voluntad y una cierta noción de racionalidad, Frankfurt analiza el ejemplo que introduce Hume en el Tratado:

“No es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a un arañazo en mi dedo. No es contrario a la razón que yo prefiera arruinarme totalmente con el fin de evitarle la menor preocupación a un indio o a una persona totalmente desconocida” (Hume, 1988, pág. 416)

Hume sugiere que un deseo o una preferencia son contrarios a la razón solo si se basan en un juicio falso ya sea acerca de lo que existe, ya acerca de alguna relación causal y, por lo tanto, una sentencia como la anterior no puede ser calificada de irracional. Pero Frankfurt entiende que esta es una perspectiva limitada de la racionalidad: “consideremos qué deberíamos decir acerca de alguien a quien en realidad le importa más la herida en su dedo que la destrucción del mundo entero. Diríamos que *debe estar loco*. Dicho de otra manera, le atribuiríamos un defecto de la razón” (Frankfurt, 2006n, pág. 263). Las decisiones de tal sujeto deben ser consideradas como lunáticas (Ibíd., pág. 263) o, más radicalmente, inhumanas (Frankfurt, 2006ii, pág. 29). La importancia relativa que le da a la salud de su dedo con respecto al mundo es, a todas luces, *incomensurable* con la preocupación sobre este punto que habitualmente posee el resto de la humanidad. La persona es anormal no sólo por lo que cree, sino principalmente por lo que está dispuesto a hacer (Frankfurt, 2006n, pág. 265). Su defecto es en primer lugar volitivo, y no epistémico o cognoscitivo. Presenta una patología que afecta lo que Frankfurt denomina *racionalidad volitiva*. La razón por la que es posible adscribir al sujeto en cuestión una irracional de este tipo reside en que el curso de acción tendiente a aniquilar el mundo no le parece impensable (Ibíd., pág. 265). Desde luego, lo que justifica la

atribución de irracionalidad no puede ser meramente que la persona sea capaz de una conducta que a un conjunto más o menos amplio de personas considere impensable. No hace falta decir que alguien que es capaz de hacer lo que ese conjunto considera impensable puede carecer de defectos volitivos. Quizá tanto la capacidad como la incapacidad dependan de creencias o compromisos idiosincráticos, morales, religiosos o políticos con respecto a los cuales es natural que las personas diverjan (Ibíd., pág 265). Frankfurt ilustra este punto con una referencia a uno de los integrantes de un antiguo conjunto circense conocido como “Los hermanos Fratellini”: “«Mi padre, bendito sea, me rompió las piernas para que caminara de un modo cómico, tal como debería hacerlo un payaso», dijo el anciano. [...] «Ahora hay personas que no verían con buenos ojos ese tipo de cosas»” (Ibíd., pág 266). Lo que para algunas personas es impensable, para otras puede no solo ser perfectamente razonable, sino también exquisitamente correcto. Con seguridad, muchas veces los sujetos consideran que aquello que desde su punto de vista es impensable define un criterio de normalidad y, quizá también, un criterio de moralidad. Frankfurt presenta dos tipos de inmoralidad (y por lo tanto dos formas espejadas de moralidad):

1. Por un lado, una inmoralidad “normal” que deriva de forma habitual de la naturaleza humana;
2. Por otro, la inmoralidad que emerge del caso presentado por Hume. Esta inmoralidad no ingresa en el campo de lo que se entiende habitualmente por “normal”, sino que resulta “antinatural” o “monstruosa” (Ibíd., pág 264).

Particularmente en este último caso, la cualidad de impensable no parece “ser meramente personal, sino que, por alguna razón, tiene una trascendencia más general. Sin embargo, incluso en aquellos casos es probable que reconozcamos que el alcance del criterio es limitado” (Ibíd., pág 265). De cualquier forma, al comparar con mayor detalle las fuentes de la normatividad frankfurtianas y kantianas, se intentará demostrar que, hasta cierto punto, las necesidades volitivas y lo impensable trascienden de hecho lo idiosincrático dado que están sustentados en un conjunto de preocupaciones primitivas y proteicas que son comunes a los seres humanos<sup>131</sup>.

Pero por el momento, aún siendo un criterio limitado, aquello que la persona descubre como impensable establece una fuente de normatividad más profunda que la que proviene de los juicios sobre hechos o relaciones estipulados mediante el uso de una racionalidad teórica o instrumental. Para el filósofo estadounidense, no es contrario a la razón descubrir que, en

---

<sup>131</sup> Ver (Frankfurt, 2006ii).

determinadas circunstancias, el agente no logra resolverse a tomar un curso de acción que su juicio había aprobado o considerado correcto. En general, esta revelación toma –según Frankfurt- la forma de una oleada de emoción autorreferencial que pone en primera plano la identidad más profunda del sujeto revelándose contra las determinaciones de la razón instrumental. Es decir, una fuerte carga de sentimientos que tiene como causa la incoherencia que surge entre el juicio y los componentes más esenciales de la persona, es decir, de su voluntad. Dice Frankfurt: “Es un error fundamental considerar que cualquier oleada de emoción contra el juicio es un levantamiento de lo irracional [...] En realidad, podría ser que el desajuste entre su voluntad y su juicio sea precisamente lo que salva [a la persona] de la irracionalidad” (Frankfurt, 2006n, pág. 268)<sup>132</sup>. Supongamos, sugiere Frankfurt, que alguien decidió permitir que se destruyera el mundo por el bien de su dedo, pero no pudo seguir adelante con su intención porque una irresistible ola de emoción le impidió, a su pesar, que lo hiciera. En otras palabras, porque sus sentimientos se sublevaron contra su juicio y le impidieron hacer lo que había decidido hacer deliberadamente. La emergencia de su incapacidad de realizar tal acción reivindicaría, cierta medida, su cordura<sup>133</sup>. Quizá, adoptando una terminología que Frankfurt no utiliza en estos pasajes, tal imposibilidad sería un síntoma de una voluntad finalmente no alienada: “demostraría que la irracionalidad manifiesta en su horrendo juicio no era, después de todo, muy profunda” (Frankfurt, 2006n, pág. 269). Es interesante notar que, así como está expresado, una cierta ambivalencia o incongruencia entre dos aspectos de la personalidad del sujeto parece ser la marca de una racionalidad profunda. Un desajuste entre lo volitivo y lo cognitivo puede ser una señal que identifique –en ciertos casos- a un sujeto que no está alienado en sus acciones:

“La cualidad de impensable es un modo de necesidad al que, a veces, la voluntad se une y que limita las elecciones. Esa limitación puede ser una afirmación y una revelación de una cordura esencial. Hay ciertas cosas que ningún individuo completamente racional consideraría hacer nunca. Pero si alguien de alguna manera considera hacerlas y llegara hasta el punto de decidirse a hacerlas, una persona básicamente cuerda no podría lograr hacerlas realmente. La cordura consiste en parte en ser susceptible, justamente, a esas incapacidades” (Ibíd., pág 269).

---

<sup>132</sup> Frankfurt refiere a un pasaje de la conversación entre Lord Fawn y Andy Gowran, personajes de la obra *The Estace Diamonds* escrita por Anthony Trollope. Los sentimientos que para [Lord Fawn] tornan “absolutamente impracticable” continuar su entrevista con Gowran no se oponen a su voluntad, “*se sublevaron contra su intento de configurar su voluntad de cierto modo*” (Frankfurt, 2006n, pág. 261).

<sup>133</sup> “Si la voluntad de una persona fuera un instrumento por completo carente de características, sin otra capacidad que la de transmutar su juicio sobre qué hacer en una expresión efectiva de su poderes activos [una mera causalidad], se asemejaría mucho a la *persona desnuda* [...] De hecho, sin embargo, precisamente en el contenido particular o en el carácter específico de su voluntad –que saludablemente puede conducirlo a actuar en contra de su juicio- puede residir, en parte la racionalidad de una persona” (Ibíd., pág 270).

A veces, las inclinaciones irresistibles y las inhibiciones insuperables son, en realidad, manifestaciones de la racionalidad esencial de una persona, una racionalidad tan profundamente arraigada que no puede volverse impotente por una mera convicción o una intención fugaz. Esta racionalidad esencial puede, a veces, proteger a la persona, movilizándolo sus emociones, de sucumbir a la influencia de alteraciones radicales de su juicio (Ibíd., pág 270). En caso en el que el discernimiento está desnaturalizado, la voluntad puede socorrer la integridad y la realización personal. Aún así, Frankfurt es muy precavido a la hora de asegurar que esta confianza en una racionalidad volitiva no conlleva el desprecio ante cualquier tipo de justificación. No es posible asumir que un sujeto solo puede relacionarse con sus necesidades volitivas como si fuesen meros datos, es decir, aceptarlas pasivamente como hechos en bruto a cuyo respecto nada cabe decir por añadidura. El filósofo norteamericano entiende que hay un lugar considerable para la razón y la argumentación en el esclarecimiento de las preocupaciones y la justipreciación de su valor: “Aunque algunas personas pueden preocuparse, justificadamente, por cosas diferentes o preocuparse de forma diferente por las mismas cosas, esto no significa, por cierto, que [las preocupaciones] no sea susceptibles de una crítica importante de cualquier clase o que no puedan encontrarse principios analíticos generales que posibiliten la diferenciación (Frankfurt, 2006i, pág. 134). Si, como se intentará demostrar en el próximo capítulo, la noción de incondicionalidad que respalda al amor está construida a imagen y semejanza del principio cartesiano de la percepción clara y distinta, entonces, la deliberación y la crítica racional tienen un lugar muy importante en la perspectiva frankfurtiana de la autorrealización.

### 2.2.5 Naturaleza volitiva e identidad

Retomando el análisis en curso, las menciones a una *racionalidad volitiva* remiten a la idea de que carácter impensable de la acción es tan decisivo que para la persona constituye un límite no sólo para lo que puede hacer, sino también para lo que puede *ser*. Es, para Frankfurt, una necesidad genuina de su naturaleza volitiva (Ibíd., pág 267)<sup>134</sup>. Las múltiples referencias de Frankfurt a los conceptos de *esencia* y *naturaleza esencial*<sup>135</sup> pueden entenderse a veces con la acepción de “fundamentales” o “básicas” y otras como poseyendo, por un lado, reminiscencias de una metafísica clásica que parecen dirigirse a la idea de sustancia, o una fundamentación naturalista en la que ciertos determinantes ontogenéticos adquieren un peso significativo, por

---

<sup>134</sup> “De este modo, al menos en parte, la necesidad define lo que debe ser la persona” (Ibíd., pág 267).

<sup>135</sup> Referencias en (Frankfurt, 2006n), (Frankfurt, 2007e), (Frankfurt, 2007h), (Frankfurt, 2007i), (Frankfurt, 2007j) (Frankfurt, 2007l), (Frankfurt, 2004).



el otro. Pero, como sucede habitualmente, Frankfurt no es fácil de ser asignado a un casillero exclusivo y canónico. Por lo tanto, como se verá en los siguientes párrafos y secciones, el uso que hace del concepto de “esencia” no lleva adherido necesariamente ni la carga sustancialista ni la determinación naturalista. Quizá la forma más correcta de entender la idea de una “esencia volitiva” sea la de asemejarlo a la idea de “carácter”<sup>136</sup>. Por el contrario, las dos nociones que aparecen habitual y estrechamente ligadas en la teoría frankfurtiana son las de “esencia” e “identidad”: “la idea de que la identidad de una cosa debe entenderse en términos de condiciones esenciales para su existencia es uno de los principios filosóficos más antiguos y convincentes que guían nuestros esfuerzos por aclarar el pensamiento” (Frankfurt, Sobre la necesidad de los ideales, 2007j). Para aclarar cómo entiende este principio, el filósofo estadounidense utiliza una analogía que remite a las características inherentes del un triángulo (Frankfurt, 2007j, págs. 182-183) (Frankfurt, Autonomía, necesidad y amor, 2007, pág. 218). En todo triángulo, la suma de los ángulos interiores es igual a 180 grados. Es una condición necesaria para ser un triángulo. El cumplimiento de esta condición define la identidad genérica de un triángulo como el tipo de cosa que es. Pero, al mismo tiempo, la necesidad que ata a un triángulo a su naturaleza esencial sólo es de índole conceptual o lógica. Con un espíritu ineludiblemente cartesiano, Frankfurt asegura que este tipo de necesidad tiene que ver con la organización de las ideas y del lenguaje humano, pero no rige la trayectoria de las cosas mismas, y ni siquiera es pertinente para ella<sup>137</sup>.

En cambio, en la óptica del filósofo norteamericano, las coacciones impuestas por la necesidad volitiva no se aplican con exclusividad al pensamiento y al lenguaje (Frankfurt, 2007j, pág. 183)<sup>138</sup>. Son sustantivas antes que formales. Brevemente –porque será considerado más adelante–, la sustantividad no remite a ninguna idea de sustancia o sustancialidad, sino a la idea de lo que es relevante para la cosa en sí y no solo para una forma de comprender la cosa. Frankfurt propone tres niveles de profundidad en la caracterización de la naturaleza esencial de una persona:

---

<sup>136</sup> Esta posible vinculación se ilustra en los siguientes pasajes: “La voluntad de una persona sólo es real si su *carácter* no depende en forma absoluta de ella” (Frankfurt, 2007i, pág. 164), “El *carácter* de la voluntad de una persona constituye lo que ella es en sus aspectos centrales” (Frankfurt, 2007j, pág. 184); “la voluntad de un agente racional no tiene por qué estar desprovista de *carácter* sustancial [...] De hecho, sin embargo, precisamente en el contenido particular o en el *carácter* específico de su voluntad [...] puede residir, en parte la racionalidad de una persona.” (Frankfurt, 2006n, pág. 270) entre otros.

<sup>137</sup> En este sentido Frankfurt adopta un punto de vista que considera presente en la obra de Descartes. Frankfurt afirma que para Descartes “las necesidades que la razón humana descubre por análisis y demostración son sólo necesidades de su propia naturaleza contingente”. Así “no es preciso en absoluto que las proposiciones que consideramos necesarias –como el teorema de Pitágoras– sean verdades. La imposibilidad de concebir su falsedad, que demostramos mediante el uso de principios innatos de razón, no es intrínseca a ellas. Para entenderla con propiedad debemos decir que sólo es relativa a la índole de nuestra mente. No podemos eludir esa índole, por supuesto, pero sí comprender que Dios podría haberla hecho diferente de lo que es” (Frankfurt, 2007d, pág. 58)

<sup>138</sup> Este podría ser un punto de discrepancia importante en la comparación con Heidegger que se presentará en la siguiente sección. Para Heidegger, los seres humanos *habitan* en el lenguaje como en la casa del Ser.

1. está constituida por sus características personales necesarias.
2. Esas características tienen que ver, en particular, con su naturaleza como persona y no como ser humano u organismo biológico de cierto tipo. O, mejor dicho, no tiene que ver con su pertenencia al género humano o al reino animal *qua* ser humano o biológico (aunque sí esta inclusión puede explicar *causalmente* la aparición de algunas características personales). Su naturaleza como persona tiene tres componentes inalienables: la reflexividad, la autoorientación y la capacidad de preocuparse. Por lo tanto los rasgos personales surgen necesariamente de la articulación de estos componentes.
3. Estas son, en especial, características de su voluntad.

A partir esta enumeración cada vez más precisa se puede inferir que la identidad personal está definida, para Frankfurt, por los rasgos idiosincráticos de su voluntad. Rasgos que “corresponden a sus esfuerzos por negociar su propio camino entre los diversos impulsos y deseos que lo mueven, cuando se propone identificarse más íntimamente con alguna de sus características psíquicas y poner distancia con respecto a otras” (Ibíd., pág. 183). En particular, el carácter de la voluntad está anclado en aquello que el sujeto no puede dejar de ser (querer) o no puede resolverse ser (querer). Es decir, por sus necesidades volitivas y por los cursos de acción o resolución que le resultan impensables. Ambos extremos determinan la trayectoria de la persona y son absolutamente pertinentes para sí misma. Por lo tanto, a diferencia del triángulo, la identidad de las personas así definida es, en primer lugar, una *autoidentidad*<sup>139</sup>. En este sentido, los límites de *su* voluntad definen *su* forma como persona, o mejor dicho, estipulan los lindes de su autorrealización. Este punto será precisado en la siguiente sección al comparar la perspectiva frankfurtiana sobre la preocupación y la necesidad volitiva con algunas posibles interpretaciones del concepto de *Sorge* estipulado por Martin Heidegger.

### 2.2.6 Preocupación (*care about*) y cuidado o cura (*Sorge*)

En este apartado se buscará precisar los alcances de la comparación entre dos nociones cuyas respectivas traducciones son sinónimas y que cumplen una función similar en la arquitectura argumental de los filósofos que las proponen: el concepto de *preocupación*

---

<sup>139</sup> Autoidentidad no debe entenderse como ser consciente o haber articulado verbalmente los límites de la voluntad. En este sentido Frankfurt presenta una idea de autoidentidad similar a la estipulada por Marina Oshana (y que será precisada en el próximo capítulo).

(*care about*) en Frankfurt y el de *cuidado* o *cura* (*Sorge*) en Heidegger<sup>140</sup>. Esta comparación busca mostrar cómo es posible pensar la preocupación como estructural a la identidad del agente sin por ello postular una esencia o una naturaleza esencial definida en términos generales y apriorísticamente. Para ello se utilizarán como guía –de la que se harán mínimos apartamientos- algunos pasajes del artículo de Marlène Jouan denominado “Harry Frankfurt’s metaphysics of care : Towards an ethics without reason”<sup>141</sup>.

En primer lugar, analizando la aparición del concepto de *cuidado* o *preocupación* en la filosofía feminista anglosajona, en particular en el contexto de la ética del cuidado, Jouan dice que sin denegar ni el carácter fructífero del debate, ni la importancia de sus contendientes, ni el tipo de quiebre epistemológico que han introducido las filósofas feministas, se debe reconocer que el concepto de *cuidado* o *preocupación* ha quedado confinado al ámbito específico de la ética o de la moral<sup>142</sup>. Por el contrario, afirma la filósofa francesa, el trayecto iniciado por Frankfurt desde “La importancia de lo que nos preocupa” se interna en el intrincado y descuidado terreno de la antropología filosófica. Siguiendo la división tripartita que Frankfurt establece en el campo de la filosofía, Jouan propone –de forma original- que si la duda sobre qué creer es abordada por la epistemología y la interrogante referida a cómo comportarse es investigada por la ética, la pregunta “¿qué debe preocuparnos?” debe abrir un campo disciplinar que podría denominarse *carología* (*carology*) (Jouan, 2008, pág. 760). Contra la indicación crítica de algunos autores<sup>143</sup> que aseguran que este ámbito no es más que una nueva versión de la ética de las virtudes, Jouan propone que debería entenderse mejor como una forma de-generada y des-moralizada de la ética del cuidado feminista. Como Frankfurt afirma, su interés radica en las “necesidades metafísicas que caracterizan la vida humana” lo cual, si bien no excluye de plano, al menos parece dejar de lado tanto las consideraciones morales por no ser pertinentes como las consideraciones sociológicas o educativas por ser

---

<sup>140</sup> Posibilidad de vincular también con *cuidado de sí* en Foucault: “El *gnothi seauton* aparece, de una manera bastante clara y también en este caso en una serie de textos significativos, en el marco más general de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo), como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: deberás ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides. Y dentro de esto aparece y se forma, como en el extremo mismo de esa inquietud, la regla “conócete a ti mismo”. (Foucault, 2001, pág. 20). Esta perspectiva comparte con Frankfurt la idea de que el “*gnothi seauton*” –el conocerse a sí mismo- está subordinado al “*epimeleia heautou*” (ἐπιμελείας ἑαυτ), el ocuparse de sí.

<sup>141</sup> (Jouan, 2008).

<sup>142</sup> Lo que se conoce como “ética del cuidado” incluye un conjunto diversos de perspectivas éticas de raíz feminista que tienen algunos puntos en común (referencia al otro concreto en vez del otro generalizado, la contextualización sobre la abstracción, el colapso de la dicotomía público y privado, la concepción intersubjetivista de la persona), así como el interés de poner el foco en las debilidades intrínsecas a lo que puede denominarse como “éticas de la justicia” o éticas patriarcales. Dada esta específica relación entre la ética del cuidado y la filosofía moral y política, los puntos de contacto con Frankfurt son apenas tangenciales (el uso compartido del término “*care about*”), aunque podrían verse como posturas alternativas a las perspectivas estándar tanto de la ética como de la teoría de la agencia dentro de la tradición analítica. Para un análisis más detallado de las características generales de la “ética del cuidado” y sus limitados contactos con la perspectiva de Frankfurt, ver (Held, 2006) y (Sander-Staudt).

<sup>143</sup> En particular (Macintyre, 1982, pág. 293).

contingentes. La ya mencionada sobremoralización de las concepciones contemporáneas de la persona es, para Frankfurt uno de los defectos que integran la heredad moderna. Por lo tanto, la búsqueda por determinar qué hace esencialmente a la persona y la centralidad que en esta tarea adquiere la noción de preocupación, le llevan a sugerir a Jouan una posible vinculación entre la antropología metafísica frankfurtiana y el estudio del *Dasein* elaborado por Heidegger en “Ser y Tiempo” (Jouan, 2008, págs. 761-767). Pero antes de detallar esta relación es importante reconstruir brevemente cómo entiende y en qué contexto surge la idea de *Sorge* en Heidegger<sup>144</sup>.

En general se reconoce que existen dos pasajes de “Ser y Tiempo” que están dedicados directa y principalmente a definir la noción de *Sorge*: el capítulo 6 de la primera sección, en el que el concepto cualifica al ser del *Dasein* como comprendido en la unidad o en la totalidad de sus diversas estructuras existenciales, y luego en el capítulo 3 de la segunda sección, en el que Heidegger establece la cuestión del significado (*Sinn*) del *cuidado* (el cual está fundado en la temporalidad). Jouan sugiere que también debería agregarse el §57 (incluido en el capítulo 2 de la segunda sección), dado que allí el filósofo alemán refiere al cuidado en relación con la llamada de la conciencia. Resumiendo sucintamente las ideas espigadas en estos pasajes se puede dar la siguiente definición: cuidar o preocuparse, en la medida en que al *Dasein* le concierne, es estar comprometido con algunas posibilidades de sí mismo entendidas como la forma específica de sus ya siempre alcanzadas relaciones con el mundo y de sus autocomprensiones dentro de él. Ontológicamente, esto implica que el cuidado define la constitución *a priori* del *Dasein* que gobierna las diversas maneras en las que está involucrado con los otros y con las cosas a la mano en el mundo. Por lo tanto, el cuidado es el fundamento central articulado en el cual todas las características existenciales del *Dasein* encuentran su unidad, y en referencia al cual las variadas formas “existenciaras” de gestionarse a sí mismo en el mundo pueden ser explicadas.

Jouan sugiere que pueden plantearse tres analogías con respecto al sentido y el lugar que poseen los términos de “*care about*” y “*Sorge*” en la economía argumental de Frankfurt y de Heidegger: una de corte epistemológico, otra funcional y finalmente una de raíz fenomenológica. En primer lugar, es dable señalar como semejante la posición epistemológica que ocupa estas nociones dentro del marco conceptual construido por ambos autores para formular las condiciones esenciales de la existencia humana. Estas condiciones consisten en un tipo de relación consigo mismo que está mediada *necesariamente* por cierta una relación con

---

<sup>144</sup> Aquí también seguiremos estrictamente la reconstrucción que realiza Jouan. Es probable que algunos aspectos relevantes del pensamiento metafísico de Heidegger queden de lado o se revelen como entimemas.

el mundo (o con sus objetos) y que, a su vez, corresponde a una particular forma de actuar y vivir. En ambos casos, el concepto de preocupación o cuidado representa el momento fundacional tanto de una perspectiva de la autoconstitución de la identidad personal como de las pautas que guían los proyectos y las acciones, es decir, de su autorrealización (Jouan, 2008). Esta descripción de las condiciones necesarias y suficientes para determinar qué es una persona es parcialmente aceptada por Frankfurt en su respuesta a la crítica que le realiza Jonathan Lear a su abordaje de la ideas de amor e incondicionalidad<sup>145</sup>. Frankfurt dice

“no tengo problemas con [la idea de Lear] de que el yo está relacionado esencialmente con objetos. Estoy de acuerdo de que no existe fuera de tales relaciones y que ésta es la más primitiva o fundamental condición su de existencia. [Pero] los seres humanos no son las únicas criaturas que tienen relaciones con objetos [...] Si las criaturas sub-humanas que tienen relaciones con los objetos no tienen yoes, se debe a que no son autoconscientes o reflexivos de la forma particular que es distintiva de la vida humana. La formación de un yo humano completamente desarrollado, con un robusto sentido del *yo* y una capacidad para [preocuparse], obviamente requiere no solo relaciones con objetos sino también de la formación de una cierta estructura psíquica compleja, [la cual] implica no solo una conexión de la persona con el mundo sino también una conexión consigo mismo [...] Sea cual sea la necesidad más básica, es esencial satisfacer ambas” (Frankfurt, 2002j, pág. 293).

Por lo tanto, para ambos autores, *cuidar* o *preocuparse* no debe ser confundido con aquello que, desde un punto de vista metafísico, es mucho más superficial, es decir, con algunos eventos psicológicos particulares y estados mentales (o pro-actitudes), tanto cognitivos como afectivos, que aunque pueden darse concomitantemente con el cuidado o la preocupación, no los constituyen. Es por esto también que el concepto de *cuidado* o *preocupación* no está limitado internamente o de forma a priori por una particular clase de objetos, incluso si siempre requiere un objeto para ser efectivo. Como se ha consignado, en el caso de Frankfurt los objetos de preocupación pueden ser tanto una persona como una cosa, tanto algo concreto como algo abstracto: el alcance, contenido y modo de preocupación está ya siempre indeterminado. Por su parte, para Heidegger el cuidado, ontológicamente concebido, precede tanto a *tomar cuidado* (*Besorgen*) de las cosas al alcance de la mano como a la *preocupación* (*Fürsorge*) por los otros. Es decir, anticipa a los dos modos existenciales en los que el Dasein se relaciona con la otredad (Jouan, 2008, pág. 763).

---

<sup>145</sup> Lear presenta su perspectiva utilizando las ideas de Sigmund Freud (1859-1939), Donald W. Winnicott (1986-1971) y Hans Loewald (1906-1993). En particular refiere a (Loewald, 2000), (Winnicott D. W., 1965), (Winnicott D. W., 1975) y (Lear, 1999)

En este sentido, tanto Heidegger como Frankfurt cargan con la objeción de circularidad en la definición de qué hace importante a una preocupación o cómo puede entenderse que la existencia preceda al ser del *Dasein* (Ibíd., pág 763). Y en ambos casos la respuesta es, aunque con matices, la misma: el círculo denunciado no es vicioso sino virtuoso dado que refleja con precisión las propiedades características del concepto de *preocupación* o *cuidado*. En el caso de Frankfurt, esta postura está definida mediante la calificación de las preguntas sobre la preocupación y la importancia como sistemáticamente incipientes. Mientras que Heidegger se despacha afirmando que “hablar de un «círculo» de la comprensión implica un doble desconocimiento: 1. que el comprender mismo constituye un modo fundamental del ser del *Dasein*; 2. que este ser está constituido por el cuidado. Negar, ocultar o querer superar el círculo equivale a consolidar definitivamente este desconocimiento [...] Se supone no demasiado, sino *demasiado poco* para la ontología del *Dasein*, cuando se «parte» de un yo carente de mundo, para proporcionarle luego un objeto y una relación a éste, carente de fundamento ontológico” (Heidegger, 2009, pág. 307). En el mismo sentido, podría recordarse cómo Frankfurt sugiere que una persona está constituida por sus preocupaciones, que no hay voluntad personal sin preocupación y que no hay preocupaciones carentes de objetos, es decir, ayunas de mundanidad.

En segundo lugar, Jouan afirma que pueden revelarse ciertas analogías funcionales en los conceptos de *necesidades volitivas* (Frankfurt) y *posibilidades arrojadas* (*geworfene Möglichkeiten*) (Jouan, 2008, pág. 764). El sentido de las primeras ha sido expuesto en la sección anterior. Las segundas son una categoría modal que lejos de implicar o la contingencia del propio cuidado o la arbitraria indiferencia hacia los objetos de dedicación, conlleva una ya siempre lograda forma de cuidado (que en el mismo movimiento es una forma de ser para el *Dasein*). Si cada posibilidad de cuidar está necesariamente afectada (*befindlich*) o determinada por una disposición con respecto a la cual el sujeto no tiene un acceso cognitivo, la facticidad (*Faktizität*) es el momento de cuidar que, negativamente, determina sobre qué y de qué forma puede cuidar el *Dasein* (Heidegger, 2009, §29, §31). En el caso de Frankfurt, las necesidades volitivas, dado que depende de una particular estructura, configuración o disposición de la voluntad, también excluyen por sí mismas cualquier otro modo de desear o actuar. Limitan el conjunto de cosas que pueden ser objeto de preocupación de la persona y, así, circunscriben su radio de acción. Jouan es consciente de que las *necesidades volitivas* y las *posibilidades arrojadas* no son la misma cosa, pero sugiere que cumplen un papel similar, es decir, restringen los posibles modos de actuar y de comprenderse a sí mismo. Por lo tanto la analogía es meramente funcional y no sustancial. El énfasis en un caso en la noción de “necesidad” y en

el otro de “posibilidad” no es menor y será abordada en el próximo punto (Jouan, 2008, pág. 764).

Finalmente, Jouan estipula que no sería descabellado proponer una analogía fenomenológica entre ambos autores. Porque de hecho, la forma y el modo de preocuparse o cuidar es un fenómeno que comprende, tanto para Frankfurt como para Heidegger, la posibilidad de ser una persona o un sujeto, es decir, la posibilidad de seguir siendo uno mismo o de realizarse uno mismo a través de los diferentes momentos o “estasis” del tiempo. Si la personalidad está enraizada en la preocupación así como en el preocuparse, las relaciones que vinculan el pasado, presente y futuro de las personas son internas y no solo externas, dependen de quién es el sujeto y no del azar o la contingencia. La posibilidad de que una persona se gobierne a sí misma (que no sea objeto de la dirección de algo o alguien más) se sustenta en una temporalidad específica que solo puede instituirse a través del cuidado o de la preocupación. Ahora bien, el quién que instituye la preocupación en el caso de Frankfurt y el cuidado en el caso de Heidegger son, para Jouan, radicalmente diferentes. Mientras que Heidegger se refiere a la *ipseidad*, Frankfurt está interesado en la *identidad personal* (Jouan, 2008, pág. 765). Es por eso que la filósofa francesa evita proponer la existencia de una postura ontológica común con respecto a la relación entre los términos cuidado o preocupación, sino sugerir una meramente fenomenológica (Jouan, 2008, pág. 765). Porque podría sugerirse que Heidegger acusaría a Frankfurt de cierto esencialismo o reificación dada su referencia a la naturaleza esencial de la persona<sup>146</sup>. El error de Frankfurt, en la perspectiva Heidegger, residiría en su intento de fundamentar la personalidad en algo más objetivo, sustancial y necesario que el cuidado en sí mismo. En términos del filósofo alemán esto es un puro ejercicio de mala metafísica, en el que la exclusión de ciertos modos de acción y de ser no solo se dan *de facto*, sino *de jure*. Es por eso, sigue Jouan, que Heidegger nunca habla de *necesidades* sino de *posibilidades*, las cuales deben ser entendidas como una compleja forma de relacionarse con y promulgar la propia existencia, y no como maneras de corresponder a un ser dado (como parecen implicar las necesidades volitivas). En este sentido, mientras que Frankfurt ancla la autorrealización de los sujetos en un hecho de su identidad, Heidegger asocia este concepto a una particular posibilidad de existir que puede entenderse como *autenticidad* (la cual es mucho menos “natural” que su opuesto) (Jouan, 2008). Por ejemplo en el §64, Heidegger afirma que

---

<sup>146</sup> Desde otra perspectiva, una crítica similar son las que presentan Velleman y Davenport (ver 3.3.1 y 3.3.2).

“La mismidad sólo puede ser existencialmente descubierta en el modo propio de poder-ser-sí-mismo, es decir, en la propiedad del ser del Dasein *en cuanto cuidado*. Desde aquí recibe su aclaración la *estabilidad del sí mismo* como presunta persistencia del sujeto. Pero el fenómeno del poder-ser propio abre también la mirada para la *estabilidad del sí-mismo* en el sentido de haber alcanzado un cierto estado [*Standgewonnenhaben*]. La *estabilidad del sí-mismo*, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contraposibilidad *propia* de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta. La *estabilidad del sí-mismo* [*Selbst-ständigkeit*] no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la mismidad del *sí-mismo*” (Heidegger, 2009, pág. 313).

En algún sentido, esta postura heideggeriana refleja el corazón de la tesis existencialista *cum* libertarianismo y, por lo tanto, coincide parcialmente con la perspectiva de Frankfurt sobre la libertad de la voluntad en la que la decisión juega un rol protagónico (aunque la estabilidad en esa primera aproximación de Frankfurt a la idea de una unidad del yo solo debe entenderse como firmeza de estado y no como constancia). Pero más allá de esta semejanza, la contrafáctica denuncia de esencialismo esgrimida por Heidegger a Frankfurt no parece ser completamente de recibo (al menos no afecta a la autopercepción que Frankfurt tiene sobre su utilización de las nociones de *esencia* o *naturaleza* ya analizadas en una primera versión). Aún cuando los elementos para desactivarla serán presentados con detalle en la siguiente sección, vale la pena recordar que Frankfurt sugiere que el tipo y el carácter de las preocupaciones está dado por una conjunción de condiciones externas y rasgos idiosincráticos de cada sujeto y que la objetividad o resistencia que poseen las necesidades volitivas no se fundan en mayor sustancia que la que conlleva la imposibilidad de modificarlas mediante cualquier acto intencional. Además, como se detallará en los capítulos 4 y 6, las nociones de *incondicionalidad* y de preocupación por distinguir la verdad de la falsedad parecen desempeñar un papel similar al que cumple la resolución precursora en la estabilidad de la identidad o mismidad (o, son la contraparte funcional de la caída irresoluta).

Las analogías consignadas en este apartado conducen a Jouan a la siguiente conclusión: asumir, como hace Frankfurt, que la carología (o el estudio de las preocupaciones o el ámbito de la autorrealización) y la ética poseen el mismo estatus, es decir, que se conciben una *al lado* de la otra es un error (Jouan, 2008, pág. 766). En particular, admitir esta igualdad no parece ser coherente con la línea de pensamiento frankfurtiana que el paralelismo con Heidegger expone de forma cruda e implacable. Si las analogías son pertinentes, entonces la carología no solo no es una disciplina similar en todo salvo en su objeto a la ética, sino que su



obvia diferencia de profundidad hace que el lugar natural de la primera sea detrás o debajo de la segunda. Jouan considera que esta forma de concebir la preocupación como fundamento de la moral, o de la autorrealización como sustento de la autonomía moral, es la mejor forma de comprender la búsqueda que realiza Frankfurt. Y, aunque la tripartida división de los intereses filosóficos estipulada en el artículo “La importancia de lo que nos preocupa” pareciera denegar esta posibilidad explícitamente, hay suficientes indicios en el resto de la obra del filósofo estadounidense para sustentar la hipótesis esgrimida por Jouan (o una variante reconstructiva de corte pragmático como la que se estipulará en la última sección del capítulo final). Pero si esto es así, entonces, la filósofa francesa estima que la pregunta sobre la neutralidad de la carología en relación a la ética y la moral emerge con fuerza. Es decir, la fundación de la persona mediante el concepto de preocupación, ¿puede ser realmente indiferente o neutral a sus posibles implicaciones éticas o, por el contrario, conlleva algunos compromisos morales? En las últimas secciones de este documento se abordará directamente esta pregunta fundamental<sup>147</sup>. Antes, en el siguiente capítulo se presentarán algunas de las críticas y alternativas principales a los conceptos de *preocupación*, *necesidad volitiva* y *esencia volitiva* esgrimidos en los últimos años en el ámbito de la filosofía analítica.

---

<sup>147</sup> Jürgen Habermas dice que Heidegger “hubiera podido pasar de las estructuras del *Dasein* fijadas ontológicamente, de los llamados existenciales, a las experiencias extraídas de la situación concreta, a lo existencial. Y con ello podría haber puesto a la filosofía, en término de crítica ideológica, en conexión con la historia de esa situación concreta, en conexión con el desarrollo de la trama de la vida social” (Habermas J. , 1975, pág. 69). Las estrategias reconstructivas trascendentales y pragmáticas que serán presentadas en el último capítulo buscarán mostrar cómo –y si- es posible un tránsito similar–aunque mucho más modesto en alcance- en la obra de Frankfurt.

### 3. LAS PREOCUPACIONES SOBRE LA PREOCUPACIÓN: CRÍTICAS Y OBJECIONES

Casi desde el comienzo de su análisis de la noción de *preocupación*, Frankfurt presentó al *amor* como un tipo particular de preocupación, más precisamente, como un tipo particular de *necesidad volitiva*. En la medida en que sus últimos trabajos<sup>148</sup> se han concentrado en caracterizar de forma rigurosa el concepto de amor, una gran parte de las críticas planteadas recientemente ha estado dirigida a tratar de poner en evidencia los puntos débiles de esta noción y, dada la relación de pertenencia que las une, también buscan destacar inconsistencias en varios de los rasgos centrales de la idea de preocupación. Un conjunto importante de estos análisis críticos –en particular los referidos a la postura frankfurtiana del amor como fuente última de la normatividad práctica- se explicarán al final del siguiente capítulo. En este apartado, por lo tanto, se presentarán aquellas notas discordantes sobre dos aspectos principales:

1. En primer lugar, como se ha detallado en las secciones anteriores, para Frankfurt responder a la pregunta referida a qué hacer con nosotros mismos requiere determinar qué es lo que verdaderamente nos importa, por qué cosas no podemos dejar de preocuparnos. Esta determinación es una actividad preeminentemente volitiva en la cual, *prima facie*, cualquier otro factor, facultad o evidencia queda subsumido a la reflexividad de la voluntad. Por lo tanto se la ha caracterizado como una aproximación fuertemente *internalista* de la agencia o de la autorrealización. En este sentido, se presentarán un conjunto amplio de críticas que tratan o bien de brindar versiones alternativas al concepto de preocupación, desde aquellas que buscan radicalizar la idea de internalidad excluyendo cualquier referencia a la reflexividad como rasgo de las preocupaciones (Jaworska) hasta otras que asimilan estas investiduras, por el contrario, con disposiciones cognitivas y deliberativas (Seidman), pasando por aquellas perspectivas –aún internalistas y aún motivacionalmente desiderativas- que entienden que lo que distinguen las preocupaciones o deseos que tienen legitimidad de los que no es que han sido aprobados por algún tipo de ejercicio racional (Watson, Bratman, Wallace)<sup>149</sup>, o bien aquellas críticas que intentan hacer porosa la idea de

---

<sup>148</sup> (Frankfurt, 2007i), (Frankfurt, 2007ñ), (Frankfurt, 2004), (Frankfurt, 2006ii), (Frankfurt, 2007ii).

<sup>149</sup> Aquí la idea de racionalidad no implica más que la idea de la necesidad de algún criterio de evaluación externo a la simple aceptación volitiva que plantea Frankfurt. No hay ninguna caracterización de esta noción como una facultad particular constituida a partir de ciertos principios básicos e inalienables que hacen a la mejor descripción de la agencia autónoma. Dado que las críticas de cuño kantiano son más importantes y radicales que las mencionadas en

internalismo transformándola en un *inferencialismo cum* intersubjetivismo, sugiriendo que aunque la centralidad de la perspectiva de primera persona no debe ponerse en cuestión, es relevante introducir la posibilidad de tasar la cualidad de los fundamentos de la acción en un potencial intercambio público (Anderson, Christman) o entender que los compromisos más estructuradores de la identidad del sujeto necesitan una articulación a partir de un lenguaje valorativo que tiene un ineludible trasfondo intersubjetivo (Jelinek *vía* Taylor), por un lado, o requieren volver a considerar como relevante cierta noción de objetividad axiológica que Frankfurt parece evitar a toda costa (Wolf), por el otro.

2. En segundo lugar, en varios de sus trabajos sobre las ideas de preocupación e identidad personal, Frankfurt han señalado como sus antagonistas extremos a ciertas versiones del utilitarismo o del existencialismo sartreano para las cuales el concepto de *elección* radical cumple un rol arquitectónico. En este sentido, su imagen de una *naturaleza personal* estructurada por las *necesidades volitivas* ha sido introducida para estipular que la idea de autoorientación necesita de algunos anclajes inaccesibles a la decisión del sujeto. En este apartado, por un lado, se reconstruirán tres formas diferentes y, en la mayoría de los casos complementarias, de comprender el concepto de necesidades o de restricciones legítimas de la voluntad: la idea de incapacidad del carácter (Williams), la idea de necesidades deliberativas (Watson) y la idea de lo *ineliminable* (Oshana). Por otro lado, se presentarán dos críticas importantes a la posibilidad de sostener algo así como una esencia motivacional, una de ellas estipulando una perspectiva de corte existencialista kierkegaardiana que busca establecerse como punto medio entre la elección radical y las necesidades de la voluntad (Davenport) y otra que apunta directamente a sugerir una alternativa aspectual a la supuesta versión sustancialista de la identidad personal requerida por Frankfurt introduciendo la idea de que el concepto de *ser* solo debe entenderse como una marca reflexiva del lenguaje (Velleman).
3. Finalmente se brindarán los detalles centrales de las estrategias utilizadas por Frankfurt y por algunos otros filósofos (Cuypers, Shoemaker) para levantar las objeciones más relevantes y se sugerirá cómo puede rastrearse otro conjunto de potenciales respuestas en la presentación de la noción de *amor* (y más aún, en

---

este apartado, serán presentadas en el capítulo referido al amor como la fuente última de normatividad práctica en la perspectiva frankfurtiana.

cierta forma de entender la aparición de estas nociones en la economía volitiva frankfurtiana).

### **3.1 CRÍTICAS A LA VISIÓN INTERNALISTA DE FRANKFURT**

El corazón de las críticas al internalismo frankfurtiano está situado en su particular y no suficientemente precisa aplicación del concepto de “reflexividad”. La reflexividad en Frankfurt es una actividad inherentemente volitiva, que en su perspectiva de la libertad de la voluntad está asociado a la posibilidad de determinar voliciones de segundo orden y que en su reconstrucción de la agencia, el razonamiento práctico y la autorrealización se vincula con la capacidad de preocuparse y, con mayor precisión, con la capacidad de aprobar la aversión a tomar un curso de acción que amenace la continuidad de la preocupación original. En este sentido, algunas de las objeciones se centran en la innecesaria utilización de la reflexión para caracterizar estas necesidades de la voluntad y, en el otro extremo, se detienen en la mutilada consideración de esta función (subordinado cualquier contenido cognitivo a la dimensión volitiva).

#### **3.1.1 Cuidado como emociones secundarias**

En este recuento crítico se presentará al inicio el punto de vista de una representante de la primera corriente, es decir, de aquellos que sugieren que la preocupación es un rasgo mucho más básico y primitivo que la reflexión en la vida psíquica y emocional de los seres humanos y, al mismo tiempo, que ese rasgo se vincula de forma más profunda con el auténtico ser del sujeto. La postura de Agnieszka Jaworska<sup>150</sup> es un epítome de esta perspectiva, perspectiva que en algún caso se puede vincular con la ética del cuidado –aunque claramente no se presenta como una aproximación moral al tema- y con algunos aspectos de la aproximación metafísica al cuidado tal como aparece en la teoría de Heidegger o Foucault – aunque tampoco se presenta como una pura deducción ontológica. La objeción principal de Jaworska a Frankfurt es que la actitud de cuidado parece estar presente tanto en niños pequeños (a partir de los dos años) como en pacientes con Alzheimer, mientras que claramente no lo están las actitudes reflexivas asociadas a la capacidad de distanciarse del flujo habitual de la consciencia y reobrar sobre su contenido para aceptarlos o excluirlos de la

---

<sup>150</sup> (Jaworska, 2007a), (Jaworska, 2007b).

vida psíquica (Jaworska, 2007b). La filósofa considera que esta vinculación que establecen varios autores entre internalidad y reflexividad está dada porque el uso filosófico del concepto de “identificación” habitualmente no discrimina entre dos sentidos (Ibíd., pág 537-538):

- i) Uno que podría llamarse sentido ontológico, que está vinculado a la tarea de escoger las actitudes que pertenecen propiamente al agente en el mar de sucesos que integran su vida psíquica. Es el que aparecen en el uso pasivo del concepto es frases como “X está identificado con”.
- ii) Un sentido psicológico – subjetivo, es decir, cómo el agente percibe aspectos de su psicología y los considera como propios. Por ejemplo, en la sentencia activa “X se identifica con”.

Pero si el objetivo, por ejemplo, es establecer algunos criterios para adscribir cierta autonomía o estatus moral a los sujetos (por ejemplo en el caso de pacientes con Alzheimer) entonces para Jaworska se deben rastrear aquellas actitudes que “hablan por el agente”, que son completamente propias e internas, independientemente de la opinión del agente sobre la cuestión, opinión que implica un cierto uso del juicio evaluativo que en el caso de los agentes en el margen no parece estar presente<sup>151</sup>. Pero en la mayoría de las aproximaciones a la noción de internalidad en la filosofía analítica contemporánea la reflexividad parece ser un elemento ineludible. Esto es así porque en general se asume que las nociones de identificación o preocupación requieren una diferenciación en la economía psíquica -provista por la reflexividad- entre aquellos elementos que *performan* la identificación y aquellos a los que la identificación es aplicada: “La reflexividad es necesaria si un agente debe reconocer una actitud propia como interna y distinguirla de las externas. Pero esto no implica que la reflexividad deba ser parte de lo que consiste la internalidad de las actitudes. Esta rastrea actitudes que representan la perspectiva del agente independientemente de cómo el agente la perciba” (Ibíd., pág. 544). Por ejemplo, Jaworska sugiere que un niño necesita reflexividad para ser capaz de decir que tiene una relación diferente con su reacción de cuidado ante el dolor experimentado por su madre que hacia su rabieta. Pero no necesitan la reflexividad para *tener* estas diferentes relaciones (Ibíd., pág. 544).

Jaworska reconstruye cómo cierta idea de distanciamiento reflexivo está presente en Frankfurt (identificación o preocupación como actitud de segundo orden hacia un elemento

---

<sup>151</sup> “La idea central de este argumento es que llevar a cabo un juicio evaluativo involucra un compromiso con la corrección del juicio. Los niños pequeños, a la edad en que comienzan a ser capaces de cuidar o preocuparse, no tiene tal compromiso con la corrección, porque [...] todavía no comprenden la noción de creencia o juicio como algo que puede ser correcto o incorrecto” (Jaworska, 2007b, pág. 541).

psíquico de primer orden), en Gary Watson<sup>152</sup> (identificación constituida por los juicios valorativos del agente), en Christine Korsgaard<sup>153</sup> (quien combina reflexividad y valoración mediante el uso de la noción de “identidad práctica”), David Velleman<sup>154</sup> (quien asume que lo constitutivo de la agencia es la operación de un deseo sensible a razones que consiste en que los potenciales determinantes del comportamiento sean críticamente revisado, aprobado o rechazados, y consecuentemente reforzados o suprimidos), en Michael Bratman<sup>155</sup> (internalidad como “reflexividad profunda”, es decir, que una actitud constitutiva de la internalidad debe realizar el papel en la economía psíquica del agente de soportar su identidad y cohesión a lo largo del tiempo). Para Jaworska el problema de todas estas perspectivas es que no toman en consideración los casos marginales. Si es posible asumir que las actitudes de preocupación de un niño no son muy diferentes de los adultos normales, por lo tanto la explicación de la internalidad brindada por estos filósofos no es precisa. La estrategia de Jaworska es tomar la que ella considera la teoría más provisoria de la internalidad, la de Bratman, y purgarla de las asunciones innecesarias y limitantes. Así, la filósofa retoma el punto de vista de que para poder representar de forma autoritativa al individuo, una actitud debe desempeñar el papel de soportar la identidad y cohesión del agente a lo largo del tiempo. En Bratman –siguiendo en cierta medida a Locke- la identidad a lo largo del tiempo está constituida por conexiones y continuidades<sup>156</sup> que envuelven las etapas de la su historia mental. En este recuento, la reflexividad no es un elemento determinante y, por lo tanto, Jaworska sugiere que “cualquier actitud, reflexiva o no, tiene el tipo correcto de autoridad para hablar por el agente, en la medida en que sea parte de su función soportar las continuidades y conexiones psicológicas que constituyen la identidad y la cohesión del agente a lo largo del tiempo” (Ibíd., pág. 549). Tratando de descubrir cuáles podrían ser estas actitudes que están presentes tanto en niños como en adultos (sin patologías evidentes y en los casos de quienes sufren Alzheimer), Jaworska sugiere que existe un subconjunto de emociones que cumplirían los requisitos exigidos. Luego de distinguir entre episodios emocionales locales y emociones (estas últimas entendidas como rasgos del carácter), la filósofa hace una distinción ulterior entre emociones primarias y secundarias. Las primeras están asociadas a reacciones básicas cuasi instintivas. Las segundas solo surgen solo cuando el sujeto comprende la situación en la que está involucrado, e incluyen consideraciones

---

<sup>152</sup> (Watson, 1975).

<sup>153</sup> (Korsgaard, 2001; Korsgaard, 1996).

<sup>154</sup> (Velleman, 2000), (Velleman, 2009).

<sup>155</sup> (Bratman, 2000), (Bratman, 2007), (Bratman, 2014).

<sup>156</sup> Continuidad como persistencia de un estado mental de una etapa a otra. Conexión como vinculación referencial entre estados mentales que ocurren en diferentes tiempos. Un cierto estado previo es lo que es por contener una referencia al posterior y/o viceversa. (Jaworska, *Caring and Internality*, 2007b).

conscientes y deliberadas sobre el contexto, los otros agentes, su propia posición. Para detallar este punto Jaworska recurre a los estudios de Antonio Damasio<sup>157</sup>. De ellos destaca que los pacientes con daño en la corteza prefrontal ventromedial retienen funcionamiento de emociones primarias y capacidades intelectuales pero no emociones secundarias. Además, uno de los aspectos distintivos de estos pacientes es que no son capaces de coordinar sus actividades a lo largo del tiempo. Esta evidencia podría sugerir que la falta de emociones secundarias es la responsable del déficit en la planificación y coordinación de acciones a lo largo del tiempo. Por lo tanto, una de las funciones de las emociones secundarias es soportar la identidad personal. Si fuese así, es posible esperar que al menos algunas emociones secundarias invariablemente hablen por el agente de forma que sea imposible para el sujeto distanciarse verdaderamente y sentirse alienado con respecto a ellas. Es posible imaginar que una persona sea sobrepasada por una emoción primaria particular como el odio o el miedo de tal forma de considerarla externa. Pero es difícil imaginar la pena o la gratitud como fuerzas externas que simplemente ocurren en el sujeto (Jaworska, 2007b, pág. 557).

En este sentido, Jaworska sugiere pensar a la preocupación como una estructura compleja que brinda soporte para un conjunto de emociones ordinarias. Tales emociones, predisposiciones y deseo construyen el objeto de preocupación como una fuente de importancia que conlleva una vulnerabilidad emocional debido a los flujos y reflujos en la fortuna de este objeto. Por lo tanto, al igual que en Frankfurt, una de las claves de la mejor reconstrucción de la noción de preocupación es la idea de importancia. La importancia funciona de soporte estable de intenciones, planes y políticas concernientes al objeto y permite sostener la red de la agencia unificada. Por lo tanto, “quienes buscan delinear el punto de vista del agente desde dentro de los arreglos estructurales de los elementos de la vida psíquica no tienen por qué recurrir a la jerarquía de actitudes. Pueden recurrir a la disposición estructural que conceptualmente vincula episodios mentales en emociones resultantes y luego conceptualmente vincula emociones individuales en complejos emocionales como la preocupación y el amor” (Jaworska, 2007b, pág. 568). Por lo tanto, en esta perspectiva la preocupación podría ser entendida como una actitud de segundo orden, pero no porque implicase una jerarquía de referencias subordinadas, sino porque las actitudes de alto nivel están constituidas por una extensa y compleja red de actitudes de nivel inferior conceptualmente interconectadas<sup>158</sup>.

---

<sup>157</sup> (Damasio, 1994).

<sup>158</sup> En este sentido, la reflexión elaborada por Helena Modzelewski sobre la centralidad de las meta-emociones para la constitución de un sujeto autónomo se puede presentar como una alternativa a esta perspectiva (Modzelewski, 2013).

### 3.1.2 Preocupación y evaluación

En el recuento del punto de vista anterior, Jaworska presentó una distinción importante dentro del conjunto de filósofos que sugieren que una cierta naturaleza reflexiva es necesaria para dotar de autoridad y representación a algunos deseos o actitudes volitivas. Por un lado Frankfurt, para quien la reflexividad no implica más que una actitud de aceptación o de apropiación y por el otro autores como Bratman<sup>159</sup>, Wallace y Seidman<sup>160</sup> quienes entienden que es relevante sumar a la reflexividad un componente evaluativo. En este apartado se presentarán las principales ideas de estos autores.

En primer lugar, R. Jay Wallace<sup>161</sup> rechaza la noción de que la reflexividad esté asociada necesariamente a la de jerarquía de elementos volitivos. Retomando una idea ya expresada por Frankfurt, sugiere que la reflexión tiene una prioridad normativa sobre la jerarquía. Pero, a diferencia de Frankfurt, Wallace entiende que cuando un agente reflexiona sobre un deseo, su punto de atención no es la actitud volitiva en sí sino en los méritos concretos del objeto del deseo o de la preocupación por el que el individuo se ve atraído (Wallace, 2006, pág. 193). En este sentido, Wallace afirma que una pregunta evaluativa requiere una respuesta evaluativa, es decir una respuesta que incluya algunas afirmaciones sobre lo que tenemos razones para hacer, o por qué cierta acción puede ser buena para realizar y no un reporte descriptivo acerca de del estado actual de nuestras propensiones subjetivas (es decir, si nos identificamos con él o nos distanciamos). Para Wallace en el modelo jerárquico la reflexión se abstrae del contenido de los deseos, enfocándose en los hechos psicológicos brutos y por lo tanto expulsa el vocabulario evaluativo de las descripciones de la motivación humana. Pero esto es un verdadero problema, según Wallace, por dos razones (Ibíd., pág. 196):

1. A menos que el sujeto pueda articular qué considera deseable en cierto curso de acción o en cierto objeto de preocupación, su dedicación volitiva parece esencialmente inescrutable y es difícil de distinguirla de otros componentes brutos de la vida psíquica a los cuales no se les asigna ninguna cualidad autoritativa.

---

<sup>159</sup> La perspectiva de Bratman, en líneas generales, fue presentada en el capítulo anterior como una modificación epigonal de la perspectiva de la jerarquización frankfurtiana. (Bratman, 1999).

<sup>160</sup> Ver también (Watson, 1975), (Watson, 1989).

<sup>161</sup> (Wallace, 2006).



2. El deseo se estructura mediante conceptos que representan ciertos cursos de acción como buenos en alguna dimensión. Si se abstrae completamente el contenido de los deseos, la persona no será capaz de reflexionar sobre ellos<sup>162</sup>.

Por el contrario, en la versión de Wallace, arribar a una conclusión sobre si es correcto o incorrecto el contenido de un deseo de primero orden es una cuestión de aceptar, mediante el ejercicio de las facultades críticas y deliberativas, la cognición evaluativa presentada al individuo por el deseo en cuestión: “Cuando esta condición es satisfecha, se puede decir que me identifiqué con mi deseo de primer orden. Pero tal identificación se logra sin la formación de una actitud reflexiva de un orden superior. Identificarse no es tomar una postura sobre el hecho del deseo, sino aceptando que sería bueno hacer aquello que me parece bueno a hacer” (Ibíd., pág. 197). En este sentido, el autor marca una distinción con Bratman<sup>163</sup>. Este último considera las actitudes identificatorias del agente como decisiones reflexivas que implica considerar los deseos como fuente de razones. Pero según Wallace, (a) los deseos en sí mismos raramente proveen razones para la acción; y (b) las actitudes a través de las cuales un sujeto se identifica con sus deseos se vinculan al contenido antes que al hecho de tenerlos: “La identificación es un juicio evaluativo de primer orden sobre lo que es una razón para nosotros, y no decisiones relativas a considerar a los deseos de una forma u otra” (Ibíd., pág. 198). En el modelo sustantivo propuesto por Wallace, los juicios evaluativos son el contexto de un razonamiento práctico acerca de las alternativas concretas. Es decir, acciones para las cuales el agente tiene buenas y suficientes razones. Tratando de contrastar la distinción de Frankfurt entre pensar o imaginar tener una preocupación y estar preocupado de hecho, Wallace dice que “si cuando la suerte está echada me doy cuenta de que no me preocupo por la tarea que consideré como la mejor, esto no tira abajo el punto de vista general de la evaluación reflexiva, sino pone en cuestión la verdad de los juicios particulares que aprobé” (Ibíd., pág. 199). Por lo tanto, el filósofo introduce una modificación en su perspectiva: los juicios evaluativos que una persona avala luego de la deliberación práctica son autoritativos solo cuando las facultades racionales y deliberativas funcionan bien, y la persona sopesa correctamente la evidencia y otras consideraciones.

Luego de criticar el modelo jerárquico de Frankfurt, Wallace sugiere que existe un contexto básico y especializado de deliberación práctica que exhibe una estructura similar a la de Frankfurt con respecto a preocupación e importancia. A este ámbito lo denomina *reflexión eudaimonística* (Ibíd., pág. 206). En la reflexión de este tipo, el sujeto se distancia de los

---

<sup>162</sup> (Scanlon, 1998, págs. 65-66).

<sup>163</sup> (Bratman, 1999).

patrones de preocupaciones que dan forma a las deliberaciones sobre los problemas concretos y se concentra sobre estas preocupaciones en sí. Wallace entiende por preocupación el tipo de compromiso y actividad que colorea de forma más fundamental la personalidad del sujeto como agente (en este sentido es similar a lo que Frankfurt refiere con *necesidad volitivas* y lo que Korsgaard llama aspectos de la “*identidad práctica*”). Asemejándose en algún punto a Jaworska, Wallace indica que en la reflexión eudaimonística la persona reflexiona acerca de las bases emocionales de sus proyectos (que implican una dimensión cognitiva significativa) junto con las actividades que dan expresión a tales emociones y compromisos. Pero esta deliberación eudaimonística requiere para ser auténtica una dimensión crítica: “sin esta dimensión, la reflexiva contemplación de nuestros proyectos y preocupaciones amenaza con degenerar en un ejercicio de estar en contacto con nuestros sentimientos, antes que ser un genuino ejemplo de razonamiento o deliberación” (Ibíd, pág. 209). Reproduciendo en otros términos ideas de Frankfurt, el filósofo sugiere que cuando un sujeto se pregunta si un proyecto contribuye a hacer su vida significativa no implica asumir el punto de vista de los otros particulares o un punto de vista universal. Pero sí conlleva poder discernir entre diversos cursos de acción. Como sucede en Frankfurt, pero también en Taylor y en todos los autores que postulan una alternativa al modelo existencial libertarista, Wallace entiende que la reflexión eudaimonística toma como punto de partida algún patrón de compromiso que de hecho ya estructura el carácter del agente, y considera que el objetivo de reflexión deliberativa es determinar si el proyecto en cuestión es razonable o existen suficientes razones para adoptarlo. Por lo tanto, en la perspectiva de Wallace la reflexión crítica puede ser entendida como articulación normativa de las preocupaciones y proyectos (Ibíd., pág. 210).

En un sentido similar se expresa Jeffrey Seidman<sup>164</sup>. Con el objetivo de reconstruir los fundamentos de lo que Bernard Williams denomina *incapacidades de carácter*<sup>165</sup>, Seidman afirma que en los adultos racionales, el cuidado es, en parte, una disposición cognitiva y deliberativa (Seidman, 2010). El cuidado es un estado mental que dispone al agente a crear ciertas consideraciones como buenas razones para la deliberación y la acción, al tiempo que estructura la deliberación práctica estableciendo límites presuntivos en el terreno de las posibilidades sobre el rango de su imaginación deliberativa. Por el contrario, Seidman reconstruye la idea de preocupación en Frankfurt como si implicara una *volición* de segundo orden sobre un deseo. Pero esta forma de considerarla secciona su verdadera naturaleza compuesta por un nexo de disposiciones interconectadas, tanto afectivas, como cognitivas y

---

<sup>164</sup> (Seidman, 2009), (Seidman, 2010).

<sup>165</sup> Estas *incapacidades* serán analizadas en la próxima sección junto con otras alternativas al concepto de *necesidades volitivas* propuesto por Frankfurt.

deliberativas<sup>166</sup>. En particular, Seidman sugiere que cuando una persona se preocupa por un objeto, el hecho de que ese objeto, por ejemplo, esté en peligro le brinda una buena razón para hacer algo en su favor. Si esto es así, entonces se puede establecer una conexión conceptual entre las preocupaciones de una persona racional y aquello que está dispuesta a creer como una buena razón.

Pero también es posible que, en algunos casos, una persona continúe *viendo* el hecho de que alguien o algo que ama están en peligro como una razón, aunque *crea* que no lo es<sup>167</sup>. Por ejemplo, es posible imaginar una madre cuya identidad práctica está conformada privilegiadamente por un estilo de vida religioso que impone estrictas reglas de comportamiento, reglas que su hijo traicionó y que por lo tanto lo convierten en alguien que está socialmente muerto. Aún cuando crea que su hijo no merece su ayuda es posible que, llegado el caso, no puede dejar de ver el peligro de su amado como una razón para ampararlo. Seidman resume su postura de la siguiente forma: una persona preocupada por un cierto fin, ideal, objeto o persona, organiza sus esfuerzos perceptivos de forma de buscar características relacionadas con su objeto en su entorno -características del entorno que pudiesen significar una amenaza o presentar una oportunidad para realizar o sostener el contenido de su investidura. Por otra parte, las preocupaciones de la persona la disponen a creer que algunas consideraciones sobre los rasgos del contexto relacionados con su objeto pueden ser consideradas buenas razones para actuar (Ibíd., págs. 308-312). En circunstancias en las cuales no existen consideraciones compensatorias que la conduzcan a cuestionarse si debería preocuparse por el objeto (circunstancias que Seidman refiere como “normales”), la persona creerá que estas características de hecho le brindan buenas razones. En las circunstancias en las que su disposición a creer es derrotada, por otro lado, la disposición continúa teniendo sentido: a pesar de juicio global, ella continuará viendo estas características como buenas razones (Seidman, 2010, pág. 311). En este sentido, Seidman entiende que preocuparse por algo podría ser sinónimo de considerarlo valioso y, por lo tanto, en esta disposición cognitiva, volitiva y emotiva residiría la fuente autoritativa de las razones para actuar.

---

<sup>166</sup> “El cuidado o la preocupación no solo involucra disposiciones emocionales del tipo que Agnieszka Jaworska ha elaborado, sino también una disposición distintivamente *cognitiva* –es decir, una disposición para creer que el objeto de preocupación es una fuente de razones relativas al agente tanto para la acción como para la emoción [...] Comprendidas de esta forma, las preocupaciones de un agente poseen una pretensión más fuerte de ser quien hable por el agente [...] En particular, las preocupaciones establecen continuidades psicológicas y conexiones temporales más robustas que las realizadas por las políticas de autogobierno del tipo que describe Michael Bratman” (Seidman, 2009, pág. 272).

<sup>167</sup> (Scanlon, 1998, págs. 39-40).

### 3.1.3 Inferencialismo e intersubjetividad

Aún cuando en estas aproximaciones la idea de *coherencia* está incluida como uno de los elementos que permitiría dotar de fuerza normativa (y no solo motivacional) a las preocupaciones, su explicitación conduce a presentar otras alternativas en la mejor caracterización de la naturaleza y función de las preocupaciones en la historia psíquica de un sujeto (del) que puede decirse que se guía a sí mismo. En este sentido, Joel Anderson<sup>168</sup> refiere que en la literatura reciente sobre autonomía y razonamiento práctico, la autoridad de los deseos y de los compromisos personales se vincula a cierto grado de conectividad interna que excluye la posibilidad de considerar la fragmentación y desintegración del yo como compatibles con la autonomía, porque sin un cierto grado de coherencia el agente no tiene un “nomos” de acuerdo al cual guiarse a sí mismo autónomamente (Anderson, 2003, pág. 91). Anderson reconoce que, en este marco, el enfoque volitivo de Frankfurt tiene algunas ventajas. En particular, porque elabora una idea relativamente intuitiva que estipula que lo que permite calificar a muchas acciones como autónomas no es que los motivos que las sustentan hayan sido aprobado en una reflexión crítica, sino que el sujeto está actuando de una forma responde a los imperativos de la voluntad más enraizados. En este sentido, esta perspectiva tiene la ventaja de evitar algunos problemas asociados con la reflexión explícita, por ejemplo, la idea de que ser autónomo es compatible con una amplia variedad de formas de vida, incluidas aquellas vidas que implica una profunda devoción y negación de sí mismo (Anderson, 2003)<sup>169</sup>. Pero la debilidad principal que encuentra Anderson es que si la autoridad de los compromisos descansa sobre las preocupaciones ya dadas, y si estar comprometido es lo mismo que actuar de forma incondicional con estos compromisos, entonces parecería la acción de sujeto en desacuerdo con el corazón de estos compromisos no implicaría ningún tipo de traición a elementos identitarios centrales, sino que traería aparejada una simple evidencia de que la persona ya no se preocupa más por ese objeto: “Tan pronto como un comienza a preocuparse por algo más, el compromiso anterior pierde, de facto, su autoridad” (Ibíd., pág. 94).

Frente a esta situación, Anderson considera que una alternativa para continuar sosteniendo la centralidad de la perspectiva internalista es construir el tipo de conectividad interna característica de los agentes incondicionales como incluyendo no solo los sentimiento positivos hacia el propio involucramiento en el proyecto, sino también un conjunto de actividades y respuestas emocionales que sean evidencia de que el sujeto superó el umbral de

---

<sup>168</sup> (Anderson, 2003).

<sup>169</sup> A favor (Buss, 1994); en contra (Friedman M. , 2000).

“preocuparse genuinamente sobre algo”. Anderson remite, en ese caso a Benneth Helm<sup>170</sup> quien afirma que “preocuparse por alguna meta no solo es quererla, sino (en la medida en que otras cosas sean iguales) tener miedo si su logro es amenazado, estar esperanzado cuando parecería poder alcanzarse, furioso con aquellos que impiden el progreso, frustrado por fallas repetidas. Estas variadas emociones convergen en un objeto común (y podría consistentemente continuar haciéndolo en las situaciones contrafácticas relevantes), y de esta manera forman un patrón proyectable” (Helm, 1996, págs. 76-77). El enfoque de Helm se separa de Frankfurt en especial en su énfasis en la racionalidad de los patrones de respuesta emocional. Helm presupone una comprensión de qué hace a un patrón apropiado independiente del punto de vista del sujeto. Por lo tanto, este enfoque intrasubjetivo podría vincularse con la idea “inferencialista” de que un deseo obtiene su autoridad ajustándose en una red de conexiones. Elijah Millgram<sup>171</sup>, por ejemplo, ha desarrollado un enfoque inferencialista que distingue un deseo (algo que posea autoridad o que puede jugar un rol apropiadamente en el razonamiento práctico) de otros estados tales como urgencias, anhelos, caprichos. Lo que hace un deseo genuino o con autoridad es el grado en que las acciones del agente están a la altura de los compromisos inferenciales adoptados por tener tales deseos. El punto de vista inferencialista sugiere que tener un deseo autoritativo es una función de estar en una red de compromisos afectivos, comportamentales y cognitivos (Anderson, 2003). Los compromisos inferencialistas requieren no solo una integración sincrónica sino también diacrónica. Un relativo ajuste entre “los compromisos inferenciales hacia adelante” y los “compromisos inferenciales hacia atrás” es necesario para que cierto estado mental califique como un deseo proveedor de razones (Anderson, 2003, pág. 97). En este sentido, el punto de vista inferencialista brinda una respuesta al problema de la manipulación similar al desarrollado por quienes sugieren un enfoque procedimentalista o historicista en la evaluación de las preocupaciones (Christman, Mele, Fischer y Ravizza<sup>172</sup>).

Pero dado que en la perspectiva inferencialista no se habla de razones sino solo de patrones o regularidades que son internamente consistentes, Anderson sugiere que la cuestión sobre cuáles patrones son apropiados continúa sin responderse. Porque en casi cualquier caso real en el cual se considerara que una acción se aleja de un patrón, podrían postularse múltiples patrones alternativos que permitirían dotar de sentido al comportamiento. Se puede reducir la indeterminación de los patrones, pero en la mayoría de esos en que esta reducción se torna efectivamente relevante está involucrada una cierta

---

<sup>170</sup> (Helm, 1996).

<sup>171</sup> (Millgram, 1997).

<sup>172</sup> (Christman, 1991), (Christman, 1993), (Fischer & Ravizza, 1998), (Mele, 1995).

autoconcepción. Esta identidad práctica juega un rol decisivo estructurando el conjunto de principios de organización que sirven para privilegiar algunos patrones antes que otros (Ibíd., pág. 98). Para reforzar esta idea, Anderson afirma que se requiere una mejor comprensión de la normatividad, porque el enfoque intrapersonal no presenta las herramientas necesarias que pueden explicar cómo los individuos adhieren a un compromiso y, lo que es más importante, cómo los compromisos fijan la orientación de los individuos. Se necesita, sugiere Anderson, introducir el requerimiento de que los propios deseos, acciones y respuestas emocionales tienen que ajustarse entre sí de forma significativa, esto es, de una forma que satisfaga los *estándares intersubjetivos de inteligibilidad* (Ibíd., pág. 99). Para Anderson, lo que sucede con aquellos que siguen a Frankfurt es que no aprecian de forma adecuada el grado en el cual, por ejemplo, la inteligibilidad de la idea de que un sujeto no pueda dejar de preocuparse por algo es generada al menos en parte por consideraciones no volitivas. Como se desarrollará en breve, la inteligibilidad requiere un vocabulario de valores con los que articular aquello que es significativo de la acción que tomamos. La disponibilidad de este lenguaje no es opcional sino un componente esencial de tener una identidad y, además, está abierta a la revisión crítica de otros<sup>173</sup>. Si los compromisos personales tienen autoridad en virtud de la importancia que conllevan, parece que no hay manera de evitar la necesidad de un trasfondo socialmente compartido o un horizonte en el cual la tarea de guiarse a sí mismo puede ocurrir. Anderson propone una forma de situar estas restricciones sobre la inteligibilidad que tiene en consideración cómo las normas son construidas en las prácticas sociales y cómo pueden ser contestadas de una forma continua. Este es, sin dudas, un enfoque pragmático y constructivista-kantiano (y, en cierta forma, un enfoque similar se priorizará en el último capítulo al presentar la centralidad de la preocupación por distinguir entre verdad y falsedad en el reconstrucción pragmática de la autorrealización). La idea de que “estamos sujetos a restricciones normativas que son construidas en prácticas sociales que están separadas de nuestra propia producción” no sugiere que tales limitaciones no puedan ser desafiadas, “pero sí que no pueden desaparecer por el deseo de los individuos” (Anderson, 2003, pág. 102)<sup>174</sup>. Anderson sugiere que una de las ventajas de su enfoque es que es sensible a las diferencias contextuales y contingentes sobre qué debe contar como una razón y cuánta razón se espera que deba proveer, al menos en principio. Por ejemplo, dice que es una características distintiva y contingente (aunque firmemente enraizada) de las culturas liberales el alto grado de

---

<sup>173</sup> Anderson cita a Charles Taylor: “El sentir de cierta manera nunca puede ser un fundamento suficiente para respetar tu posición, dado que tu sentimiento no puede determinar qué es significativo” y “sin una explicación especial, [cualquier demanda de que cierto deseo o compromiso es importante] no es una demanda inteligible. Si solo tiene sentido con una explicación, entonces está abierta a la crítica” (Taylor C. , 1991, pág. 36).

<sup>174</sup> Tal punto, sin la referencia social, es una glosa de lo que afirma Frankfurt con respecto a la “necesidad volitiva”.

discontinuidad que es considerado aceptable en las vinculaciones que un sujeto establece con otras personas, proyectos e ideales (Ibíd., pág. 103). Pero esto no es una verdad con respecto al grado y nivel de continuidad que es “realmente” requerido. Por lo tanto, cierto grado de indeterminación es irreductible. Pero la ventaja de la normatividad social, continúa Anderson, es que retira el asunto de la indeterminación fuera del dominio de la metafísica y lo resitúa en los contextos prácticos en los cuales la indeterminación verdaderamente es importante, es decir, dirige la atención de las personas hacia las normas que gobiernan los intercambios donde descansa la carga de la prueba (Ibíd.). Por lo tanto, la cuestión de si un deseo es autoritativo es finalmente la cuestión del tipo de razón que puede ser dada en su defensa, en respuesta a los desafíos planteados: “esto es social en el sentido de que, aunque solo yo puedo vivir mi vida, otros pueden mostrarme que estoy equivocado sobre [el estatus de mis preocupaciones]” (Ibíd., pág. 107).

Por su parte, John Christman<sup>175</sup> desarrolla una crítica similar a la de Anderson, presentando una perspectiva que incluye la comprensión de los compromisos normativos, los principios, los valores y las pro-actitudes como internos al tiempo que considera la reflexión crítica como constitutiva de la agencia autónoma. Para superar los desafíos críticos a la incompletitud de la fundamentación normativa de Frankfurt, Christman asegura que se debe postular una matriz de valores y compromisos que den soporte a la evaluación reflexiva (Christman, 2013, pág. 132). Esta matriz estará basada en la idea identidad práctica de Korsgaard<sup>176</sup> y su función puede ser la de ayudar a “comprender y clasificar lo que percibimos en el mundo, parte de nuestro enfoque psicológico, emocional y corporal al mundo social. Esto no quiere decir que están fuera de cuestión” (Ibíd., pág. 134). Los elementos de las identidades que guían los juicios contienen compromisos normativos como elementos centrales incrustados a tales actividades reflexivas. Siguiendo a Velleman<sup>177</sup>, Christman reconoce que la deliberación racional del agente se sustenta en conexiones de inteligibilidad reflexiva. Una crítica posible es que comprenderse como un ser inteligible no explica la fuerza normativa de las razones que surgen de tal autocomprensión. Pero tanto para Velleman como para Christman estas razones tienen fuerza porque descansan en una norma separada e inmune a la intencionalidad del agente que puede expresarse como: “hacer lo que tiene sentido”. Es así entonces, que “seguimos una norma que dice que deberíamos actuar de forma que tenga sentido con la persona que somos, y tal inteligibilidad, nos provee de razones reflexivamente para comprometernos en una comprensión narrativa de sí mismo” (Ibíd., pág. 138). Ahora

---

<sup>175</sup> (Christman, 2013).

<sup>176</sup> La idea de “identidad práctica” en la versión de Korsgaard se precisará en el capítulo 5.

<sup>177</sup> (Velleman, 2000).

bien, si los compromisos normativos son internos al yo, tal encuentro no significa nada más que una autopresentación. Christman se pregunta cuál es la naturaleza de la reflexión crítica en el contexto de un modelo de agencia práctica que considera los valores desde una perspectiva internalista. Una primera alternativa podría ser entender esta reflexión crítica como fundacional: la evaluación de las razones para sostener *x* se hace desde un punto de vista objetivo, independiente. La segunda se expresa en el siguiente conjunto de preguntas: “¿alguien como yo podría sostener este valor?” O, “¿cuál es la importancia de *x*?” “¿Cuáles son las implicaciones para mí y para otros de perseguir *x*?”. Esto, como veremos a continuación, introduce la necesidad –para esta línea crítica- de entender la relevancia de los compromisos básicos que cumplen un papel autoestructurador por vía de nuestras identidades prácticas de una forma que sea consistente con la práctica de la deliberación pública y de la justificación de nuestros compromisos hacia otros, o al menos, de la necesaria toma de conciencia que aún la autojustificación requiere un horizonte de sentido que es socialmente constituido (Ibíd., pág. 142-143).

#### 3.1.4 Preocupación y articulación

La idea de que las preocupaciones deben articularse con recursos lingüísticos que tienen una ineludible constitución social y que, por lo tanto, es imposible un recuento exclusivamente internalista de la agencia autónoma es defendida por Nadia Jelinek<sup>178</sup>. En su perspectiva, la autonomía personal presenta dos requerimientos: la definición y obtención de ciertas *actitudes que aseguren la autenticidad* (AAA) y la estabilidad de estas actitudes tanto de forma sincrónica como diacrónica. En la búsqueda de determinar estos elementos, Jelinek evalúa si las preocupaciones (en particular las necesidades volitivas) pueden ser legítimas candidatas. En primera instancia, la versión frankfurtiana de estas restricciones volitivas cubre los ítems relevantes dado que:

1. El hecho de que no puedan alterarse deliberadamente y que el sujeto se inhiba de habilitar cualquier intento de modificarlas asegura la *autenticidad*.
2. El hecho de que sean incondicionales asegura la *consistencia sincrónica*.
3. El hecho de que sean prospectivas asegura la *estabilidad diacrónica* (Jelinek, 2013, págs. 78-80).

---

<sup>178</sup> (Jelinek, 2013).



El problema que detecta Jelinek es que estos integrantes del mobiliario psíquico no se ajustan bien a la idea intuitiva del cambio (algo que también fue consignado por Anderson) Existe diversos estilos de cambios, algunos superficiales, algunos que alteran la escala de preocupaciones (por ejemplo aquel que reconsidera algunos aspectos de su dedicación laboral a partir del nacimiento de su primer hijo), y algunos que implican un “cambio de corazón” o una modificación en el horizonte moral de los sujetos: por ejemplo lo que sucede en el caso de San Pablo, San Agustín, San Francisco, Gandi, o de los hermanos Hans y Sophie Scholl (Ibíd., pág. 83). Obviamente, estos cambios radicales no tienen por qué ocurrir en la vida de una persona. Pero si ocurren son cambios considerados como normales en una vida conducida autónomamente. A veces inclusive son considerados como pruebas de ser autónomo. Por lo tanto, una teoría de la autonomía personal tiene que explicar cómo estos cambios tienen lugar y tiene que hacerlo de una forma en la que ningún elemento central quede por el camino. Para Jelinek esto último es lo que sucede con las necesidades volitivas o las preocupaciones incondicionales, porque en una primera aproximación, los cambios que asume relevante Frankfurt parecen ser *reacciones* personales a cambios ambientales. Y no solo eso, sino que Frankfurt parece sugerir que quien se preocupa por algo también se preocupa de no ser afectado críticamente por cualquier cosa –en el mundo o en sí mismo- que pudiera apartarlo o disuadirlo de preocuparse por y cómo lo hace. Si esto fuese cierto, entonces los cambios en las AAA solo podrían suceder sin una participación personal activa: “Las circunstancias cambian y de alguna forma, sin haber tomado ninguna medida deliberativa, la actitud de la persona hacia el objeto cambia” (Ibíd., pág. 85). Jelinek estipula que esto es implausible por tres razones (Ibíd., págs. 85-88):

1. Porque de esta forma la persona sería considerada un simple producto del entorno y de sus cambios.
2. Porque asumida literalmente, la teoría de la preocupación amenaza socavar la autenticidad en sí misma dado que:
  - a. evitar de forma consciente las experiencias que podría afectar críticamente nuestra preocupación sobre ciertos objetos tiene un alarmante aire de familia con el autoengaño.
  - b. es importante que la persona preocupada esté orientada hacia la verdad sobre sí misma y sobre el mundo a su alrededor si es que esta dedicación volitiva debe ser calificada como AAA. De esta forma se evitaría, por

ejemplo, la vinculación de la preocupación con el pensamiento desiderativo<sup>179</sup>.

- c. Aunque queda abierta la cuestión si, desde una perspectiva de tercera persona, alguien puede decidir y actuar auténticamente sobre la base de una creencia falsa o incompleta, parece claro que desde el punto de vista de la primera persona no se puede decidir auténticamente y al mismo tiempo ignorar los hechos potencialmente relevantes que afecten la preocupación. En este sentido, es cierto que no parece apropiado exudar una desconfianza general sobre las preocupaciones. Pero este extremo es diferente tanto a estar confiando y no buscar activamente evidencia al contrario (es lo que dice Frankfurt con la satisfacción) o evitar activa y deliberadamente toda experiencia que pudiese tener una influencia crítica.
3. Porque evitar las experiencias que pueden socavar la preocupación también es problemático con respecto a la estabilidad sincrónica de las AAA. La afirmación de Frankfurt parece una confesión de que las actitudes de alto nivel solo se mantienen por medios artificiales. Finalmente, si no es posible garantizar la estabilidad sincrónica, es probable que tampoco pueda asegurar la diacrónica.

Con el doble objetivo de, por un lado, evitar caer en una perspectiva de la elección radical (un extremo no requerido por la situación) y por el otro intentar superar la debilidad que supone en la reconstrucción frankfurtiana de la preocupación, Jelinek recurrirá a revisar y aplicar la teoría de la articulación lingüística tayloriana<sup>180</sup> a las AAA (Ibíd., pág. 89). En primer lugar, describirá esta perspectiva mediante cinco afirmaciones relativas a los seres humanos como animales autointerpretativos (Ibíd., pág. 89-92):

1. Algunas de nuestras emociones involucran adscripciones de importancia. Es decir, implican juicios valorativos sobre el tipo e intensidad de la emoción.
2. Algunas de estas adscripciones de importancia son autoreferenciales
3. Nuestros sentimientos autorreferenciales son la base de nuestra comprensión de qué es ser una persona.
4. Estos sentimientos están constituidos por las articulaciones de ellos que llegamos a aceptar. Por articulación, debe entenderse el esfuerzo por formular lo que está inicialmente en un estado rudimentario o confuso. Como ya se presentó en el capítulo 2, la articulación no deja al objeto intocado. No solo es una descripción de una cosa ya

---

<sup>179</sup> Ver crítica de Velleman más adelante sección 3.3.2.

<sup>180</sup> (Taylor C. , 1985), (Taylor C. , 1985), (Taylor C. , 1989).

dada que no comprendemos perfectamente, porque la importancia de una emoción no necesariamente existe independientemente de su articulación.

5. Estas articulaciones, que podemos pensar como interpretaciones, requieren lenguaje.

Jelinek recuerda que la articulación posee dos componentes: uno descriptivo y otro constitutivo. Y, por lo tanto, aunque las articulaciones son parcialmente constitutivas de los objetos (no existen independientemente de ellas), el componente descriptivo previene de la arbitrariedad en este campo. Además, la articulación siempre está abierta al ajuste proveniente de la autoreflexión y del diálogo o el intercambio con los otros significantes. En particular, estos otros pueden aportar razones y nuevos significados que permitan dotar de mayor sustancia a las interpretaciones. Si por lo tanto, la articulación es un componente central de las AAA, Jelinek estipula que, antes que las preocupaciones, las mejores candidatas para cubrir el puesto de clave estructural en la autonomía personal son las evaluaciones profundas entendidas como una subespecie de voliciones de alto grado (Ibíd., pág. 94).

A partir de esta presentación es posible explicar los cambios en la estructura volitiva de los agentes. Las dos perillas de sintonía son los componentes de la articulación. Por un lado, es posible que se de un cambio en el material bruto por un acceso a nuevas experiencias. Pero también pueden sufrirse alteraciones en la interpretación del material bruto que no se ha modificado. Este segundo ajuste no solo le brinda al sujeto un rol más activo que meramente ser el soporte de las respuestas condicionadas a los cambios, sino que también permite postular la posibilidad de iniciar los cambios directamente. Los agentes pueden, en cada momento, repensar sus articulaciones debido a nuevas experiencias, a la adquisición de nuevos conceptos o, simplemente, al hecho de que decidieron hacerlo. Para Jelinek esto no implica caer en un decisionismo porque no hay una libertad absoluta sobre las AAA en la medida en que el material bruto es el sustrato sobre el cual las articulaciones tienen que fijarse para ser adecuadas. Mientras que la elección radical es arbitraria, la dimensión descriptiva de la articulación previene caer en este extremo (Ibíd., pág. 97). Además, la amplitud de las posibles interpretaciones y, más aún, la sospecha de que se puede estar realizando un comprensión desencaminada pueden combatirse eliminando los mecanismos que afectan la racionalidad interpretativa. Es decir deben ser las interpretaciones que estén libres de influencias como el autoengaño, la ignorancia deliberada, etc. Tal exclusión no impide, por otro lado, la ambivalencia, porque las personas pueden no decidirse definitivamente por una interpretación. Pero este no es un problema específico del abordaje planteado, sugiere Jelinek,

sino de todas las teorías de la autonomía en la que la identificación juega un papel determinante (Ibíd., pág. 98).

### 3.1.5 Preocupación y objetividad valorativa

Como se ha consignado, la mayoría de las críticas al estricto internalismo de Frankfurt que provienen del ámbito de la filosofía analítica se mece entre la incapacidad o imposibilidad de reconocerse en la visión voluntarista propuesta por el filósofo estadounidense y el temor de arrumbarse en el otro extremo del péndulo que unas veces adopta la forma de la decisión radical, otras la de un racionalismo no naturalista y, en ocasiones, el sayo del realismo axiológico. Este último es el caso de la objeción que presenta Susan Wolf<sup>181</sup> a la idea frankfurtiana de que la importancia de lo que le preocupa a una persona es ajena al valor intrínseco del objeto de dedicación. Temiendo caer en una objetivación de lo valioso, Wolf dice que rechaza por injusta, insustentable e irrealista la visión de que uno debería preocuparse solo por aquello que es digno de ser amado y hacerlo solo en proporción a su valor (Wolf, 2002, pág. 231). Pero, al mismo tiempo, informa que la visión que la obra de Frankfurt parece sugerir, es decir que el valor y la preocupación no tienen nada que hacer uno con el otro, le parece también problemática. Por lo tanto propondrá una visión intermedia en la que el valor figure de alguna forma en aquello por lo que vale la pena preocuparse, pero que no lo haga de forma exclusiva o decisiva. Con este objetivo, Wolf revisa la idea de Frankfurt de que el único criterio para evaluar el valor de un objeto de dedicación volitiva es, en definitiva, que la persona sea capaz de preocuparse por él. En su perspectiva, tres son las consideraciones que deben tenerse en cuenta a la hora de cuestionarse sobre qué cosas es más conveniente que un sujeto se preocupe (Ibíd., pág. 235):

1. Si (y en qué medida) el objeto en cuestión es en sí mismo digno de preocupación;
2. Si (y en qué medida) la persona tiene una afinidad por el objeto en cuestión<sup>182</sup>;
3. Si (y en qué medida) la relación entre la persona y el objeto tiene el potencial de crear o dar a luz experiencias, actos u objetos de más valor aún.

En ésta tríada, la primera afirmación es la que presenta un contenido esencialmente diferente a la postura frankfurtiana (como quedará claro en el próximo capítulo), aunque para

---

<sup>181</sup> (Wolf, 2002).

<sup>182</sup> Una ampliación crítica a la idea de afinidad presentada por Wolf se encuentra en (Jech, 2013). Con el objetivo de probar la limitación del enfoque *prima facie* neutro de Frankfurt, Jech recurre a la perspectiva de San Francisco de Sales quien asume que el amante debe poseer un deleite y complacencia por el amado y que estos dos aspectos remiten a características que deben poseer tanto el sujeto como el objeto en tal relación de afinidad.

Wolf la piedra de toque que permite tasar realmente la importancia las preocupaciones solo se halla en la articulación entre los tres criterios. Con respecto a la idea de valor en sí, Wolf sugiere que existen dos razones para desear que las preocupaciones del sujeto cumplan este requisito. En primer lugar, un interés por la verdad: “Tenemos, creo, un interés en la verdad – o, más precisamente, un interés en vivir en el mundo real. No deseamos vivir en un mundo de fantasía, ser ilusos, en particular sobre aquellos aspectos del mundo con los que interactuamos y sobre los que tomamos decisiones y orientamos nuestras vidas” (Ibíd., pág. 236)<sup>183</sup>. Wolf es consciente de que la cuestión sobre si uno debería preocuparse fundamentalmente sobre la verdad admite varias objeciones. Pero considera que este interés es suficientemente natural, prevalente y sensible como para permitirle decir que, si las demás cosas son iguales, las personas están mejor si no son engañadas especialmente sobre aquellas cosas que juegan un papel significativo en sus vidas: “amar lo que es digno de amarse nos permite amar feliz e incondicionalmente, sin vergüenza y con los ojos abiertos” (Ibíd.). En segundo lugar, Wolf sugiere que las personas tienen un interés por vivir vidas significativas, vidas que tengan una relación positiva con las cosas, las personas y las ideas que son valiosas independientemente de cómo sean consideradas por los sujetos. Wolf estipula que la significatividad en la vida surge cuando la afinidad y el valor se encuentran. En otras palabras, el sentido en la vida se erige cuando la atracción subjetiva se reúne con la atractividad objetiva, cuando la persona se encuentra capaz de preocuparse por aquello que es digno de preocupación y capaz, más aún, de hacer aquello que contribuya, promueva, preserve u honre de forma precisa al objeto o persona con el que se está investido: “si no hubiese nada que amásemos o fuésemos capaces de amar, la posibilidad de una vida con sentido no estaría a nuestro alcance. Pero si lo que amamos no tiene valor, nuestras vidas estarían del mismo modo ayunas de sentido” (Ibíd., pág. 237).

Con un sentido similar al planteado por Jelinek, Wolf reconoce que una inquietud desenfadada sobre el valor inherente de los objetos de preocupación puede ser un síntoma neurótico y que la indecisión que puede acarrear es capaz de paralizar al sujeto. Pero, por el otro lado, el esfuerzo por evitar la confrontación de las preocupaciones con algún tipo de criterio evaluativo externo al sujeto en un contexto de dudas razonables, le parece indistinguible del fanatismo o, al menos, de una estrechez mental: “que Frankfurt no muestre una inquietud por este problema, sugiere o bien que considera que las personas no pueden equivocarse con respecto a lo que valoran y lo que les preocupa, o que estar equivocado sobre

---

<sup>183</sup> Esta idea de un interés por la verdad tiene un notorio paralelo –aunque Frankfurt no lo reconozca explícitamente– con la preocupación por distinguir entre la verdad y la falsedad en la perspectiva frankfurtiana que se reconstruirá en el último capítulo.

tales cosas no es importante. Pero sí lo es o, al menos, lo debería ser” (Ibíd., pág. 239)<sup>184</sup>. Por otro lado, personas que presentan tendencias paranoicas o comportamientos obsesivos-compulsivos, por ejemplo, podrían estar perfectamente satisfechas con sus preocupaciones y, en consecuencia, con la voluntad que se expresa a través de esas voliciones. Sin dudas que podrían manifestar un problema en relación con el mundo, pero no consigo mismas. En la reconstrucción que hace Wolf de Frankfurt, estas personas podrían ser ejemplos de agentes que se dirigen autónoma y auténticamente a sí mismos. Pero la filósofa estadounidense considera que, por el contrario, sus acciones demuestran que son sujetos atrapados y constreñidos por problemas psicológicos cuya verdadera naturaleza les impide verlos en su real dimensión: “cuando decimos, con Frankfurt, que la libertad de la voluntad es la libertad de tener la voluntad que uno quiere, damos por sentado que quien está deseando (el yo real, por así decirlo) es una persona sana, capaz de comprender y apreciar razones (por ejemplo, razones sobre valorar algunas cosas más que otras)” (Ibíd., pág. 240). Recurriendo a la imagen

---

<sup>184</sup> En un sentido similar se expresa (Baier, 1985). En primer lugar, Baier sugiere que aislar las preocupaciones de toda posible evaluación racional no solo es una muestra de irracionalidad, sino una contradicción con un rasgo esencial de las preocupaciones o el amor, es decir, su capacidad de exponer a las personas al riesgo que implican las modificaciones en el objeto amado. En segundo lugar, Baier sugiere –al igual que Frankfurt– que la pregunta sobre qué debe preocupar a las personas se relaciona con las éticas religiosas o cuasi religiosas o con la política revolucionaria. Entre los ejemplos que destaca se encuentran el Simposio de Platón, la discusión sobre la amistad en Aristóteles, las confesiones de San Agustín, en las nociones de fetichismo, mistificación y falsa conciencia en Marx, así como en las ideas de sublimación, obsesión y desplazamiento vinculadas al psicoanálisis. En este sentido, Baier propone que el criterio de *capacidad* frankfurtiano solo es aplicable para adultos maduros y centrados, pero no para jóvenes y menos aún para fanáticos (los fanáticos *pueden* preocuparse por cosas que son absolutamente perversas). Por lo tanto, entiende que una vuelta a las tradiciones antes mencionadas puede ayudar a precisar algunos criterios de distinción entre objetos de preocupación y amor:

1. Una pregunta que puede servir como criterio es la siguiente: “¿puedo desear que otros, en particular la próxima generación, amen lo que aman de la forma como yo amo a esta persona o ideal?”
2. Otro rasgo criterial tiene que ver con la compatibilidad entre las exigencias de amar a cierto objeto y las exigencias de la autoestima u orgullo. El amor desinteresado, que es central en la reconstrucción frankfurtiana, debería ser de un tipo que no sea autodegradante.
3. Con respecto al temor de que la etiología de nuestras preocupaciones o amores pueda alterarlos, Baier supone que el amor mejora en la medida en que el conocimiento de su historia y prehistoria no lo destruye y que en el caso de ser transformado a partir de esta información, no lo degrade. Donde Frankfurt considera a la preocupación necesariamente prospectiva, Baier propone que el amor reflexivo como un tipo de preocupación que ve tanto hacia atrás como adelante.
4. Finalmente, retomando la noción de “falsa conciencia”, Baier dice que las personas no solo deberían ser conscientes de la historia de sus amores y de coordinar preocupación y orgullo, sino también de descubrir si existen rastros de opresión en la constitución de las preocupaciones (aunque, con un especie de espíritu frankfurtiano, Baier entiende que aún cuando una persona desaprobe cierto sistema social que es necesario para la posibilidad de un modo de amor –por ejemplo el amor romántico vinculado al mundo burgués–, aún así el sujeto podría considerar tal instancia de amor valiosa y digna de buscarse o mantenerse).

Baier cierra su artículo con una maravillosa reflexión sobre un posible matiz en la lógica frankfurtiana de no poder dejar de amar lo que se ama: “incluso si no tenemos otra opción real, tenemos esta opción: si estoicamente aceptamos lo que no se puede cambiar, sin juzgarlo, o si juzgamos nuestras necesidades volitivas, no importa cuán impotentes puedan ser esos juicios para cambiarlas [...] Las únicas consecuencias de insistir en criticar, aun cuando la crítica no pueda cambiar lo que se critica, son emocionales -uno llegará a odiarse a sí mismo por sus propios amores indignos pero inmutables. Esto puede ser inútil o masoquista, y lo que es peor, puede hacernos peores compañeros, amigos o amantes que el estoico sin juicio. Pero esto me parece que es el precio que debemos pagar, o más bien el riesgo que debemos correr, cuando somos limitado no sólo por el amor y la fidelidad, sino también por la razón. Y siempre existe la remota posibilidad de que nuestros amores y lealtades inevitables pasen el test que la razón impone, que el resultado de no cortar la crítica reflexiva no sea la autocondenación, sino la exaltación propia. Debemos arriesgar *tristitia* (tristeza) al pujar por esa autosustentable *gaudium* (esperanza) que es *gloria*” (Baier, 1985, pág. 107).

del movimiento pendular destacado al comienzo de esta sección, Wolf sugiere que, de forma lamentable, el anatema que Frankfurt aplica a lo que considera una sobremoralización de la antropología metafísica lo hizo adoptar una postura de rechazo o indiferencia con respecto a las consideraciones de la objetividad, de la verdad y la bondad. Algo que, con respecto al segundo término presentado, no hace justicia a la centralidad que para Frankfurt posee la preocupación por distinguir entre la verdad y la falsedad (Ibíd., pág. 241).

### 3.2 CRÍTICAS A LAS NECESIDADES VOLITIVAS

Frankfurt no es el primer filósofo que sugiere la existencia y relevancia de algunas restricciones a la voluntad como marca de la autorrealización o de la autonomía personal<sup>185</sup>, ni tampoco lo es en el ámbito específico de la filosofía analítica<sup>186</sup>, pero sin dudas es quien en los últimos años ha dado forma más acabada al concepto de necesidades volitivas y quien ha buscado fundamentarlo en aspectos que, *prima facie*, parecieran referir a una naturaleza sustancial personal. El aparente recurso frankfurtiano a una esencia motivacional y autoritativa ha sido puesto en cuestión tanto desde perspectivas filo-kierkegaardianas (un ejemplo es la objeción de John Davenport) como, por el otro lado, perspectivas filo-kantianas (un ejemplo es la crítica de David Velleman). Pero antes de detallar estos puntos de vista, en la siguiente sección se presentarán una serie de alternativas o complementos en el ámbito de las restricciones volitivas que en los últimos tiempos ha presentado la teoría de la acción y la filosofía moral de cuño analítico, destacando en la última de ellas (la presentada por Oshana) un elemento conceptual que puede ser incluido en la estrategia para levantar las objeciones generales sobre la esencialidad en Frankfurt.

#### 3.2.1 Imposibilidades autoritativas para actuar

En esta acotada reconstrucción de otros tipos de restricciones volitivas surgidas en el terreno de la filosofía analítica, no es posible dejar de mencionar el trabajo que realizó Donald Davidson<sup>187</sup> sobre la akrasia (aunque no se pueda dar aquí cuenta cabal de su profundidad y

---

<sup>185</sup> Existen referencias obvias a las obras de Platón, San Agustín, Spinoza y Heidegger.

<sup>186</sup> En particular (Cavell, 1990), (Williams, 1973) y (Wittgenstein, 2007).

<sup>187</sup> En particular, (Davidson, 1980).

expansión)<sup>188</sup>. En este contexto una de las distinciones básicas es entre voluntad y poder: una cosa es no tener la voluntad de hacer algo y otra diferente es ser incapaz. Complementando esta idea, Watson<sup>189</sup> propone que la concepción habitual sobre la habilidad humana descansa en una distinción entre condiciones performativas y condiciones de posibilidad de una acción. La última es un subconjunto de la primera. Finalmente, Watson agrega una tercera distinción entre incentivos para realizar una acción y las razones para acometerla. En este recuento de los obstáculos psicológicos es necesario consignar que la fuerza motivacional de una consideración puede no estar necesariamente en relación con su fuerza racional<sup>190</sup>. Por ejemplo, es posible imaginar el caso de un agorafóbico que no tiene la voluntad (aunque sí el poder) ni las condiciones de posibilidad (aunque sí las condiciones performativas) para, en circunstancias ordinarias, salir de su casa. Y luego precisar el ejemplo estipulando que un incendio se inicia en su cocina propagándose rápidamente por su hogar y haciendo que el sujeto abandone su cama y su vivienda rápidamente. Es posible considerar que las razones habituales para vencer su aversión, es decir, continuar con su carrera o apoyar a sus hijos, o tener una vida que le merezca respeto y estima, son en general consideradas como más fuertes –*qua* razones- que aquellas creadas por el peligro inmediato del fuego. El sujeto podría considerar que su vida limitada a la reclusión hogareña es algo que apenas tiene valor. Pero *solo* la amenaza a esta última percepción es suficiente para moverlo. Watson considera que esto no se debe a que tal situación le dio al sujeto razones de peso, sino en cambio al surgimiento de una contra-aversión (Watson, 2002, pág. 136). En este contexto, Watson distingue entre tres posibles escenarios, que ilustra a partir de tres versiones de una persona denominada Clara: Clara vaga, Clara paralizada y Clara agorafóbica. En el primero Clara no sale de la cama porque sus incentivos para hacerlo no son lo suficientemente poderosos. El hecho de que esto suceda no brinda ninguna razón para sugerir que no pueda hacerlo. En contraste, en el caso de Clara paralizada (es decir que tiene un impedimento físico para abandonar su cama por sus propios medios) su comportamiento no depende de su voluntad (no posee las condiciones de realización). El tercer caso, Clara agorafóbica, muestra una limitación volitiva, es decir, es incapaz de dirigir su voluntad de ciertas maneras (Ibíd.) ¿Cuál es la diferencia entre estos casos y el ejemplo paradigmático de una necesidad volitiva como es la situación de Lutero ante la Dieta de Worms? Watson sugiere que la distinción se sustenta en que en el caso del reformador también hay una incapacidad volitiva pero esta no compromete de ninguna

---

<sup>188</sup> Una clara y penetrante reconstrucción del alcance y profundidad de la teoría de la acción davidsoniana se encuentra en (Caorsi, 2001)

<sup>189</sup> (Watson, 2002)

<sup>190</sup> Distinción similar, aunque en otros términos, a la propuesta por (Seidman, 2010)



forma su agencia o su autocontrol<sup>191</sup>. Varios son los autores o las perspectivas que han utilizado el ejemplo de Lutero para marcar una divergencia radical con las situaciones que ilustran una debilidad de la voluntad, ya sea como instancia de acrasia o como instancia de fobia. Por ejemplo, Robert Kane sugiere que es posible reconstruir la limitación volitiva como el resultado de una serie de decisiones voluntarias y racionales que el reformador fue tomando de forma antecedente y que, por lo tanto conducen a sugerir la trasmisión de un carácter autónomo desde esas decisiones hasta la imposibilidad final (Kane, 1996). Pero esta estrategia no permite separar, por ejemplo, el caso de Lutero de aquellas personas que en cierto momento se descubren adictos contra su voluntad aunque el proceso de pequeños pasos que condujeron al estado final de restricción volitiva e insatisfacción pueda ser endilgado al agente. Tampoco parece ser satisfactoria la asimilación de la necesidad a una especie de conclusión de un silogismo práctico (o un imperativo hipotético) planteado de la siguiente forma: si hago x necesariamente dejo de hacer y, pero hacer y es mi voluntad, por lo tanto no puedo hacer x. A esta descripción se la denomina *necesidad normativa* y está sustentada en ciertas *prioridades normativas*, es decir, la fuerza motivacional y autoritativa de la necesidad se deriva de consideraciones más básicas. Pero en el ejemplo de Lutero, el “yo no puedo” no es simplemente un juicio sobre prioridades normativas, sino una conclusión sobre sí mismo o el encuentro con la necesidad en sí mismo. Tienen una inextricable relación con el punto de vista personal que la versión normativa no pone en cuestión. Watson dice que estas dos propuestas fallan en dar una explicación cabal de lo que parece más interesante en casos como los de Lutero, es decir, cómo la agencia y la necesidad se combinan. La propuesta de Kane le brinda a la agencia una posición demasiado derivada, mientras que la necesidad normativa no es en sí una incapacidad personal. Es desde el punto de vista personal que, por ejemplo, las situaciones de Lutero y Clara vaga difieren. Desde una perspectiva explicativa de tercera persona, se puede argumentar que están en la misma posición (ninguno posee las razones suficientes para cambiar de actitud). E incluso son semejantes desde una perspectiva de tercera persona normativa como la que presenta Daniel C. Dennett, quien afirma que una restricción de la voluntad es la imposibilidad de actuar en contra de las razones de más pesos, dado que el sujeto es un ser racional (Dennett, 1984)<sup>192</sup>. Solo adoptado una postura de primera persona es posible vislumbrar las divergencias: porque la preocupación en Lutero le

---

<sup>191</sup> Aunque W. asimila agencia a autocontrol, la perspectiva de Frankfurt y varios de sus críticos y epígonos no se sustenta en tal semejanza.

<sup>192</sup> Watson afirma que la “en contraste con la perspectiva explicativa que tengo en mente, la explicación de Dennett es normativa, dado que involucra juicios por parte del observador sobre qué es racional que el agente haga en tales circunstancias. Esto, junto con la proposición de que el agente es racional, permite alcanzar la conclusión en cuestión” (Watson, 2002, pág. 156) . Véase la similitud con el planteo de Korsgaard.

lleva a comprometerse a no tomar en serio ciertas alternativas como válidas, mientras que en Clara solo hay un reconocimiento de que las razones para salir de la cama tienen menos peso que las que posee para mantenerse en su letargo. Que Clara no tenga buenas razones para abandonar el lecho no quiere decir que no pueda, ni que ha puesto fuera de toda cuestión las alternativas a su imposibilidad. Es decir, la clave de distinción se encuentra en cómo el concepto de lo *impensable* articula la comprensión del primer caso, mientras que es ajeno al segundo.

### 3.2.2 Incapacidades del carácter y necesidades deliberativas

El término *impensable*, asociado a incapacidades volitivas o del carácter, fue utilizado por Bernard Williams antes de que Frankfurt lo introdujera en su economía argumental. La primera mención es la siguiente: “podría ser una característica del punto de vista moral de una persona el que considere ciertos cursos de acción como impensables [...] Considerar ciertas alternativas, más allá de verlas como alternativas, es algo que él estima como deshonroso o moralmente absurdo” (Williams, 1973). Luego Williams desarrolla esta idea en (Williams, 1981) y nuevamente en (Williams, 1995). Un curso de acción es *impensable* cuando alguien no lo considera seriamente, o si lo considera no puede hacerlo a sabiendas. Estas incapacidades son el soporte de las inferencias legítimas entre el “no puedo” al “no lo haré”. Como sucede en la comparación entre Lutero y Clara, las incapacidades del carácter se diferencian tanto de: i) hacer algo sin saberlo; ii) no poder hacer algo porque no es físicamente posible; iii) no poder hacer algo por una simple inhabilidad psicológica. Cuando un agente concluye “a la luz de sus razones deliberativas” que no puede tomar cierto curso de acción, en realidad lo que hace es tomar una decisión. Pero Williams sugiere que esta decisión podría presentársele al agente como un descubrimiento sobre su propio carácter<sup>193</sup>. El carácter se extiende más allá de la cuestión de la capacidad y conduce a ideas no solo de lo que el agente puede o no puede hacer, sino sobre lo que está típicamente entusiasmado o reluctante a hacer debido a cierto tipo de razones. Por lo tanto, los juicios de imposibilidad de este tipo son, para Williams, puntos de inicio deliberativos antes que conclusiones, indican los límites del espacio de razones en los que la deliberación se realiza y no el resultado de la deliberación, conllevan el reconocimiento de la imposibilidad de brindar fuerza práctica a ciertas consideraciones. Por ejemplo, en casos como el de Lutero o el del campesino italiano, su aversión a considerar

---

<sup>193</sup> O, como dice Williams de forma un tanto elusiva, tal juicio se le puede presentar al agente como una decisión y como un descubrimiento al mismo tiempo (Watson, 2002, pág. 144).

ciertos cursos de acción como posible no está constituido por su sentido de qué es lo más apropiado, importante o mejor; al revés, esta aversión les previene de aplicar tal sentido en esa situación. Watson llama a estas restricciones estipuladas por Williams como *necesidades deliberativas* (Watson, 2002, pág. 142). Se podrían finalmente señalar dos grandes diferencias entre Williams y Frankfurt. En primer lugar, para Williams, las incapacidades del carácter dependen o expresan la concepción ética del agente con respecto a las alternativas. En cambio, las necesidades volitivas frankfurtianas solo adoptarían esta forma si la naturaleza volitiva de un sujeto estuviese limitada por consideraciones éticas<sup>194</sup>. Pero Frankfurt no cree que esto deba obligatoriamente ser así (no, en particular, si esta dimensión ética se asocia a algún principio moral). Como se ha señalado en varios pasajes, en la mirada del filósofo estadounidense una sentencia sobre qué es importante para el sujeto no es equivalente a realizar un juicio relativo al carácter valioso de las alternativas en cuestión. Por otro lado, y de forma relacionada con lo anterior, para Williams una persona que no puede hacer otra cosa es incapaz de tomar ciertas consideraciones como razones para optar por una alternativa. Pero, para Frankfurt, las necesidades volitivas no tienen por qué ser sensibles a razones (Ibíd., pág. 145).

### 3.2.3 Impensable e inescapable

En varios pasajes de su obra<sup>195</sup>, pero en particular en el artículo “Autonomy and Self-Identity”<sup>196</sup>, Marina Oshana distingue entre dos conceptos que, *prima facie*, pueden parecer sinónimos pero cuya separación permite explicar la diferencia entre no aprobar algunos rasgos de la propia autoconcepción y estar alienado de ellos<sup>197</sup>: la noción de *impensable* y la noción de *inescapable*. Con el objetivo de precisar esta diferencia, Oshana sugiere que no se debe confundir la identidad de una persona con la autoconcepción que esta persona posee de sí misma (Oshana, 2005, pág. 78). La primera está compuesta por las características y relaciones que son integrales a la naturaleza, los motivos y los planes de las personas. Estos rasgos consisten en creencias, preferencias, valores, artículos de fe, disposiciones del temperamento, hábitos, compromisos e ideales, relaciones, roles sociales y biología<sup>198</sup>. Por otro lado, una persona comienza a volverse consciente de sí misma en el curso de una investigación

---

<sup>194</sup> Ver posible vinculación de la perspectiva de Williams con la deducción trascendental de la moralidad a partir de las preocupaciones que realiza (Jouan, 2008).

<sup>195</sup> En particular, (Oshana, 2010).

<sup>196</sup> (Oshana, 2005, pág. 79).

<sup>197</sup> Esta distinción es central en la conceptualización que hace Frankfurt de la *incondicionalidad* y por lo tanto será desarrollada en el próximo capítulo.

<sup>198</sup> En esto sigue a (Rorty & Wong, 1990).

intelectual, emocional y experimentalmente orientada (aunque hay algunos aspectos de la autoconcepción que se ocultan del escrutinio y, por lo tanto, el fenómeno de la investigación deliberativa es una ilustración de la manera en la que esta concepción emerge de forma más explícita). Por lo tanto, la tarea de volverse consciente de sí mismo tiene dimensiones cognitivas y no cognitivas. Dice Oshana que lo que emerge de este proceso de exploración es una imagen de cómo la persona se identifica a sí misma, es decir, se instancia su autoconcepción (Ibíd., pág. 79). Es claro que no todos los aspectos de la autoconcepción surgen de o están constituidos por los rasgos centrales de la identidad. Pero, finalmente, la concepción de sí mismo se tipifica con mayor facilidad mediante aquello que el sujeto considera los aspectos más ineliminables e insolubles de su identidad. Oshana sugiere que un posible test contrafáctico para identificar el carácter volitivo de la persona está compuesto por tres interrogantes (Ibíd., pág. 81):

1. ¿Qué haría si me encuentro en circunstancias que requieran ajustar mis valores?
2. ¿Cuáles de esas características que parecen vitales a mi identidad podría abandonar incluso si estuviese en un profundo conflicto por hacerlo?
3. ¿Qué no podría repudiar en la medida en que siguiese siendo la persona que quiero ser?

Mediante este test, el sujeto selecciona de entre los elementos que delimitan su voluntad, y por lo tanto su identidad, aquellos motivos que la constriñen debido a que se preocupa por ellos: “Uno arriba a un punto en el que es imposible, dada su autoconcepción, ni siquiera ser mínimamente sensible a las razones para alterar esos aspectos son centrales” (Ibíd., pág. 81). Tales aspectos se tornan subjetivamente irrebasables. La autoconcepción de las personas se revela una vez que aparece en escena la pregunta sobre si el sujeto debe aceptar o rechazar ciertas características de la propia identidad. Descubriendo qué no puede dejar de aceptar o rechazar, el sujeto define su naturaleza y asume la responsabilidad por el tipo de persona que es. Los aspectos volitivamente necesarios de la identidad se vuelven típicamente aspectos de la autoidentidad debido a que la persona adhiere o se preocupa por ellos (Ibíd.). La autoidentidad es conspicua en aquellas acciones que la persona encuentra inconcebibles, en aquellas elecciones que considera impensables, en la medida en que continúe siendo la persona que es. Oshana ilustra esta situación a partir del ejemplo de la necesidad de ayudar económicamente a su madre: “valoro el vínculo con mis padres de una forma que contribuye a hacer significativa mi vida, y mi valoración de este vínculo juega un papel importante en la realización y sustento de la concepción de mí misma que abrazo. Dejar de proveer una

asistencia financiera a mi madre es una acción que rechazo, y esta aversión es algo que no quiero perder” (Ibíd., pág. 82). Con un sentido que en principio es tan korsgaardiano como frankfurtiano, dice que, dada su autoconcepción, probablemente le fuese imposible formar la intención de volverse el tipo de persona que pudiera dejar a sus padres en la pobreza<sup>199</sup>.

En este marco de distinción entre identidad y autoconcepción, Oshana introduce un elemento que amplía conceptualmente el esquema explicativo hasta ahora utilizado (Oshana, 2005, págs. 83-84). Dice que ciertos componentes centrales a la naturaleza de la persona puede ser inescapables, no porque el sujeto se preocupe por ellos y porque sería inconsistente con su autoidentidad imaginarse sin ellos, sino porque son factores que con respecto a su presencia y efectos en su vida no tiene ninguna posibilidad de decisión. Tales factores pueden ser descritos como aquellos que se adquiere por una suerte de fortuna circunstancial y constitutiva: habilidades físicas o mentales, talentos, temperamento, raza, género, relaciones familiares. Estos aspectos son ineludibles porque uno no los cultivó y, al mismo tiempo, dan forma invariablemente a la identidad de la persona. Oshana señala dos aspectos que separan estos rasgos *inescapables* de aquellos otros *impensables* entendidos ambos como el reverso de las necesidades volitivas que constituyen la identidad personal (Oshana, 2005, pág. 83):

1. Estas características anuncian al mundo quién es la persona ya sea que ella acepte o no estos aspectos como constitutivos de su auto identidad.
2. La persona podría sentirse alienada con respecto a estos rasgos, así como podría sentirse empoderada por virtud de los mismos.

Oshana entiende que si las limitaciones volitivas reflejan la autoconcepción de una persona debido a que sobreviven el test contrafáctico presentando al comienzo de la sección, entonces parecería que alguna versión de la autenticidad debería estar comprometida en esta reconstrucción. Pero al mismo tiempo advierte que es engañoso afirmar que los aspectos volitivamente necesarios de la identidad se tornen aspectos de la autoidentidad cuando y solo cuando son autenticados mediante un proceso de auto escrutinio intencional y crítico. Oshana, al igual que Frankfurt, rechazan asimilar autenticidad con aprobación o satisfacción críticamente reflexiva:

“no necesito estar satisfecha, o sentir una afinidad, con cada aspecto de mi autoconcepción para considerarme autónoma. Puedo estar incluso resignada con respecto a ciertos aspectos [...] Una perspectiva sensible de la autonomía tiene que explicar tanto la

---

<sup>199</sup> Ver idea de la resistencia a volverse un tipo de persona que hace (o deja de hacer) ciertas cosas en Frankfurt (3.4) y Korsgaard (3.6.1.3.2).

esencialidad de algo como la raza para la autoidentidad en una sociedad racista y también explicar por qué algo como la raza podría ser resistido como un elemento central para la autoidentidad. Es central porque es el fundamento de elecciones y de la autodescripción; es resistido debido a las constricciones que crea sobre la autodirección” (Ibíd., pág.93).

Por lo tanto, la filósofa estadounidense remarca su rechazo a la idea de que la aprobación reflexiva de los aspectos inescapables de la propia identidad o la ausencia de un extrañamiento con respecto a ellos luego de un escrutinio crítico sean requisitos de la autonomía. Lo que se requiere, por el contrario, es una estipulación mucho más débil: que la persona esté dispuesta a reconocer los factores que configuran su autoconcepción (Ibíd.). La estrategia de deducir trascendentalmente una inherente dimensión intersubjetiva y social de las preocupaciones tal como las entiende Frankfurt -que será presentada en el último capítulo- puede ser vista como una continuación de la revisión crítica elevada por Oshana en los párrafos anteriores.

### **3.3 CONTRA EL ESENCIALISMO**

Finalmente, el último conjunto de críticas está dirigido hacia un aspecto un tanto oscuro en la argumentación frankfurtiana: su idea de una naturaleza volitiva cuya comarca está delimitada por las necesidades de la voluntad y que pareciera dar cabida a una concepción de la persona como un ente con sustancia, a la estipulación de un homúnculo, a la reintroducción de algo así como una “ciudadela interior”<sup>200</sup> o un verdadero y auténtico ser necesario para dar cuenta de la agencia autónoma. En este apartado se presentarán dos objeciones que pueden ser vistas como representantes de dos perspectivas más amplias: la que estipula John Davenport desde un punto de vista existencialista y la que sugiere David Velleman desde una plataforma neokantiana.

#### **3.3.1 Motivación proyectiva**

En primer lugar, Davenport<sup>201</sup> intentará demostrar la posibilidad de que un sujeto desarrolle un conjunto de preocupaciones que orienten de forma autónoma su vida sin necesidad de recurrir al concepto de esencia personal. En ese sentido, estipula en principio

---

<sup>200</sup> (Christman, 1989).

<sup>201</sup> (Davenport, 2013).

que la autonomía existencial requiere un espacio de libertad para que la persona se responsabilice por el carácter interno o el centro de su identidad práctica, es decir, por el desarrollo histórico de las preocupaciones, proyectos y compromisos constitutivos de la identidad del agente. Para Davenport, los defensores de la autonomía existencial pueden aceptar que las personas a veces experimenten sus preocupaciones como volitivamente necesarias y también compartir que una acción motivada por tales elementos es completamente autónoma (Davenport, 2013, pág. 47-50). Lo que la tesis existencial requiere es que la responsabilidad por estas necesidades y preocupaciones se vincule con elementos de la historia psicológica que el agente podría haber voluntariamente evitado en el pasado. En este sentido, la perspectiva de Frankfurt solo amenaza seriamente esta postura existencialista cuando argumenta que para que una persona sea autónoma debe poseer una esencia personal compuesta por las necesidades y preocupaciones, esencia que lo distinguen como el individuo que es. Si esto fuese así, cada persona parecería tener un tipo de *destino* volitivo o un tipo de determinismo sustantivo psicológico y tal sugerencia es dramáticamente incompatible con la tesis existencialista y, según Davenport, con las intuiciones sobre cómo las preocupaciones y los compromisos se desarrollan. Para este autor, una de las debilidades de Frankfurt es que no precisa cómo se forman las preocupaciones y esta incerteza le conduce a asumir que los compromisos son más autónomos o autoritativos cuánto más atrincherados están en el carácter, siendo una expresión cabal de la identidad más profunda del agente. Davenport reconstruye el argumento contra la vacuidad de Frankfurt a partir de las siguientes sentencias (Ibíd., pág. 62):

1. Para ser autónomo, una elección entre opciones debe tener una explicación teleológica en término de razones y motivos que el agente puede ver como relevante en su circunstancia de elección.
2. Para contar como bases autoritativas de elección, las razones valores o normas deben estar integrados en sus motivos autónomos. En otras palabras, el agente debe preocuparse por ellos.
3. Un agente no puede comenzar a preocuparse a partir de una decisión arbitraria realizada sin razón.
4. Por lo tanto, normas, valores o razones prácticas no pueden ser fuentes autoritativas para un agente mediante sus propias decisiones a menos que estas decisiones fluyan de última de los motivos autoritativos que no resultan de decisiones antecedentes.
5. Por lo tanto, la agencia autónoma deben comenzar a partir de motivos que son dados como autónomos por el agente, por la naturaleza individual de su propia agencia.

6. Dado que tales motivos autoritativos a partir de los cuales la agencia autónoma comienza no pueden ser cambiados intencionalmente por las elecciones autónomas del agente, cuentan como preocupaciones que son volitivamente necesarias para él (o para parte de su esencial personal).

Para Davenport, el argumento de Frankfurt ataca con precisión cierta versión extrema de la postura sartreana, pero descansa en un falso dilema: un agente puede evitar la arbitrariedad sin tener que comenzar desde necesidades volitivas asumidas como dadas en su esencial personal ((Ibíd., pág. 63). El dilema se sustenta en la premisa internalista (la número 2). El corazón de esta postura es la siguiente: las normas y razones prácticas pueden guiar las elecciones del agente solo porque están vinculadas con elementos ya presentes en su conjunto motivacional. Pero Davenport plantea lo siguiente: si se acepta que existe un conjunto mínimo de razones y normas prácticas (N) cuya autoridad el agente tiene que reconocer para poder comenzar a realizar elecciones autónomas, ¿por qué se debería pensar que la autoridad de N tiene que derivar de la preocupación por N? Davenport considera que las decisiones sobre las cuales la autonomía existencial descansa responden a razones cuya fuerza normativa ni es creada por tales elecciones, ni depende de una preocupación ya existente sobre tales razones ((Ibíd., pág. 64). Plantea una tercera alternativa: es posible responder a razones prácticas o normas generando nuevas motivaciones (en la forma de nuevas preocupaciones) que no deriven de motivos preexistentes. En esta perspectiva externalista, las normas pueden darnos razones para preocuparnos sobre ciertos fines últimos sin incorporar ya la motivación que existirá en la preocupación una vez formada. A esto Davenport lo denomina *motivación proyectiva*, es decir, la respuesta del agente a tales normas que genera nuevos motivos a partir de establecer nuevos fines. El agente activamente proyecta un propósito a la luz de razones por las que no necesita estar ya atraído, o que sea en resultado de compromisos pasados. La perspectiva proyectiva sugiere cómo las preocupaciones pueden ser cultivadas por el agente sin arbitrariedad, porque el agente forma estas preocupaciones en respuesta a normas que ya tienen autoridad para el agente (Ibíd., pág. 65). La motivación proyectiva en este sentido es un tipo de desear (*willing*) que está más extendido temporalmente que la decisión en el sentido familiar. Para Davenport este modelo provee lo que a Frankfurt le falta: una explicación de cómo las preocupaciones pueden ser formadas en una forma que es teleológicamente inteligible y controlable por el agente. No todos nuestros nuevos motivos se vinculan con elementos a priori: algunos son causados directamente por la respuesta del agente al significado normativo de razones que son, en ese tiempo, todavía externas a su conjunto motivacional (Ibíd., pág.71-72).



Davenport ilustra su modelo de motivación proyectiva utilizando el proceso de superación del esteticismo en Kierkegaard (Ibíd., pág. 73). Sugiere imaginar un individuo que en cierto estadio no es más que un *wanton* o un esteta sin preocupaciones distintivas<sup>202</sup>. Aún desde esta perspectiva, ya se pueden apreciar al menos algunas razones para un compromiso serio con metas que autotrasciendan al sujeto, y estas razones ganan en claridad normativa en la medida en que el vacío del esteticismo se vuelve evidente. El agente puede entonces desarrollar su voluntad de nivel superior, formando las primeras preocupaciones a partir de las cuales su carácter volitivo se desarrolla, a la luz de las normas y valores cuyo alcance y autoridad se vuelven más vívidas mientras que su compromiso se profundiza (Ibíd.). En la medida en que el proceso continua, el espacio volitivo de las opciones en torno al agente cambia. Algunas opciones se tornan más claras porque están estrechamente vinculadas a sus proyectos definitorios de la identidad, mientras que otras se retraen en la medida en que se presentan como opuestas a la vida que ha elegido. Pero en todo tiempo, afirma Davenport, la elección libertaria continúa siendo posible en este espacio volitivo cuya topología cambia con cada alteración significativa en las preocupaciones y en el cual el ser siempre existe en una relación reflexiva (Ibíd.).

### 3.3.2 Interpretación aspectual

Por su parte, David Velleman<sup>203</sup> también se opone a la idea de esencias motivacionales (como las que parece necesitar Frankfurt para fundamentar sus necesidades volitivas). En vez, considera que esta noción integra la imagen que las personas quieren proyectar sobre sí mismas. Pero antes de plantear esta posibilidad, Velleman reconstruye la noción frankfurtiana de esencia a partir de entenderla como una versión neo-lockeana de la identidad personal, o mejor dicho, como aquello en que Derek Parfit se distancia de su versión en general lockeana de la identidad personal<sup>204</sup>. Al igual que Parfit, Frankfurt parece creer que una persona tiene que retener ciertos motivos particular de forma de continuar siendo él mismo. Y cree que estos motivos esenciales al ser gobiernan el comportamiento del agente y constituyen su autonomía<sup>205</sup>. Pero, en todo caso, para Velleman esto podría estar referido a la autenticidad,

---

<sup>202</sup> (Davenport, En prensa).

<sup>203</sup> (Velleman, 2002).

<sup>204</sup> (Parfit, 1984).

<sup>205</sup> Velleman presenta el caso del sujeto que en la teoría de Winnicott es el ejemplo del *falso yo*. Tal individuo se ríe cuando se supone que debe reírse, muestra preocupación por lo que piensa que debe preocuparlo. En tal caso, se pregunta Velleman, “¿a la persona le falta autocontrol, autogobierno o autonomía? No hay dudas que tiene un problema con la autonomía, pero es un problema de exceso: está excesivamente autocontrolado [...] No poder ser motivado por su ser verdadero lo torna inauténtico, pero esto parece ser el resultado de ser demasiado autónomo”

pero no a la autonomía<sup>206</sup>. De cualquier forma, Velleman sugiere que Frankfurt parece apelar a la idea de una búsqueda del ser auténtico, es decir, de una entidad singular que espera ser encontrada, de un núcleo íntimo tan comprensivo que en definitiva es la persona. El ser así concebido no solo subyace a la autonomía sino también a la identidad personal. No solo es aquella parte de la persona cuya participación en la generación del comportamiento es considerada como necesaria y suficiente para adscribir el calificativo de agente a un sujeto, sino que es la parte de la persona cuya existencia es necesaria y suficiente para asumir la existencia personal (Velleman, 2002, pág. 110). De hecho, dice Velleman, es lo primero porque es lo segundo: es la fuente de la autonomía personal porque es la base de su identidad. Pero, reproduciendo la crítica que Jeffrey Rubin<sup>207</sup> le hace al concepto de “verdadero yo” en Donald Winnicott<sup>208</sup>, Velleman dice que “no solo es limitante [poseer] un sentido monolítico del ser, sino que la salud psicológica tiene que implicar un acceso a, y un estado de confort con, nuestra multidimensionalidad. Desde esta perspectiva, un sentido de la complejidad, la multidimensionalidad y la polivalencia del ser es un mojón y un logro del desarrollo” (Ibíd., 98). Esto no implica negar que algunas de las preocupaciones del agente son autoritativas porque de cierta forma son centrales a su personalidad, ni rechazar la tentación de describirlas como esenciales o integrales al sujeto, es decir, como definitorias de su identidad. El problema es que, para este Velleman, la perspectiva de Frankfurt enmascara en realidad un caso de pensamiento desiderativo (*wishful thinking*): “[Frankfurt] simplemente afirma que nuestros proyectos y compromisos a veces son esenciales para quienes somos. Nos complace esta afirmación, pero no como algo sobre lo cual nos ha convencido; nos complace como algo que nosotros, también, queremos decir sobre nosotros mismos” (Ibíd., pág. 99-100). Velleman sugiere que las personas están justificadas en desear encarnar un ideal implícito en su autoconcepción, pero su autoconcepción no debería estar adaptada para satisfacer sus deseos antecedentes. El temor que expresan estas ideas es que la concepción frankfurtiana del ser

---

(Velleman, 2002, pág. 97). De cualquier forma, en ningún modelo de autonomía personal el ejemplo del *falso yo* podría calificarse como un caso de exceso de autonomía (no parece ser posible algo así como exceso de autonomía, sino exceso de autocontrol). En ciertos aspectos se asemeja a lo que Elster denomina *conformidad* y que ya fue mencionado en una nota anterior (Elster, 1988).

<sup>206</sup> Una crítica importante sobre la ambigüedad o falta de rigurosidad en la aplicación de los conceptos de *autonomía* y *autenticidad* por parte tanto de Frankfurt como de Velleman se encuentra en (Arpaly, 2005). Arpaly toma el ejemplo citado por Frankfurt y criticado por Velleman sobre la destrucción de la unidad volitiva y, por lo tanto de la autonomía personal, que representa el caso de Agamenón en Aulis. Arpaly se pregunta cómo es posible elegir entre ambos autores y, en particular, se interroga sobre qué es exactamente el desacuerdo o qué intuiciones están tratando de capturar de forma que se pudiese decidir si uno de ellos lo hace mejor que el otro. No parecen, según Arpaly, referirse a las intuiciones centrales cuando se aplica el concepto de autonomía a los casos de responsabilidad moral o bioética. Quizá, sugiere, están hablando de cosas diferentes: uno de autonomía y otro de autenticidad. O quizá ambos refieren a la autonomía pero presentada bajo una luz diferente en cada caso (como autocontrol en Velleman, como una versión romántica de la autenticidad en Frankfurt). Pero en cualquiera de los casos, si la perspectiva de autonomía que manejan no tienen que ver con la responsabilidad moral y los límites del paternalismo permisible deberían, estipula Arpaly, definir claramente qué fenómeno están tratando de aprehender.

<sup>207</sup> (Rubin, 1998).

<sup>208</sup> (Winnicott, 1958).

resulte atractiva solo porque implícitamente representa aquello que las personas quisieran ser, porque es confortable y no porque es verdadera.

Por el contrario, Velleman entiende el concepto “auto” (*self-*) como una palabra usada para expresar la reflexividad de un verbo o de la actividad subyacente. En muchos contextos filosóficos, “auto” o “sí mismo” expresa la reflexividad de las representaciones, especialmente una reflexividad nocional, es decir, la propiedad que poseen estas entidades lingüísticas cuando representan su objeto como su sujeto (“Él siempre habla de sí mismo”). En este sentido, “auto” es usado para reportar indirectamente un pensamiento o una sentencia que originalmente contienen un pronombre personal: “Usamos «auto» para reportar un pensamiento o una declaración que contiene el término «yo» de la misma forma que usamos «presente» para reportar un pensamiento o una declaración que contienen el término «ahora»” (Ibíd., pág. 111) Aunque “auto” expresa reflexividad en una gran cantidad de contexto, no hay una entidad singular a la que se refiere en cada uno de ellos. En general, no se asume que exista algo así como “el Ser” que:

1. gobierne el comportamiento personal cuando la persona se autogobierna;
2. persista en cuanto la persona siga siendo la misma, y
3. sea el objeto de su autoconcepción o autoimagen (Ibíd.).

La perspectiva de Velleman es la siguiente: no hay un núcleo cuya presencia en las pasadas o futuras personas las relacione a todas con un único “sí mismo”, solo existen las conexiones psicológicas que median sus referencias reflexivas a estas personas permitiéndoles pensarse en una perspectiva común de primera persona. En su sentido último, el término “auto” o “sí mismo” no refiere a la persona representada reflexivamente, sino a las propias representaciones reflexivas de la persona, las cuales constituyen su autoimagen o autoconcepción (Ibíd., pág. 112). Cuando alguien sufre una crisis de identidad, lo que está amenazado no es su identidad como persona, sino su *concepción de sí misma* como persona, su sentido de identidad o su sentido de quién es<sup>209</sup>. En este marco, Velleman aprueba la idea de que existen preocupaciones particulares que pueden ser definitivas para la identidad personal o esenciales para el “yo”<sup>210</sup>. Su idea de “yo” o “sí mismo” es presentada como una

---

<sup>209</sup> En términos de Oshana, una crisis de identidad no afecta a la identidad del sujeto sino a su autoconcepción. En cierta medida la distinción señalada por Velleman se dibuja sobre otra más básica que ha sido introducida, en los últimos años, entre *personas* y *yoes* (*selves*) y, por lo tanto, entre *identidades de personas* e *identidades de yoos*. Sobre esta distinción ver (Schechtman, 2007), (Stokes, 2012), (Johnston, 2010), (Muñoz Corcuera).

<sup>210</sup> “La perspectiva de Frankfurt parece implicar que estos estudiantes [cristianos ortodoxos] están justificados para resistir cualquier cambio de opinión sobre este tema [matrimonio homosexual] con base en la autopreservación. El cambio de opinión sobre cuestiones doctrinales es una amenaza a su identidad porque amenaza con aplicar una

interpretación aspectual del ser: “supongamos que una persona posee una parte que es incapaz de considerar de forma no reflexiva, una parte sobre la cual no puede tener una perspectiva de tercera persona completamente desprendida. Esta parte podría ser esencialmente «sí misma» para él, en el sentido de que es inalienablemente «suya» desde su perspectiva. Que sea esencialmente suya no quiere decir que sea esencial para su identidad, solo que siempre se le presenta bajo un aspecto reflexivo” (Ibíd., pág. 114). Lo que es relevante, sugiere Velleman, es que esta parte de la persona puede ser el *locus* de su autonomía, dado que es esencial al “yo” o “sí mismo”, pero sin constituir necesariamente su esencia o identidad como persona. La autonomía puede ser una cuestión aspectual, una cuestión de si el comportamiento se origina en una parte de la persona que inevitablemente se le presenta bajo un aspecto reflexivo (Ibíd, pág. 115)<sup>211</sup>.

### 3.4 RESPUESTAS Y VÍAS DE LEVANTAMIENTO DE OBJECIONES

El amplio conjunto de objeciones que fueron reseñadas en las secciones anteriores pueden resumirse en cuatro grandes críticas: objeciones sobre la mejor versión de las preocupaciones y del internalismo, objeciones sobre la posibilidad del cambio, objeciones sobre el rechazo de la objetividad y objeciones referidas a la naturaleza personal. En gran medida, la estrategia de levantamiento de estos puntos de vista o bien incluye elementos que ya están presentes en la interpretación más plausible de lo que Frankfurt afirma sobre *las preocupaciones* o *las necesidades volitivas* o bien requiere la introducción de algunas constelaciones nocionales –como las que se nuclean en torno a los conceptos de *incondicionalidad* o de *amor*- que serán desarrollados en el próximo capítulo, o bien, implica reconocer que Frankfurt no está desarrollando una teoría sobre la autonomía (ni siquiera estrictamente sobre la autonomía personal) o sobre la autenticidad, sino una reflexión sobre “saber qué hacer con uno mismo”, es decir, una perspectiva sobre la autorrealización. En lo que sigue se detallarán cuáles son los elementos de la teoría de Frankfurt que, considerados en la extensión, profundidad y sentido que les imprime el filósofo estadounidense, pueden brindar una respuesta –al menos tentativa- a varias de las interrogantes críticas planteadas.

---

revisión a fondo de sus autoconcepciones [...] Alguna resistencia a tales cambios radicales puede estar justificada, pero no como si implicara literalmente la autopreservación” (Velleman, 2002, pág. 113).

<sup>211</sup> En el último capítulo se presentará la “preocupación por distinguir la verdad de la falsedad” como una forma de articular el pensamiento de Frankfurt con la reflexión estipulada por Velleman en estas líneas.

### 3.4.1 Naturaleza e internalismo

En primer lugar, Frankfurt ha reiterado en múltiples pasajes que la naturaleza de las preocupaciones es fundamentalmente volitiva. Pero esta centralidad de lo volitivo no debe hacer pasar por alto cuatro consideraciones:

1. Que Frankfurt, al igual que Jaworska y Seidman, entiende a las preocupaciones como un plexo de emociones, creencias y elementos volitivos. La prioridad explicativa de estos últimos no solo se debe a que Frankfurt establece una relación esencial entre la persona y el carácter de su voluntad, ni tan solo al hecho de que finalmente las emociones y las creencias confluyen en la configuración de un motivo para la acción que el sujeto hace su voluntad, sino que está sustentada en el intento de evitar algunos de los defectos de identificar los rasgos que permiten estabilizar la identidad personal con las emociones, por ejemplo, la dificultad que se le presenta a Jaworska para asumir que una emoción intrínsecamente negativa como el odio pueda acompañar naturalmente la investidura del sujeto con alguna de las cosas que le son importantes; así como con las creencias, dado que, como trata de explicitar Seidman de forma un tanto confusa, un sujeto puede no creer que sea válida cierta razón para actuar, pero aún así *verla* como insuperable dada la relación particular que ata al sujeto con el objeto que se vería afectado con su acción u omisión. Frankfurt respondería, en ambos casos, que la preocupación como rasgo de la voluntad posee una fuerza motivacional y normativa que es independiente de que el sujeto desarrolle o no ciertas emociones y creencias con respecto a su objeto (y más aún, que es más fuerte muchas veces que el surgimiento de emociones o creencias contrarias a continuar invirtiéndose en cierto objeto o persona). Por otra parte, el concepto de racionalidad volitiva que Frankfurt estipula para corregir los extremos surgidos por la postulación humeana de una razón puramente instrumental brinda una evidencia de la compleja configuración con la que el filósofo estadounidense estructura a las necesidades que limitan la voluntad humana.
2. Que, como se consignó al revisar algunos aspectos del punto de vista frankfurtiano sobre el razonamiento práctico y como se detallará al reconstruir la idea de amor como alternativa a la fundamentación de la normatividad práctica de corte kantiano, Frankfurt no rechaza cualquier relación entre aquello que nos preocupa y aquello que es considerado una razón válida desde algún punto de vista no arbitrario, es decir no niega la interconexión entre la voluntad y la racionalidad. Más aún considera que hay

una vinculación intrínseca entre ambas nociones o conjunto de nociones. Lo que sí hace es invertir el orden de fundamentación. Es decir, no es que un sujeto concluya luego de deliberar que cierto deseo o preocupación son dignos de ser considerados razones para actuar sino, por el contrario, que la preocupación establecida por el sujeto -más aún, el descubrimiento de que es imposible dejar de preocuparse por ese objeto- es lo que brinda una razón válida para actuar. No es, entonces, que las preocupaciones deben ser sensibles a razones (que de hecho sí pueden serlo, como se explicitará al considerar la vinculación entre *incondicionalidad* y *percepción clara y distinta*), sino que las razones deben ser sensibles a las preocupaciones (Frankfurt, Reply to Herman, 2002). Con mayor detalle, aún cuando pueda estipularse que cierto marco de normas y reglas prácticas en el que se mueve la deliberación del sujeto es el que finalmente brinda la autoridad para determinar cuáles son las preocupaciones dignas de perpetuarse en el tiempo, según Frankfurt el poder coercitivo de este marco solo está dado porque el sujeto se preocupa o se identifica con él. La postura de Davenport que sugiere que las preocupaciones pueden ser cultivadas por el agente sin arbitrariedad dado que se establecen como respuestas *a normas que ya tienen autoridad para el agente* no especifica cómo esas reglas adquieren su legitimidad sin que medie alguna tipo de reconocimiento de la importancia *desde* la perspectiva de primera persona. Es decir, sin que medie una preocupación por ellas. Y si se replica que este marco no puede ser elegido o alterado arbitrariamente por el sujeto, la maquinaria argumental de Frankfurt brindará como respuesta que la característica saliente de las necesidades volitivas (en comparación con las preocupaciones menos estructurantes) reside en la incapacidad de ser modificadas por un simple acto intencional. Como sugiere Cuypers: “se debe recordar que el impacto de un sistema evaluativo sobre la voluntad está invariablemente condicionado por *el respeto* por ese sistema en cuestión” (Cuypers, 2000, pág. 256). Este punto se expandirá cuando se establezca la comparación entre el *amor* en Frankfurt y la *ley moral* en Kant.

3. Que la misma naturaleza de la voluntad ha cambiado en Frankfurt desde sus primeras obras sobre la libertad de la voluntad hasta las actuales referidas a la normatividad del amor. Cuypers afirma que pueden distinguirse tres concepciones de la voluntad en los textos de Frankfurt: en primer lugar, la voluntad entendida como deseo efectivo; la segunda como acto de la voluntad (decisión, elección e intención); la tercera como facultad de la mente (como un órgano motivacional) (Cuypers, 1998, 2000). Aunque esta última caracterización no es del todo precisa (Frankfurt es ambiguo con respecto a considerar a la voluntad como una facultad específica u órgano motivacional), sí

permite vislumbrar mediante el recurso de trasladar el foco desde los deseos y actos hacia el agente un aspecto novedoso que aparece en la obra del filósofo a partir de “La importancia de lo que nos preocupa” y que se consolida en los textos que siguen a “Necesidad, voluntad y amor”: la idea de una autoidentidad personal que posee tanto estabilidad (diacrónica) como coherencia (sincrónica) a partir de constituirse en torno a ciertos elementos inextricables o, más precisamente, mediante cierto tipo de relación especial con los objetos involucrados en tales elementos inextricables.

4. Que no hay nada, en principio, que separe radicalmente las posturas internalistas en su versión coherentista o inferencialista de la perspectiva de Frankfurt sobre la autoridad que presentan las preocupaciones. Por ejemplo, la relación intrínseca entre preocupación e importancia, la reflexión sobre lo que el sujeto es capaz de preocuparse, los sentimientos que irrumpen salvando la integridad personal son todos elementos que permiten establecer criterios complementarios para determinar si un sujeto ha superado un posible umbral de preocupación efectiva. En principio, como en varios de los puntos críticos, antes que determinar una falla radical, la objeción expande o profundiza una dimensión no desarrollada en la teoría de Frankfurt. Sí es cierto que los apuntes de Anderson o Christman sobre la necesaria apertura intersubjetivista del inferencialismo choca con el explícito individualismo radical que asume Frankfurt (De Graef, 1998, pág. 42). Pero esta asunción no resuena necesariamente a través de su teoría y, como se postulará en los siguientes capítulos, la estructura relacional del amor así como el concepto de respeto por la realidad en el otro y la noción de preocupación por distinguir la verdad de la falsedad son elementos que permiten sugerir que la vía hacia cierta prioridad normativa del otro personal no esté necesariamente clausurada.

### **3.4.2 Preocupación y cambio**

Quizá la crítica más pertinente de las estipuladas en este apartado sea la que remite a la escasa o nula referencia al cambio en la teoría sobre las necesidades volitivas. El habitualmente citado pasaje en el que Frankfurt recomienda evitar poner en cuestión las preocupaciones ignorando las posibles amenazas a sus fundamentos, la idea de la imposibilidad de modificar las restricciones de la voluntad de forma intencional (por lo tanto la limitada capacidad de afectar de forma directa mediante la deliberación racional la estabilidad de las preocupaciones), el supuesto de que tales necesidades conforman la esencia y por lo

tanto la identidad personal, la noción de incondicionalidad, son rasgos que parece confirmar la versión presentada tanto por Jelinek como por Davenport en la que la única forma de alterar las preocupaciones es a partir del cambio de las circunstancias que generan y mantienen estas restricciones de la voluntad. El cambio parece ser siempre exógeno y el papel del agente parece quedar reducido a un simple *locus* donde las preocupaciones surgen y se desvanecen sin su injerencia. Pareciera que, en su afán por rechazar la elección radical sartreana (y su propia versión del decisionismo como fuente de autorización de las voliciones de segundo orden) Frankfurt desbarrancó hacia un determinismo volitivo en el cual ni la articulación mediante un lenguaje valorativo socialmente constituido ni un margen de libertad existencial están permitidos. Pero aunque relevante, la objeción tiene dos matices:

1. En primer lugar, esta crítica adquiere su mayor fuerza debido a que el análisis se concentran en algunas partes de la obra de Frankfurt, dejando de lado dos elementos centrales para la comprensión cabal de la teoría del filósofo estadounidense (separación que es, en cierta medida, estimulada por el propio Frankfurt quien tampoco hace una referencia demasiado extensa a estos conceptos en el cuerpo central de su argumentación sobre las preocupaciones y el amor). Estos elementos son la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad en el marco de su crítica al *bullshit* y la idea de una confianza madura. La articulación entre estos conceptos que se presentará al final del último capítulo tiene la intención de mostrar tanto la incoherencia de sugerir una postura radicalmente anti-cognitivista en Frankfurt, así como detallar de qué forma la preocupación por hacer las distinciones relevantes es el motor de la consolidación, profundización o cambio de las necesidades volitivas.
2. En segundo lugar, tanto las alternativas taylorianas como las existencialistas a la perspectiva de Frankfurt sobre las necesidades volitivas que fueron reseñadas en este capítulo pasan por alto las variadas referencias introducidas por el filósofo estadounidense a la tarea de articular y dotar de sentido al material en bruto que realiza el agente al establecer una preocupación<sup>212</sup>. Pero además estos puntos de vista poseen una especie de contradicción en sí mismos. En su búsqueda de distanciarse tanto de la elección radical como del supuesto determinismo volitivo de Frankfurt, presentan finalmente un núcleo irreductible de indeterminación que generalmente no es asumido y que se presenta como una “caja negra” explicativa que les resta poder argumentativo. Quizá el punto se aclara analizando el ejemplo de articulación que

---

<sup>212</sup> Ver en particular la sección dedicada a precisar la noción de “Identificación” y las referencias a la “claridad y distinción” en el próximo capítulo.



plantea Jelinek y el de motivación de proyectiva sugerido Davenport. La primera recuerda el caso de los hermanos Scholl quienes en un principio eran fervientes adherentes a la ideología nazi y que luego de un proceso de múltiples experiencias y reflexión realizaron un “cambio de corazón” a partir del cual rechazaron su identificación con el partido nacional socialista y se enfrentaron a la política de segregación y exterminio. Jelinek dice que su amor original por las ideas propugnadas por Hitler *et al* era una combinación de un rudimentario patriotismo como componente descriptivo y un lenguaje valorativo proveniente del imaginario nazi como componente constitutivo. Para Jelinek el cambio se dio, entre otras razones, porque los Scholl en su desarrollo se familiarizaron con el arte, la música, la literatura, la filosofía y la teología desarrollada en Alemania, lo que hizo que dejaran de comprender a su pueblo como uno netamente guerrero y adoptaran el *dictum* que afirma que los alemanes son un pueblo de poetas y pensadores. Y este compromiso los proveyó de nuevas formas de articular su patriotismo. Los Scholl aprendieron así que su modo original de articulación estaba lejos de ser adecuado y que les conducía a una interpretación distorsionada de su sentimiento hacia su patria (Jelinek, 2013, págs. 84-86). Ahora bien, ¿cuál es el fundamento último para decir que la primera articulación era menos precisa o ajustada que la segunda? El componente descriptivo, en este caso el patriotismo, permite reducir la arbitrariedad pero no eliminarla porque en sí no poseen una carga normativa específica. Se podría pensar, entonces que el componente constitutivo presenta la clave principal de ajuste. ¿Pero cuál es el criterio para determinar que “un pueblo de una raza única que debe imponerse al mundo” es una peor interpretación del amor a la patria que “un pueblo de músicos y pensadores”? Obviamente ciertas experiencias y, en particular, ciertas experiencias en las que otros personales están involucrados son relevantes para motivar el cambio. Pero si solo se reduce a un cambio de circunstancias esto no parece diferir radicalmente de lo que plantea Frankfurt. Esto puede verse a partir del análisis del caso de Alfred Kinsey que Davenport incluye para ilustrar su idea de la motivación proyectiva (Davenport, 2013, pág. 69). Cuando en su juventud se rebela contra su puritano y represivo padre, Kinsey se dedica a la investigación con animales porque había experimentado las maravillas de la naturaleza cerca de su hogar. Esta preocupación fue más accesible para él en tales circunstancias dada su personalidad que, por ejemplo, la opción de volverse un diseñador gráfico o un marino, aunque podrían haber existido otras opciones relevantes tales como convertirse en un experto en los textos bíblicos de forma de criticar el fundamentalismo de su padre. Davenport

sugiere imaginar que Kinsey pudo haber pasado un tiempo con un tío lingüista y mitógrafo con quien aprendió los rudimentos de la religión comparativa; podría haber tomado entonces el camino hacia la crítica histórica antes que la senda de la ciencia. Siendo así, en el momento de su rebelión inicial no podría haber imaginado su carrera como investigador del comportamiento sexual: “no hay razón para pensar que la ruta que eligió en sus circunstancias era volitivamente necesaria para él, pero tampoco parece de ninguna forma arbitraria” (Ibíd.). Pero Davenport parece poseer una idea equivocada del papel que juegan las necesidades volitivas en la arquitectura de Frankfurt. Su ejemplo sugiere que Frankfurt propone que un sujeto no podría haberse preocupado por otras cosas de las que de hecho se preocupa, como una especie de destino volitivo. Pero esto no solo no aparece en la argumentación del filósofo estadounidense, sino que explícitamente la rechaza. Lo que Frankfurt podría decir en este caso es que si algo así como la “personalidad” implica algunas trazas ineliminables de la identidad del sujeto (en el sentido de identidad propuesto por Oshana), entonces el cambio de contexto esgrimido por Davenport podría haber conducido a que Kinsley se preocupase más por la exégesis bíblica que por la sexualidad. Pero es probable que ambos caminos fuesen *pensables* para él debido a una necesidad de su voluntad más básica que cualquiera de las instanciadas por las profesiones: por ejemplo una preocupación por distinguir entre lo verdadero y lo falso. Es decir, probablemente no podría haberse preocupado por cualquier cosa (esto es el punto contra la arbitrariedad que plantea Frankfurt), por ejemplo, por ser marinero. Resumiendo, ¿cómo se puede explicar la forma en que los hermanos Scholl o Kinsley llegaron a asumir que su articulación o su motivación eran correctas, verdaderas, digna de ser asumida? Las opciones posibles parecen ser tres: o la arbitrariedad (algo similar al gusto o el azar, o a la idea sartreana de que toda elección conlleva en sí su propia autorización), o el realismo axiológico (la idea de que, por ejemplo el término “pueblo” o el término “vocación” poseen un cierto valor en sí y que este valor está vinculado a ideales como lo bello o lo bueno comprendidos en una forma canónica) o el descubrimiento de que, dadas las circunstancias, el sujeto no puede dejar de dar asentimiento a ciertos cursos de acción y considerar otros como impensables. Esta última es, claramente, la perspectiva frankfurtiana. Obviamente no reduce la indeterminación (o mejor dicho, no elimina cierta pasividad) pero la asume como ineludible en su reconstrucción del agente autónomo. Es posible pensar que el mecanismo que tiene en mente Frankfurt

se ajuste a la reconstrucción que hace David Shoemaker sobre qué implica realmente decidirse por un curso de acción<sup>213</sup>. Este autor presenta su punto de vista mediante el ejemplo de lo que sucede cuando alguien debe decidirse sobre dos ofertas de trabajo similares cuya principal divergencia es que cada una se ubica en una ciudad diferente (Shoemaker, 2003, pág. 108). Cuando el sujeto evalúa, toma en consideración una cantidad de factores y otros los deja de lado (por ejemplo tamaño de la ciudad es significativo, la cantidad de plazas de toros que cada una posea quizá no, y así). El criterio de importancia es el que determina cuál factor es considerado como relevante y cuál es descartado: “cuando todos los hechos han sido tomados en cuenta, el sujeto simplemente se encuentra sabiendo qué hacer, y puede articular el resultado diciendo: «No ha habido realmente una elección. Una vez que me di cuenta de [la relación entre ciertos rasgos los pueblos y] mis preocupaciones, *la decisión fue tomada por mi*»” (Ibíd.). Shoemaker sugiere que tomar una decisión no está bien caracterizado como un tipo de evento único e intencional, como definiendo un momento de verdadera libertad. En vez, la mejor forma de definirlo es sugerir que la mente de la persona se conformó. En este punto, Shoemaker reproduce la idea Frankfurt de la satisfacción o de confianza madura como un criterio para determinar el carácter de las preocupaciones. En este sentido, el sujeto tiene tan poco control absoluto sobre la decisión como sobre la preocupación. Pero aún así puede asumirse que se ha decidido autónomamente porque la decisión no se impuso desde fuera, sino que fue impuesta por el propio sujeto, es una decisión que habla por la persona, que la representa (Shoemaker, 2003, pág. 109). Shoemaker, siguiendo a Frankfurt, afirma que la reflexión crítica es importante tanto para descubrir qué es lo que le preocupa realmente a la persona, como para iniciar (ocasionalmente) un subsecuente reordenamiento de sus motivaciones. Pero el movimiento hacia la reflexión crítica es simplemente otra instancia de una necesidad volitiva: “cuando me preocupo sobre cuál acción refleja aquello por lo que me preocupo, no puede abstenerme de la reflexión crítica; la alternativa es simplemente incapaz de volverse mi voluntad (*unwillable*)” (Ibíd.). En toda esta reconstrucción hay un concepto sistemáticamente elidido pero cuya relevancia es inobjetable: la noción de subproducto tal como la presenta Jon Elster<sup>214</sup>. En el capítulo final se detallará cómo puede articularse de forma satisfactoria con las nociones de *preocupación por distinguir entre la verdad y la falsedad, claridad y confianza*.

---

<sup>213</sup> (Shoemaker, 2003).

<sup>214</sup> Ver sección 1.2.3.2.

### 3.4.3 Objetividad

La tercera crítica es la que presenta Susan Wolf de forma más acabada y puede resumirse de la siguiente manera: en la obra de Frankfurt parece haber una sistemática desestimación de la objetividad. Para tasar el alcance de esta objeción es preciso, en primer lugar, distinguir dos formas de comprender la idea de objetividad. En primer lugar, si este término se interpreta como refiriendo a aquello que está fuera del control voluntario del sujeto (es decir, casi como un sinónimo de realidad), entonces Frankfurt no es alcanzado por esta crítica dado que, como se ha señalado en reiteradas ocasiones, una de las características centrales de las necesidades volitivas es un inaccesibilidad intencional: “Existe, de hecho, una realidad normativa objetiva, la cual no depende de nosotros y que estamos obligados a cumplir [...] su objetividad consiste solo en el hecho de que está fuera del alcance de nuestro control voluntario” (Frankfurt, 2006ii, pág. 34). Las limitaciones que la persona se autoimpone a partir del encuentro con la necesidad tienen la tozuda resistencia de la realidad: “¿Son estas restricciones «objetivas»? Pues bien, en un sentido obviamente no lo son. Derivan de nuestras actitudes, no tienen otro fundamento que el carácter de nuestra propia voluntad. Esto, evidentemente, significa que son subjetivas [...] Nuestra voluntad posiblemente podría ser diferente de lo que es. Sin embargo, sus actuales necesidades contingentes son rigurosas y estables, y están fuera de nuestro control voluntario directo. Esto justifica considerarlas como objetivas, a pesar de su origen dentro de nosotros” (Ibíd., pág. 46).

Pero Wolf no está pensando estrictamente en este punto, sino en la posibilidad de tasar las preocupaciones u objetos de amor con base en algunos criterios extra-subjetivos como la verdad, el bien y lo digno. Es decir, estipular algunos criterios evaluativos de notoria raigambre moral. La respuesta de Frankfurt a esta línea argumental es contundente y, en cierta medida por los ejemplos seleccionados, controversial. En primer lugar, Frankfurt recuerda que la acción de preocuparse o amar es más valiosa que cualquier valor asignado al objeto de dedicación. Pero al mismo tiempo, remarca que el valor intrínseco de preocuparse no es lo único que debe tomarse en cuenta y que, a veces, adquiere un peso excesivo. Como se han señalado al precisar la relación que Frankfurt establece entre fines y medios, algunos objetos de preocupación pueden ser más valiosos porque ponen al sujeto en contacto con una red de sentidos y actividades más significativas y variadas. Sin dudas es desafortunado que alguien gaste su vida de forma inconsistente. Pero si la vida de la persona está tan limitada que no podría hacer nada mejor en su existencia que, por ejemplo, dedicarse a evitar las grietas en el

camino, entonces sería mejor para la persona preocuparse por eso que no preocuparse por nada (Frankfurt, 2002h, pág. 245). Toda posibilidad de preocuparse es una posibilidad “de establecer un estado de cosas que posee algún valor y el hecho de que un estado de cosas posea algún valor siempre es una razón –aunque no por sí mismo una razón suficiente- para establecerlo” (Ibíd., pág. 246). Frankfurt sugiere que la evaluación del objeto de preocupación, o el esfuerzo de los sujetos por persuadirse a sí mismos de que lo amado posee valor, habitualmente debe ser considerada más como una respuesta al acto de amar que su fuente: “dado que nuestra capacidad por preocuparnos por cosas nos permite crear valor, la posibilidad de una vida significativa no depende de que exista algo que sea valioso independientemente de nosotros. Creer lo contrario conduce fácilmente a la desolación [...] Ubicando la fuente del significado en la actividad de amar establece oportunidades más accesibles para una vida significativa” (Ibíd. Pág. 250). Sin hacer una referencia explícita, Frankfurt está presentando en estas líneas su idea de una vida significativa que se realiza mediante la puesta en marcha de acciones o proyectos cuya validez es determinada por un tipo de actividad –como el amar- que tiene una inherente dimensión relacional (entre lo que la persona es *capaz* de amar y los objetos mundanos *importantes*).

Si esto es así, la cualidad moral del objeto es una razón secundaria para considerar digna de ser mantenida la investidura volitiva que el sujeto le dedica. Frankfurt sugiere que en la perspectiva de Wolf, la inmoralidad de ciertos objetos o estados de cosas los haría indignos de cualquier tipo de preocupación u amor. Inclusive los haría despreciables independientemente de cuanta plenitud o satisfacción le trajera a la persona que se preocupara por ellos. Por el contrario, Frankfurt sugiere que Hitler o un alto mando ideológicamente comprometido con el nazismo podrían encontrar en sus devociones a los ideales nazis una capacidad de trascenderse a sí mismos “en una gran comunidad de personas con ideas afines que se dedican de manera desinteresada y valiente a algo que piensan que es importante. Todas estas son cosas que mejoran la vida” (De Graef, 1998, pág. 18)<sup>215</sup>. Frankfurt es consciente de que tales modos de ser están al servicio de un objetivo vicioso e intolerable, pero tal característica parece ser externa a la forma en la que afectan la vida de los individuos en sí mismos. La crítica, en todo caso, podría ser que el *objeto de preocupación* es socialmente inaceptable, no que *el modo* de amor esté radicalmente equivocado (De Graef, 1998, págs. 18-19). Para Frankfurt, la oposición entre lo bueno y lo malo “no es la oposición entre aquellos que están

---

<sup>215</sup> “Lo que quise decir con el nazi, era, espero, claro en el siguiente punto: que la experiencia de creer en algo profundo, de sacrificarse por ello, de hacerlo junto a otros, volcándose devotamente de una manera incondicional, es una experiencia de intensificación vital, antes incluso que se mencione cuál es [esa experiencia]” (De Graef, 1998, pág. 20).

en lo correcto y aquellos que comenten un error, sino la oposición entre dos alternativas igualmente coherentes e inteligibles que solo pueden pelear entre sí” (De Graef, 1998, pág. 19)<sup>216</sup>. Para Frankfurt –como se ha planteado y se desarrollará en el siguiente capítulo- el valor de vivir una vida plenificante solo podría ser afectada por el carácter inmoral de esa vida si la moralidad fuese algo por lo que el sujeto se preocupa, o si la inmoralidad de esa vida de alguna forma afecta algunas cuestiones por las que el sujeto se preocupa: “Wolf asume que la inmoralidad de una alternativa cuenta contra su aceptabilidad. Ciertamente cuenta contra su aceptabilidad moral” (Frankfurt, 2002h, pág. 248). Frankfurt asume que hay una relación importante entre la racionalidad en el sentido en que él la asume y la moralidad. Pero dice que la irracionalidad de ser inmoral no se explica porque de alguna manera un carácter o comportamiento del segundo tipo viola inherentemente los cánones de la racionalidad. Lo es porque, para muchas personas, ser inmoral afecta sus vidas de forma negativa debido a los efectos perversos sobre las cosas por las que se preocupan o, mejor dicho, por aquellas por las que no podría dejar de preocuparse. En este sentido, podría pensarse que aunque el valor intrínseco de los objetos de preocupación no es un elemento central en la argumentación frankfurtiana, sí es posible reconstruir un criterio, sino objetivo u intersubjetivo, al menos inferencialista o procedimental para establecer la aceptabilidad de un objeto u estado de cosas. Este criterio debería elaborarse tomando en cuenta que:

1. El objeto o sujeto de dedicación pueda ser amado por la persona;
2. Que la relación establecida le permita participar en actividades significativas;
3. Que tal relación volitiva no afecte negativamente otras preocupaciones ya establecidas;
4. Y, en particular, que no le torne indiferente ante la preocupación por distinguir entre verdad y falsedad.

El último capítulo estará destinado a profundizar esta alternativa.

#### **3.4.4 Sustancialismo**

Finalmente, la objeción al supuesto sustancialismo de Frankfurt ha sido remitida, en parte, al comparar las posturas de este autor con la elaborada por Heidegger. Por otra parte, esta crítica parece estar sustentada en divergencias retóricas o de énfasis más que en diferencias

---

<sup>216</sup> Una alternativa radicalmente diferente a esta conclusión (partiendo de los mismos supuestos) será presentada por Jouan en el capítulo final.

radicales. En su respuesta a Velleman, Frankfurt dice que aún cuando se le atribuye la idea de que el “sí mismo” o el ser es una “entidad singular que espera ser encontrada” él considera que lo que espera ser encontrado no es el ser. Por el contrario, son los límites del ser, es decir, las necesidades volitivas que hacen imposible para una persona forzarse a adoptar ciertos objetos o estado de cosas: “a veces me referí a estas necesidades restrictivas como límites del ser, aquellos que definen su forma. Quizá este lenguaje sugiera que, dado que afirmo que el ser tiene límites, debo estar pensando en él como «una entidad singular». Esta forma de hablar nunca tuvo la intención, sin embargo, de poseer implicaciones ontológicas. La verdad es que no estoy inclinado a construir el ser como una «entidad» de forma alguna” (Frankfurt, 2002d, pág. 124). Como se ha detallado en más de una ocasión, el interés de Frankfurt es comprender las necesidades de la voluntad como claves estructurales de la autoidentidad de los sujetos. Es decir, como elementos que, replicando los criterios esgrimidos por Velleman pero sin necesitar de la postulación de un ente, permitan al sujeto gobernar el comportamiento personal cuando este es autogobernado, persistan en cuanto la persona siga siendo la misma y sean el objeto de su autoconcepción o autoimagen. En este sentido, la diferencia radical que Frankfurt encuentra entre la esencia de los triángulos y la de los agentes humanos puede mostrar que, aunque implícitamente, el filósofo norteamericano está pensando en una distinción similar a la que establece Oshana entre identidad y autoconcepción. Vale recordar que Frankfurt sugiere que en el caso de figuras como los triángulos los determinantes de su identidad están sustentados en la organización de las ideas y del lenguaje humano, pero no rige la trayectoria de las cosas mismas. Es decir, no están soportadas por ningún tipo de relación del objeto consigo mismo. A primera vista esta afirmación podría parecer completamente opuesta a la idea que Oshana recoge de Rorty y Wong sobre la identidad como aquellas características y relaciones que son integrales a la naturaleza de la cosa. Pero de hecho, en ambos casos lo que existe es *prima facie* una descripción de tercera persona o, estirando el sentido del término, en una descripción conceptual. Por el contrario, Frankfurt sugiere que las necesidades volitivas son concretas y personales. En principio esto quiere decir que son relevantes para el agente, en otras palabras, que solo adquieren su carácter desde una perspectiva de primera persona. La sentencia anterior no debe interpretarse como afirmando que el agente necesariamente debe ser consciente de sus restricciones volitivas para que adquieran su carácter personal, sino que son necesidades que solo pueden determinarse desde el punto de vista del agente, o mejor dicho, desde el punto de vista inherentemente reflexivo del agente. En este sentido la tesis aspectual

de Velleman puede echar luz sobre estos asuntos<sup>217</sup>. Dado que en la perspectiva de Frankfurt el ejercicio de determinación de una necesidad volitiva no implica ningún tipo de *aprobación* sino de *apropiación* y *familiaridad* y que, por lo tanto, la persona podría reconocer como propia una preocupación que preferiría no tener, el concepto original de necesidad volitiva cubriría tanto los cursos de acción o estados de cosas *impensables* como *los inescapables*.

A comienzos de la década de 1990 Frankfurt publica una serie de textos con los cuales inicia su tercer movimiento en el desarrollo de la caracterización de lo que hace necesariamente a una persona. El punto de origen es el artículo “Autonomía, necesidad y amor” (1994) en el que se establecen las semillas y varios de los brotes conceptuales relativos a ese tipo radical de preocupación que Frankfurt denomina *amor* y a su intento de rastrear en tal configuración de la voluntad la fuente de la normatividad práctica. El próximo capítulo estará dedicado a glosar y a analizar este complejo entramado argumentativo.

---

<sup>217</sup> Velleman afirma que “de hecho, mi concepción aspectual de la autonomía solo es una reinterpretación de una sentencia que aparece en la más reciente obra de Frankfurt. Lo que Frankfurt dice ahora, en parte, es que el comportamiento autónomo es motivado por partes del sujeto con las cuales no puede dejar de identificarse. Si «identificación» se lee desde el punto de la primera persona [...] entonces la afirmación de Frankfurt se convierte en la tesis aspectual” (Velleman, 2002, pág. 115)



#### **4. TERCER MOVIMIENTO: LA IMPORTANCIA DEL AMOR**

En el tercer y último movimiento de su composición sobre la autorrealización y el fundamento la normatividad práctica, Frankfurt se dedicará de lleno a profundizar sobre un tema que, como se ha señalado, considera uno de los más antiguos y respetables en la larga tradición del pensamiento filosófico occidental: la relación entre el amor y la racionalidad. Ambos han sido considerados los rasgos más valiosos y destacados en casi cualquier caracterización de lo que hace verdaderamente a una persona y, a su vez, ambos comparten tres características que se vinculan con los elementos centrales presentados en el capítulo anterior: los dictados del amor y de la razón se imponen como *necesidades* a las que la persona no puede dejar de dar consentimiento (es decir, que cualquier alternativa es considerada *impensable*); las relaciones que se establecen con los objetos de dedicación amorosa y racional son constituyentes de la *autoidentidad* de las personas; y, aún cuando las personas se ven cautivas por los mandatos amorosos y racionales, su encuentro implica una profunda experiencia de *liberación*. Al mismo tiempo, Frankfurt considera que existe una diferencia radical entre ambas características: mientras que el amor es ineludiblemente *personal*, la razón –entendida como una facultad cuyos principios poseen norma de la universalidad apriorística- es inherentemente *impersonal*. Por lo tanto, desde la perspectiva de Frankfurt, cualquier intento por fundamentar racionalmente la autoridad de los motivos que tiene un agente concreto para llevar a cabo un cierto curso de acción (en vez de hacerlo a partir de los rasgos e intereses idiosincráticos del amor) es una tarea condenada sistemáticamente al fracaso. La última fuente de normatividad práctica reside en la actividad amorosa y en las demandas con las que el amor constriñe legítimamente al amante. Pero la estrategia frankfurtiana presenta un giro final –anticipado al presentar el concepto de lo impensable- que permite reincorporar la racionalidad purgada ya de sus componentes universalistas: porque quien logra percibir clara y distintamente qué es lo que ama y qué es capaz de amar puede entonces responder incondicionalmente a los requisitos del amor y, así, adquirir una confianza madura en su identidad como agente que es la marca más precisa de la racionalidad volitiva, es decir, de la unidad, persistencia y autorrealización del “yo”.

En este capítulo se detallarán cada uno de los componentes que integran la última (o quizá mejor, la más profunda) de las capas argumentales presentes en la búsqueda de Frankfurt por dotar de mayor precisión y sentido a un concepto de persona que se distancia

tanto del naturalismo humeano como del trascendentalismo kantiano. Tal reconstrucción se realizará en cuatro etapas:

1. En primer lugar, se presentarán las fuentes del concepto de *amor* en Frankfurt. En particular, se mostrarán los innegables rastros y deudas con la reflexión que sobre este tema han realizado San Agustín y Spinoza.
2. En un segundo momento, se explicitarán los rasgos más salientes del amor según el punto de vista frankfurtiano.
3. En tercer lugar se detallará la oposición que Frankfurt establece entre amor y una cierta perspectiva racionalista vinculada a la fundamentación moral.
4. Y, finalmente, se estipularán algunas especificaciones de los rasgos centrales del concepto de amor para Frankfurt que se instancian en las nociones de *amor a sí mismo, incondicionalidad, claridad y confianza madura*.

#### 4.1. FUENTES DEL AMOR EN FRANKFURT

Como casi con cualquier aspecto del pensamiento de Frankfurt, rastrear las fuentes del concepto de *amor* es una tarea arqueológica compleja debido a la escasez de referencias bibliográficas en la obra del filósofo norteamericano. Esta frugalidad habilita una variedad de interpretaciones más o menos ajustadas sobre los orígenes y las intenciones –explícitas o reconstruidas- del autor. Algunos pensadores –particularmente los neokantianos- sugieren que tanto la noción de *preocupación* como la de *amor* remiten al concepto de *pasión* en Hume. Esta relación no es del todo incorrecta dado que, en primer lugar, Frankfurt califica en ocasiones al amor como “una pasión dominante”<sup>218</sup> y, en segundo término, porque su vinculación original entre voluntad y deseos efectivos remite tanto a una psicología moral como a una metodología filosófica de corte humeano. Este último punto será detallado en el próximo apartado crítico y remite a la utilización por ambos autores de una estrategia argumental que puede definirse como “*bootstrapping*”<sup>219</sup> y que implica la presentación de un conjunto acotado de elementos explicativos (en este caso compuesto por los deseos y las preferencias del agente) e intentar luego obtener a partir del mismo conjunto algunas afirmaciones más complejas sobre la naturaleza humana. Pero como ha sido consignado en el capítulo anterior, Frankfurt rechaza en general esta identificación con Hume y, en particular, su idea de entender el amor incondicional como una forma de racionalidad volitiva lo aleja

---

<sup>218</sup> (Frankfurt, 2007I, pág. 221).

<sup>219</sup> En el próximo capítulo se ampliará esta comparación realizada por Barbara Herman.

definitivamente del filósofo escocés. El carácter incondicional de ciertas relaciones prácticas del yo es el foco sobre el que han puesto atención algunos otros filósofos para sugerir que una fuente alternativa del concepto de amor puede rastrearse en la obra Descartes<sup>220</sup>. Como se precisará en las próximas secciones y ha sido señalado en la introducción, Frankfurt reconoce que su punto de vista sobre la incondicionalidad y la confianza es deudor de la propuesta cartesiana de la percepción clara y distinta. Pero además, la idea de la estabilidad y de la unidad del yo es heredera de la confrontación de Descartes contra el escepticismo<sup>221</sup>. En tercer lugar, Frankfurt ha reiterado que la preocupación y el amor son temas que han sido abordados sistemáticamente por la filosofía de la religión y por la teología. Por lo tanto, no es raro que tanto el propio autor como sus críticos<sup>222</sup> relacionen su análisis de estas dimensiones de la voluntad humana con la reflexión llevada a cabo por ciertos pensadores que podrían etiquetarse como *religiosos*. Varios estipulan un estrecho lazo de Frankfurt con algunas trazas del pensamiento sobre el amor en San Agustín<sup>223</sup>. Son diversas las menciones que hace Frankfurt al filósofo africano en sus últimos textos: ya sea para ilustrar la división de la mente como una patología volitiva (Frankfurt, 2007i, pág. 163), ya para sugerir que la obtención de su contraparte, la unidad, requiere sino un “milagro” al menos la conjunción de elementos que están por fuera de la intencionalidad del agente (Ibíd, pág. 172). Más aún, es posible sugerir una profunda similitud en la consideración del amor como la fuente de la autoridad práctica y como una configuración de la voluntad dirigida hacia el bien del amado. En su séptima homilía sobre la primera Carta de San Juan a los Partos, Agustín de Hipona expresa su famosa sentencia: “ama y haz lo que quieras: si callas, calla por amor; si gritas, grita por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor. Exista dentro de ti la raíz de la caridad; de dicha raíz no puede brotar sino el bien” (Agustín, Comentarios a San Juan). En las siguientes secciones y en el apartado crítico se desarrollarán algunas ideas que, por un lado expanden la relación entre ambos autores y que, por el otro, señalan las limitaciones en la comparación establecida.

Pero sin dudas, la obra a la que Frankfurt recurre con mayor asiduidad en estos ámbitos es la elaborada por Baruch Spinoza. En el artículo “Caring about caring”, Annette Baier dice que Frankfurt es profundamente spinozista tanto en su aceptación del fatalismo como en la perspectiva de que la forma más alta del amor es aquella que clausura cualquier esperanza

---

<sup>220</sup> (Herman, 2002).

<sup>221</sup> “Esto es como lo que dice Descartes, en el comienzo de la Primera Meditación, sobre su lucha contra el escepticismo con respecto al conocimiento. El no caracteriza las creencias que busca como verdaderas, sino como estables y permanentes” (Ibíd.).

<sup>222</sup> (Baier, 1985); (Stump, 2010); (De Graef, 1998).

<sup>223</sup> (Stump, 2010); (De Graef, 1998).

de ser correspondido (Baier, 1985, págs. 106-197). Aún cuando probablemente estas no sean las características por las que Spinoza pudiese ser considerado el nutriente principal de la postura frankfurtiana, sí es cierto que el filósofo norteamericano utiliza más de una vez la noción de aquiescencia para ejemplificar su idea de *confianza madura*<sup>224</sup> y que en el libro *Sobre la Verdad* -texto que casi no es referido por sus críticos- dedica toda una sección a explicar por qué considera que los apuntes de Spinoza relativos al *amor* pueden identificarse con su perspectiva sobre este tema.

Para tal tarea, Frankfurt comienza citando dos fragmentos de la *Ética* del filósofo luso-holandés:

1. En el primero se lee que “el amor no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior”. [P. III. Pr. XIII, escolio].
2. Y en el segundo se define a la alegría como “una pasión por la que el [individuo] pasa a una mayor perfección” [P. III. Pr. XI. Escolio]<sup>225</sup>

Frankfurt aclara que Spinoza está convencido de que todo individuo posee una naturaleza esencial que se esfuerza, a lo largo de su existencia, en cultivar y mantener. Y sugiere que para comprender cabalmente la frase “la pasión por la cual el individuo alcanza una gran perfección” es importante tener en cuenta que:

1. Para Spinoza una pasión es un cambio en el individuo que no surge por su propia acción sino con respecto al cual el individuo es –en cierto sentido- pasivo;
2. Spinoza se refiere, entonces, a un aumento de las capacidades individuales para sobrevivir y para desarrollar plenamente su naturaleza esencial que posee una causa externa
3. El incremento en el poder individual es acompañado por un sentido de vitalidad expandido (Frankfurt, 2007ii, págs. 51-55).

Spinoza supone (de forma suficientemente plausible, cree Frankfurt) que esta experiencia de un incremento en la vitalidad –este reconocimiento de una habilidad acrecentada de volverse consciente y de mantener su propia naturaleza- es inherentemente vigorizante. El vigor quizá es comparable con el que una persona a veces experimenta como resultado de un exigente ejercicio físico. Cuando hacen ejercicio de forma enérgica, las personas frecuentemente se sienten más completas y más vivas que antes de practicarlo, dada su falta

---

<sup>224</sup> (Frankfurt, 2002j); (Frankfurt, 2004).

<sup>225</sup> (Frankfurt, 2007ii, págs. 49-50).

de reconocimiento inmediato de sus propias capacidades. Frankfurt estima que aquello que es percibido como subproducto del ejercicio es una experiencia similar a la que Spinoza tiene en mente cuando habla de “gozo”. Porque gozo puede ser entendido como un sentimiento de ampliación del propio poder para vivir, y para continuar viviendo, de acuerdo con su más auténtica naturaleza. Ahora bien, continúa el filósofo estadounidense, Spinoza considera que si una persona que experimenta el gozo reconoce que este último tiene cierta causa externa – esto es, si la persona identifica a algo o a alguien como el objeto al cual debe su gozo y del que su gozo depende– entonces la persona inevitablemente ama a este objeto. Si es así, las personas no pueden dejar de amar aquello que reconocen como siendo, para ellas, una fuente de gozo y de plenitud (Ibíd., pág. 55). Muchas instancias paradigmáticas de amor exhiben, de forma más o menos directa, el patrón que Spinoza define: las personas tienden amar lo que les ayuda a “encontrarse a sí mismas”, a descubrir “quién realmente son” y a enfrentar la vida de forma exitosa sin traicionarse. En su perspectiva de la naturaleza esencial del amor, Spinoza agrega una observación que también le parece adecuada a Frankfurt: “Quien ama necesariamente lucha por tener presente y preservar el objeto que ama”<sup>226</sup>. Las cosas que una persona ama son manifiesta y necesariamente preciosas para él. La continuidad y estabilidad de su vida, así como el continuo gozo de la autorrealización, dependen de ellos. Por lo tanto, el individuo se preocupa naturalmente de protegerlos y asegurar que estén verdaderamente accesibles (Ibíd., pág 57).

Con algunas diferencias notorias que serán señaladas oportunamente en esta reconstrucción de Spinoza se encuentran las líneas principales que bosquejan la peculiar noción de *amor* frankfurtianas. Ellas serán precisadas en la siguiente sección.

## 4.2 RASGOS DEL AMOR EN FRANKFURT

Frankfurt utiliza por primera vez el término *amor* en “La importancia de lo que nos preocupa” como ejemplo de una necesidad volitiva liberadora, o mejor dicho, de una experiencia que es liberadora a pesar de que solo es accesible si la persona se somete a un poder que está más allá de su control voluntario (Frankfurt, 2006i, pág. 131). En las breves líneas en las que esta noción es comparada en fuerza constrictiva y sentido de plenitud con la razón está ya presente –al menos en germen- gran parte de los rasgos definitorios que serán ampliados en los artículos publicados por Frankfurt a partir de la segunda mitad de los años

---

<sup>226</sup> (Spinoza, 1980, págs. parte III, proposición XIII, escolio).

1990. De forma consistente, el filósofo estadounidense ha compuesto esta figura conceptual con un puñado de elementos que se reiteran y se precisan en la medida en que su pensamiento se va desarrollando. Y que, en general, están contruidos con las herramientas surgidas de su reflexión sobre las nociones de *preocupación* y *necesidad volitiva*. Por ejemplo, Frankfurt dictamina en varios pasajes que “amar es un modo de preocuparse”<sup>227</sup> y que entre las cosas por las que una persona no puede dejar de preocuparse se cuentan aquellas que ama. Por lo tanto, el amor pareciera no ser otra cosa que un tipo de necesidad volitiva<sup>228</sup>. Dadas tales similitudes, en este primer apartado se explicitarán brevemente las definiciones generales y los rasgos específicos con los que Frankfurt dota a la noción de *amor*, al tiempo se destacarán dos características que serán ampliadas en las siguientes secciones.

Frankfurt es claro en subrayar que, al igual que hizo con la noción de *preocupación* y a semejanza de la postura de Spinoza, el fenómeno que tiene en mente cuando utiliza el término *amor* incluye solo aquello que, para sus propósitos, es filosóficamente indispensable. Por lo tanto, su enfoque no debe ser confundido ni con el amor romántico, ni con la infatuación, ni con la dependencia, ni con la lujuria ni con otras variedades de la “turbulencia psíquica” (Frankfurt, 2006ii, pág. 40). Todos los casos anteriores poseen tres características que empañan la visión clara sobre qué distingue al amor: están cargados de un componente emotivo que a veces abrumba al sujeto, instancian relaciones amorosas en las que el sujeto y el objeto son personas y, por último, corren el peligro de estar motivados por la búsqueda de una recompensa o, al menos, de cierta reciprocidad. El amor en Frankfurt, por el contrario es prioritariamente *volitivo*, *neutro* con respecto al carácter del objeto (el objeto puede ser una persona, un país, una tradición, un ideal, etc.) y, como se detallará en breve, *desinteresado*.

Dejando de lado las referencias ya mencionadas que aparecen en su texto sobre la verdad, Frankfurt establece las principales ideas sobre la investidura volitiva a la que llama amor en cuatro textos: “Autonomía, necesidad y amor” (1994), “Sobre el preocuparse” (1998), *The Reasons of Love* (2004) y sus conferencias Tanner (2006). En el primero de ellos afirma que aunque el amor suele implicar varios sentimientos y creencias que lo expresan, revelan o respaldan, su núcleo es volitivo: “El hecho de que una persona se preocupe por algo o lo ame no tiene tanto que ver con su sentimiento que las cosas despiertan en ella o con sus opiniones al respecto como con *las estructuras motivacionales más o menos estables* [...] que guía y limitan su conducta” (Frankfurt, 2007i, pág. 205). En el segundo, define el amor como una

---

<sup>227</sup> (Frankfurt, 2007ñ), (Frankfurt, 2004).

<sup>228</sup> A veces Frankfurt es ambiguo y pareciera sugerir que el amor no es *exactamente* un tipo de necesidad volitiva: “la fuerza [de las necesidades volitivas] es similar en ciertos aspectos a la fuerza del amor” (Frankfurt, 2007j, pág. 184). Y en otros pareciera sugerir que el amor es la principal instancia de las necesidades volitivas.

“inquietud [*concern*] por el bienestar o el florecimiento de un objeto amado: una inquietud más o menos volitivamente *forzada* [*constrained*], de modo que no es el producto de una decisión del todo libre y tomada bajo pleno control voluntario, y que también es más o menos *desinteresada*” (Frankfurt, 2007ñ, pág. 257). El amor es en esencia una *estructura volitiva un tanto involuntaria y compleja* que se refiere tanto a la disposición de una persona para actuar como a su disposición para manejar las motivaciones e intereses que la mueven. Así el amor no solo da forma a la conducta de la persona con respecto a todo lo que esta ama. También le guía en la supervisión de la planificación y el ordenamiento de sus propias prioridades. Por lo tanto, afirma Frankfurt, al igual que en el caso de las preocupaciones el amor es valioso por sí mismo y no sólo en virtud del valor de sus objetos: “Si todo lo demás se mantuviese constante, nuestra vida sería peor sin él. No hace falta decir que, en general, todo lo demás no se mantiene constante. El amar, por lo tanto, no solo es inherentemente valioso; también es riesgoso. Los amantes son vulnerables a angustias y aflicciones muy penosas cuando, de una manera u otra, las cosas no van bien para su amor” (Ibíd., pág. 268). Es digno de destacar dos aspectos en esta formulación. En primer lugar, el amor torna a las personas *vulnerables* a los cambios de fortuna que sufre el objeto de amor, es decir, hace permeable la estructura de la voluntad y los rasgos centrales de la autoconcepción a la realidad de aquello que no son ellas mismas. En segundo lugar, el valor de amar es el valor de situarse en cierto tipo de *relación*. El hecho de que el amante se encuentre justamente en ese tipo de relación con el objeto amado no se limita a llenar un requisito de la definición del amor. Es decir, no es una condición apenas necesaria. Es, en sí, lo que proporciona al amar su valor distintivo. Así, aunque el amar es sin duda intrínsecamente valioso con independencia de la cualidad de su objeto, al mismo tiempo depende del valor final de este último para dotar instrumentalmente de valor al acto de amarlo. Frankfurt ilustra el punto de la siguiente forma: “Mis hijos son inconmensurablemente más importantes para mí, en virtud de mi amor por ellos, de lo que serían, si, de hecho, no los amara como los amo. Además del hecho de que *mis hijos* son importantes para mí, está el hecho muy diferente y no menos significativo de la importancia de *amarlos*. Mi amor por ellos es un elemento de mi vida que valoro muchísimo. Mi vida mejoró en diversos aspectos y la vida misma me resultó más importante cuando empecé a amarlos” (Ibíd.). En definitiva, el amar (como una versión radical del preocuparse) es una configuración de la voluntad<sup>229</sup> a partir de la cual se dota de importancia a tres cosas:

---

<sup>229</sup> (Frankfurt, 2007l, pág. 217).

1. a los objetos de dedicación amorosa, independientemente de si estos pueden considerarse valiosos a partir de la aplicación de algún criterio extrasubjetivo u objetivo;

Y de forma privilegiada:

2. a la relación que se establece con estos objetos; y
3. a la relación que se establece consigo mismo a partir de la relación anterior.

Finalmente,

4. Cuasi paradójicamente –en un sentido que fue explicitado al mostrar la vinculación que presenta Frankfurt entre fines y medios- aunque la relación (3) requiere de la relación (2) para constituirse y esta última requiere a los objetos para instanciarse; la relación (3) es la que dota de valor final a la relación (2) y la relación (2) a su vez trasmite el valor definitivo a los objetos de dedicación amorosa.

Obviamente que el amor puede despertarse a veces como respuesta al valor percibido de su objeto (como puede suceder con algunos tipos de ideales políticos, morales o estéticos). Pero en la mayoría de los casos el amor es en sí mismo un creador de valor y, sin dudas, es a partir de la actividad amorosa que se estipula la relevancia de las dos relaciones antes mencionadas. El amor, para Frankfurt, posee un carácter de ultimidad que no puede ser rebasado. El filósofo estadounidense precisa este punto criticando una idea de Bernard Williams según la cual las personas adquieren una razón para hacer aquello que fuese necesario para continuar viviendo solo si tienen proyectos que requieran su supervivencia. Es decir los sujetos tienen razones para vivir porque se preocupan por llevar a cabo ciertos planes que no podrían realizarse si no estuviesen vivos. Pero Frankfurt sugiere que la relación corre en el otro sentido: las personas están interesadas en tener proyectos valiosos porque tienen la intención de seguir viviendo, y prefieren llevar una vida significativa antes que una marcada por el aburrimiento<sup>230</sup>. Es decir, porque tenemos la preocupación de autorrealizarnos es que buscamos mediante la capacidad de amar determinar proyectos valiosos. Esta preocupación primigenia, y nuestra facilidad para invocarla como una fuente de razones para realizar las acciones que contribuyan a este fin, no están en sí mismas basadas en razones. Están basadas en el amor. Para una persona que ama la vida, “la suspensión de su avidez de vivir a fin de preguntarse si tiene alguna otra razón para seguir adelante le parecería un ejemplo evidente

---

<sup>230</sup> En el último capítulo se presentará al aburrimiento como una patología de la voluntad.



de un pensamiento de sobra [*of having one thought too many*]” (Ibíd., pág. 267). Por todo esto es que Frankfurt considera fuente de la autoridad y de la motivación práctica descansa en el amor.

Por su parte, en *The Reasons of Love*, Frankfurt realiza un recuento similar de las características diferenciales del amor. En primer lugar, insiste que el amor consiste básicamente en una preocupación desinteresada por el bienestar o el florecimiento del objeto amado. En segundo lugar, el amor es, a diferencia de otros modos de preocupación desinteresada, ineluctablemente personal. Esto quiere decir, por un lado, que depende de las características particulares de la voluntad del amante y, por otro, que ningún objeto es amado como una instancia de un tipo. Tal posición, como se detallará en la sección crítica, distancia a Frankfurt de las teorías sobre el amor que pueden denominarse “sensibles” o “responsivas”<sup>231</sup> las que consideran las cualidades particulares del amado (aún cuando sean rasgos difícilmente repetibles o, por el contrario, comunes a todos los seres humanos) como las razones últimas para justificar la preocupación del amante. Por el contrario, Frankfurt sugiere que “el foco del amor de una persona no está en las características generales y por eso repetibles que permiten *describir* a su amado. Antes bien, se encuentra en la particularidad específica que permite *nombrarlo*, algo que es más misterioso que la posibilidad de la descripción y, en todo caso, manifiestamente imposible de definir” (Frankfurt, 2007ñ, pág. 264). La idea de nombrar remite, aún cuando no explícitamente, a la dimensión relacional de la perspectiva frankfurtiana del amor. Que algo o alguien pueda ser referido por el amante mediante el uso de su nombre *propio*, a diferencia de un nombre *genérico*, implica que existe un cierto tipo de relación particular entre quien ama y quien es amado<sup>232</sup>. En tercer lugar, el amante se identifica con lo que ama: es decir, toma los intereses del objeto amado como suyos<sup>233</sup>. En consecuencia, se beneficia o padece dependiendo de si los intereses son o no son atendidos adecuadamente. Cuando la persona considera que los intereses de su amado están en juego, comprueba que hay ciertas cosas que debe hacer y otras que no puede resolverse a emprender. Por lo tanto, como último rasgo, amar implica limitaciones de la voluntad semejantes a las que proveen las necesidades volitivas (Frankfurt, 2004, pág. 79). Finalmente, en sus conferencias Tanner, Frankfurt vuelve a mencionar que el amor es un modo particular de preocupación, involuntario, no utilitarista (o desinteresado), rígidamente enfocado, autoafirmativo, preocupado por la existencia y el bienestar de lo que es amado y que no

---

<sup>231</sup> (Stump, 2010).

<sup>232</sup> Niko Kolodny no lo entiende así: “La desnuda identidad del amado, de cualquier forma, no puede server como una razón para amarlo. Decir «Ella es Jane» es simplemente identificar a un particular con sí mismo. No dice nada acerca de ese particular que pudiese explicar por qué demanda una respuesta específica” (Kolodny, 2003, pág. 142).

<sup>233</sup> Identificación en el sentido de imaginación.

conlleva ningún interés en la reciprocidad o simetría en la relación entre el amante y lo amado (Frankfurt, 2006ii, pág. 40)<sup>234</sup>.

En estos fragmentos están todas las características presentes ya en las preocupaciones y necesidades volitivas: la preeminencia de la voluntad frente a aspectos cognitivos o emotivos<sup>235</sup>, la involuntaria voluntariedad, su función arquitectónica en la continuidad y estabilidad de la identidad personal así como de una racionalidad práctica orientada hacia la autorrealización, el interés en el florecimiento o bienestar del objeto amado. Pero se agrega un aspecto central: la afirmación de que el amor es *desinteresado*. Para Frankfurt el paradigma del amor desinteresado es el *amor a sí mismo* (y en segundo lugar, el amor a los hijos<sup>236</sup>), el amor a sí mismo es otra forma de entender la *incondicionalidad*, y la incondicionalidad es, en cierto sentido, la marca de la *racionalidad volitiva*. Estos aspectos novedosos serán abordados al final del capítulo. Previamente, se espigarán los principales argumentos utilizado por Frankfurt en su intento por demostrar que hilo con el que se teje el tapiz de la normatividad práctica surge de la rueda de la necesidad del amor y no de la necesidad de la razón<sup>237</sup>

### 4.3 AMOR Y RACIONALIDAD

Como se ha destacado en el capítulo 2, Frankfurt considera que las personas pueden definirse como seres activos y que, para hacer su actividad significativa, necesitan orientarse hacia y por un conjunto de fines últimos que sean valiosos por sí mismos pero, al mismo tiempo, adquieran su valor debido a su calidad de elementos necesarios en la evaluación total de una vida. Estos fines últimos también pueden ser denominados, en la lógica frankfurtiana, como *ideales*: “los ideales de una persona son para ésta intereses que no puede resolverse a traicionar. Implican coacciones cuya violación le resulta imposible” (Frankfurt, Sobre la necesidad de los ideales, 2007j). Así, los ideales o fines últimos constituyen la materia prima con la que se construyen las razones que un agente puede esgrimir para justificar una decisión o una acción. ¿Cuál es, a su vez, la fuente de la que obtienen su autoridad estos mojonos

---

<sup>234</sup> Que no conlleve interés en la reciprocidad implica que no se espera nada a cambio y *no* implica que no posea una dimensión relacional (este último punto se desarrollará en las próximas secciones).

<sup>235</sup> “El corazón de la cuestión no es afectivo ni cognitivo, sino estrictamente volitivo. Las necesidades del amor, las cuales dirigen nuestra conducta y circunscriben nuestras opciones, son necesidades de la voluntad” (Frankfurt, Taking Ourselves Seriously and Getting it Right, 2006ii, pág. 42).

<sup>236</sup> Ambos, vale mencionar, ejemplo en los cuales el objeto de amor es una persona.

<sup>237</sup> Un interesante defensa de la autoridad del amor con respecto a otras posibles fuentes de razones prácticas que se han planteado en los últimos tiempos en el ámbito de la filosofía analítica en (Schaubroeck, 2013).

orientativos? Frankfurt afirma que entre los filósofos está presente una recurrente esperanza de que existan ciertos fines últimos o ideales cuya adopción incondicional por parte de cualquier sujeto pruebe que son de cierta forma requisitos universales de la razón, o al menos que puedan probarse racionalmente como buenos, correctos, justos o válidos. Pero Frankfurt argumentará que esto no es posible. Y al hacerlo expandirá su crítica a lo que denomina el “panracionalismo” atacando tres postulados fuertemente arraigados en las tradiciones de corte kantiano:

1. La idea de que los fines últimos están garantizados racionalmente;
2. La idea de que la racionalidad, al menos, fundamenta los ideales morales;
3. La idea de que la autonomía reside exclusivamente en respetar la ley moral.

En lo que siguen se detallarán las críticas a estas tres afirmaciones.

#### **4.3.1 Fines últimos (no) garantizados racionalmente**

En primer lugar, Frankfurt reconoce que las potenciales razones para adoptar ciertos fines son las mismas para casi todo el mundo. Y es claro que esto no es una coincidencia, ni es un producto de condiciones históricas o culturales. Las personas se preocupan por casi las mismas cosas porque la naturaleza de los seres humanos, y las condiciones básicas de la vida humana, están fundadas en hechos biológicos, psicológicos y ambientales que no están sujetas a mucha variación o cambio. Frankfurt enumera un conjunto de preocupaciones u objetos de amor primitivos y proteicos (Frankfurt, 2006ii, pág. 38):

1. Mantenerse vivo;
2. Evitar la enfermedad y las heridas incapacitantes;
3. Estar libre de sufrimiento crónico y del aburrimiento crónico;
4. Evitar la soledad y el aislamiento<sup>238</sup>, es decir:
  - a. Mantener un mínimo contacto con otros seres humanos,
  - b. Ser tomados en serio,
  - c. Ser aceptados,
  - d. Ser considerados como teniendo una genuina realidad;
5. Obtener y mantener la unidad psíquica, no traicionarnos a nosotros mismos.

---

<sup>238</sup> La cuarta preocupación se explicita y se desglosa en (De Graef, 1998, pág. 25).

Estas necesidades fundamentales de la voluntad no son criaturas de la prescripción social o hábitos culturales. Ni están constituidas por las peculiaridades del gusto o juicio individual. Están sólidamente arraigadas en nuestra naturaleza humana desde el comienzo. Sin embargo, postula Frankfurt, parece fácil observar que una explicación empírica o una que adopte la perspectiva de tercera persona sobre lo que le preocupa a los seres humanos—incluso si todas esas cosas fuesen las mismas y estuviesen en el mismo orden para todos— perdería de vista que estas necesidades solo son preocupaciones desde una perspectiva de *primera persona*. Es decir, estar libre del aburrimiento crónico solo es una preocupación primitiva y proteica si lo es *para* alguien, si alguien está movido a verse liberado del tedio porque le *preocupa* que su vida sea significativa: “¿Cómo podría un enfoque puramente fáctico disminuir, menos aún apaciguar definitivamente, nuestro perturbadora incerteza sobre cómo conducir nuestras vidas? *Conocer* cómo son las cosas no implica *justificarlas*” (Frankfurt, 2006ii, pág. 27) (cursivas mías)<sup>239</sup>.

¿Cuál podría ser la relación entre estas preocupaciones primitivas y la racionalidad? En primera instancia, afirma Frankfurt, amar la muerte, o la incapacidad o el aislamiento, o experiencias vacías o angustiantes no envuelve contradicción lógica en sí mismas. Pero si una persona ama estas cosas sería muy difícil de dotar de sentido a su vida. Sería ininteligible que alguien persiga estos fines por sí mismos. Sus preferencias, sus deliberaciones y sus acciones están guidas por fines últimos que para el resto son profundamente incomprensibles. No tiene sentido que alguien pudiera amarlos (Ibíd., pág. 47). Sería, como en el ejemplo de Hume analizado en el capítulo anterior, un caso de *irracionalidad volitiva*: “Si alguien en condiciones ordinarias no tiene la más mínima preocupación por morir o ser mutilado, o sobre la posibilidad de ser privado de todo contacto humano, no lo consideraríamos como simplemente atípico. Lo consideraríamos como trastornado. No hay estrictamente una falla lógica en sus actitudes, pero sin embargo pueden ser consideradas como irracionales —es decir, como violando una condición definitoria de la humanidad” (Ibíd., pág. 45).

Ahora bien, Frankfurt sugiere que en condiciones normales las personas se preocupan por su supervivencia sin necesidad de justificar esta inquietud. Es decir, se preocupan sin reservas y sin ninguna ansiedad concerniente sobre si es adecuado hacerlo. No suponen que la robusta confianza que caracteriza sus actitudes dependa —ni suponen que debiera depender— de la convicción de que tal expectativa puede ser confirmada racionalmente por argumentos

---

<sup>239</sup> Korsgaard realiza una observación similar sobre el papel que juega en la autodeterminación de los sujetos aquello que denomina “la pesadilla del filósofo”, es decir, la Concepción Científica del Mundo (Korsgaard, 2001, págs. 122-125).

poderosos. Quizá existan tales argumentos, pero ese no es el punto. Esos compromisos son, en un sentido, *innatos* a los sujetos. Esto quiere decir que no están basados en la deliberación, ni son la respuesta correcta a ninguna mandato de la racionalidad. Los mandatos a los que de hecho responden están fundados en una fuente que no está constituida por juicios y razones, sino por un modo particular de preocuparse de las cosas. No hay dudas, por supuesto, que algunas personas son tan miserables que realmente quieren morir. Pero esto no muestra que no aman vivir. Solo muestra que odian sus desventuras. Lo que ciertamente preferirían, si solo pudiesen hacerlo, no es terminar con sus vidas sino terminar con sus miserias. En este sentido, el deseo de vivir no solo es universal, también es irreductible. Solo cuando el impulso preracional por preservar la vida se ve drásticamente atenuado es que las personas buscan razones para continuar viviendo. De otra forma no requeriríamos ninguna razón: “Nuestro interés en la autopreservación es una fecunda y espléndida fuente de razones para la elección y la acción. De cualquier forma, no está en sí mismo fundamentada en razones. Lo está en el amor” (Frankfurt, 2006ii, pág. 37). A través del amor, entonces, adquirimos fines últimos a los cuales no podemos dejar de estar atados, y en virtud de tener estos fines, adquirimos razones para actuar que no podemos dejar de considerar como particularmente convincentes. En estas preocupaciones arraigadas y fértiles se esconde un sentido de la racionalidad que tiene poco que ver con la consistencia o con otras consideraciones formales y sí con la integridad volitiva.

Pero para Frankfurt, tal sentido de racionalidad, al alejarse de las consideraciones formales, también se aleja de un rasgo que la mayoría de los filósofos racionalistas suponen en los principios que brindan autoridad a las acciones del sujeto, esto es, la universalidad. Esta idea puede confirmarse a partir del análisis de la siguiente frase: “Si la «razón» debe referirse a lo que nos hace distintivamente humanos, es preciso entender que no se trata solo de una facultad de aprehender razones o aplicar reglas. También debe incluir la capacidad de formar actitudes hacia nuestra propia voluntad. El núcleo de nuestra capacidad de amar es esa autorreflexión volitiva, y no una actividad discursiva o inferencial” (Frankfurt, Autonomía, necesidad y amor, 2007i, pág. 208). Reconstruyendo estas ideas, se pueden sugerir que para Frankfurt la razón es una facultad que incluye tres capacidades:

1. Aprehender razones;
2. Aplicar reglas;
3. Formar actitudes hacia nuestra propia voluntad.

La tercera dimensión racional es, sin dudas, lo que Frankfurt tiene en mente al hablar de una *racionalidad volitiva* y en ella se destacan dos características:

1. Constituye el núcleo de la capacidad de amar;
2. No se vincula necesariamente con las otras dos. Es decir:
  - a. No implica una actividad discursiva;
  - b. No implica una actividad inferencial.

De este modo, dado que es posible suponer que tanto aprehender razones como aplicar reglas son capacidades cuya forma es la de la universalidad impersonal (no parecen estar dirigidas específicamente hacia el propio sujeto), la racionalidad volitiva –es decir el amor- se presenta como una variante cuyas notas distintivas son la *particularidad* y *personalidad*. Además, en el mismo movimiento en el que se distancia de la abstracción, la racionalidad volitiva también abandona –al menos *prima facie*- la garantía de contar con un espacio público dialógico cuya gramática esté constituida por la regla del mejor argumento y cuyo *telos* sea la posibilidad de dirimir los desacuerdos sobre la validez de los fines últimos, ideales u objetos de amor. Dice Frankfurt

“La legitimidad y el valor de nuestros fines últimos no son susceptibles de demostrarse mediante consideraciones impersonales que cualquier agente racional podría aceptar. A veces, los desacuerdos normativos no pueden resolverse racionalmente. Incluso puede ser cierto que otras personas estén obligadas por lo que les preocupa a dañar o destruir lo que nosotros amamos [...] Podría no haber bases convincentes para considerarlos o considerarnos como racionalmente deficientes o como habiendo caído en algún tipo de error. Hasta donde llegue la razón, el conflicto entre nosotros podría ser irreductible [...] Este es un resultado desalentador, pero no implica una deficiencia en mi teoría. Es simplemente un hecho de la vida” (Frankfurt, 2006ii, pág. 50).

Frankfurt plantea, al concluir esta argumentación un conjunto de preguntas retóricas que traducen su desconfianza en la prueba racional estricta como piedra de toque de la normatividad práctica (Ibíd., pág 31):

1. ¿Por qué las personas deberían estar avergonzadas por la imposibilidad de movilizar unas justificaciones rigurosamente demostrativas de sus ideales morales, o de la importancia de las cosas que aman?
2. ¿Por qué la falta de disponibilidad de razones decisivas debería perturbar la confianza de las personas en la visión de la vida que es definida por lo que les preocupa, o debería inhibir su disposición para oponerse a aquellos que cuya visión de lo que es importante les amenaza?

3. ¿Por qué no deberían estar felices de pelar por lo que aman de forma incondicional, incluso cuando no existan buenos argumentos para mostrar que es correcto para ellas amar lo que aman en vez de amar otras cosas?.

Como se planteará en la siguiente sección, Frankfurt no adhiere a un escepticismo moral, sino a un escepticismo sobre el racionalismo moral. El filósofo norteamericano ejemplifica su punto mediante la crítica al caso planteado por Williams sobre un sujeto que ve ahogándose a dos personas: una que es su esposa y otra que, claramente, no lo es. Frankfurt entiende que hay algo sospechoso en la idea de que cuando su esposa se encuentra en extremo peligro, la decisión de salvarla *solo* está justificada si la razón para hacerlo se deriva de una regla general. Si es posible describir la situación como aquella en la que una de las dos personas en riesgo es amada por el hombre, entonces sería incongruente buscar una razón para salvarla. Si verdaderamente la ama, entonces ya tiene necesariamente la razón anhelada. Es la siguiente: el objeto de su amor está en problemas y necesita su ayuda. La necesidad de ayuda de su amada le provee de una razón, sin tener que interponer ninguna regla general. Amar a alguien o a algo consiste en, entre otras cosas, tomar sus intereses como razones para actuar. El amor es en sí, *para el amante*, una fuente de razones. Crea las razones por las cuales sus actos de preocupación y devoción amorosa son inspirados. De esta forma, afirma Frankfurt, las identidades personales se expresan y definen de forma más precisa mediante estas configuraciones involuntarias de la voluntad. Los objetos y relaciones de amor guían y limita la agencia y la autorrealización: “determinan lo que puede desear hacer, lo que no puede dejar de hacer y lo que no puede obligarse a hacer. Determinan también lo que podría aceptar como una razón para actuar, lo que no puede dejar de considerar una razón para actuar y lo que no puede considerar tomar como una razón para actuar. De esta forma, establecen los límites de su vida práctica y determinan su forma como un ser activo” (Frankfurt, 2004, pág. 49).

#### **4.3.2 Amor, racionalidad y moralidad**

Aunque se aceptase que la autoridad de un amplio conjunto de fines últimos o ideales derivase del amor antes que de la razón, todavía podría postularse que los principios morales no pueden dejar de fundamentarse racionalmente porque articulan condiciones de la razón en sí misma. La moralidad sería una dimensión autónoma del comportamiento humano y por lo tanto requerirá una justificación autónoma. Pero Frankfurt también esgrime sus argumentos

contra esta posibilidad. Lo hace, en particular, en un artículo titulado "Rationalism in ethics"<sup>240</sup>. En ese texto afirma que el análisis de los racionalistas éticos es en general ingenioso, penetrante y ha enriquecido la comprensión de relaciones conceptuales significativas con un indiscutible beneficio filosófico. Pero concluye que su empresa está fundamental e irremediablemente mal concebida. Frankfurt aclara que su objeción al racionalismo ético no se dirige directamente contra la doctrina notoriamente insostenible de que los requerimientos morales solo pueden ser cumplidos satisfactoriamente por alguien que comprende cómo demostrar su autoridad. Ser inmoral obviamente no es una manera particular de ser estúpido, ni presentar algún defecto en el razonamiento es una forma particular de tener un carácter moral deficitario. El tipo de oprobio que las personas dirigen hacia quienes han cometido una trasgresión moral es completamente diferente al tipo de oprobio destinado a quien ha violado los requisitos de la razón<sup>241</sup>. Por el contrario, la crítica se dirige directamente contra una doctrina a la que adhieren un importante número de filósofos y que de hecho es esencial para el racionalismo ético: "aquella que afirma que lo que está equivocado al no cumplir con los requerimientos morales es que se violan requerimientos de la racionalidad. Mi punto no es que el racionalismo ético propone evaluar la moralidad de los agentes sobre la base de un inapropiado criterio epistémico [...] Su error consiste en afirmar que ser moral es una cuestión de satisfacer los requerimientos de la racionalidad y que ser inmoral es violarlos" (Frankfurt, 2000, pág. 266).

Para Frankfurt, tanto en el naturalismo como en el racionalismo, hay un esfuerzo imposible por derivar juicios con una autoridad moral auténtica de juicios que no tienen en absoluto ese tipo de autoridad. En particular, en el caso del racionalismo, los requerimientos de la razón en sí mismos no son la fuente de la autoridad o la normatividad moral. Demostrar que cierto principio es una *verdad conceptualmente necesaria* no sirve para demostrar que aceptar ese principio es un requerimiento moral o que contravenirlo está moralmente prohibido. Los argumentos sobre los que descansan los racionalistas éticos quizá puedan probar que ciertos principios hacen demandas racionalmente irresistibles, pero no pueden probar que alguno de estos principios imponga demandas *moralmente irresistibles* (Ibíd., pág.

---

<sup>240</sup> (Frankfurt, 2000).

<sup>241</sup> "[Así como] no consideramos que la gente que es débil en matemáticas razona pobremente, sino que lo hace pobremente en asuntos matemáticos [...] el peculiar tipo de culpa u oprobio con el que apropiadamente respondemos a las transgresiones de los imperativos morales no está suscitado por un error que simplemente viola los requerimientos generales de la razón. Por el contrario, es una respuesta garantizada por un error que específicamente concierne a los particulares requerimientos de la moralidad. Es decir, los errores morales pertinentes difieren esencialmente de *otros tipos de irracionalidad*. Esta defensa falla porque no provee ninguna respuesta a la cuestión de por qué es apropiado un tipo de reacción para los errores concernientes a la moralidad, que es radicalmente diferente del tipo de reacción que despiertan los errores vinculados a asuntos no morales" (Frankfurt, 2000, pág. 261) (cursivas mías).



262). Frankfurt sugiere que, a menos que las actitudes morales habituales de las personas sean absolutamente inapropiadas –como en el caso de la irracionalidad volitiva- debe haber alguna garantía para obedecer los preceptos de la ley moral diferente a los reaseguros que proveen los principios de la lógica o de la razón teórica: “de otra forma, no habría nada malo con desobedecer la ley moral excepto que hacerlo implicaría inconsistencia o incoherencia. Pero es claro que esas fallas son en sí moralmente inocuas” (Ibíd., pág. 268). Por lo tanto, con respecto a la interrogante de si un principio que es requerido por la razón también es exigido por la moralidad, Frankfurt supone que la razón como tal no tiene mucho para decir. La cuestión puede ser respondida solo determinando si es justificable que una *concienzuda* adhesión al principio debiera merecer crédito moral o que una *deliberada* contravención del principio debiera garantizar el oprobio moral. Pero determinar esto claramente requiere que sea hecho un *juicio moral*, es decir, un juicio sustentado en la autoidentidad moral del sujeto (Ibíd., pág. 269).

Finalmente, la crítica principal de Frankfurt se enfoca en el supuesto carácter impersonal de esta perspectiva de fundamentación normativa. Para el filósofo estadounidense, el racionalismo ético ofrece a las personas sacarlas del aprieto de asumir la responsabilidad (“*gets us off the hook*”) por las acciones o las decisiones tomadas, proponiendo que su adhesión a los principios morales puede basarse exclusivamente en consideraciones ajenas a todo compromiso personal. Pero aunque esta subrogación pudiese *prima facie* evaluarse como una virtud del modelo, para Frankfurt solo es otra manifestación del hecho de que el racionalismo ético no comprende la naturaleza y el sentido de la normatividad moral: “precisamente porque nos releva de la responsabilidad personal por nuestras convicciones morales, el racionalismo ético tergiversa lo que la moralidad es y cómo cuenta en nuestras vidas. Que la gente adhiera conscientemente a los principios de la moralidad, o los rechace, no se supone que sea independiente del tipo de persona que es” (Ibíd., pág. 270). Es decir, no se supone que sea independiente de aquello que le preocupa o de las necesidades volitivas que constituyen su autoidentidad personal. En este sentido, los racionalistas éticos están preocupados de que a menos que los requerimientos de la ley moral puedan ser provistos de un apoyo conclusivo *a priori*, que muestre la autoridad de esos requerimientos de forma incuestionable e independiente de cualquier contingencia y rasgo idiosincrático, la importancia universal de adoptarlos pueda parecer incierta (Ibíd., pág. 272). No cabe duda, sugiere Frankfurt, que la respuesta moral es menos estable y su valor más elusivo que, por ejemplo, el amor parental. La confianza que depositan las personas en los principios morales es menos segura y está menos inmune a las dudas. De allí que se vuelva

sumamente importante comprender “qué es lo que amamos en la moralidad a la que adherimos, y apreciar qué rol juega en nuestras vidas. Pero no hay razón, sin embargo, para creer que la imposibilidad de una demostración rigurosa de nuestros principios morales debería minar nuestra confianza en la concepción de vida que ellos definen o que debería inhibir nuestra disposición a resistir a aquellos cuya visión entra en conflicto con la nuestra” (Ibíd., pág. 273).

En la tarea de comprender qué aman las personas en la moralidad, Frankfurt sugiere que los principios morales cumplen una tarea fundamental al elaborar y aclarar las necesidades universales y categóricas que limitan la voluntad humana (aquellas que se definieron como preocupaciones proteicas). En particular, Frankfurt considera que el temor a la soledad, al rechazo, al no ser tomado en serio, al dejar de ser considerado como poseyendo una realidad genuina es un motivo humano tan poderoso como relevante para determinar la fuente de la consideración moral en las relaciones con otras personas. Así, los valores morales definen ciertas cualidades y condiciones de vida a la cuales los sujetos están amorosamente dedicados: “el objetivo de la ley moral es codificar cómo las relaciones personales y sociales pueden ordenarse razonablemente por personas que no pueden dejar de preocuparse por aquellos *finés últimos que son más fundamentales en las vidas de todos los seres completamente racionales*” (Frankfurt, 2006ii, pág. 46) (cursivas mías). La apariencia de que existen verdades necesarias, considera Frankfurt, es una proyección de las necesidades volitivas de las que deriva la moral. Las personas son conscientes de que no tienen otra opción, y ubican esta inescapabilidad en el objeto en lugar reconocer que su origen real está dentro de sí mismos o, al menos, que se puede rastrear hasta su autoconcepción. Si las personas suponen que ley moral es eterna e inmutable, es porque suponen -con o sin razón- *que los rasgos volitivos más fundamentales de la naturaleza humana no son susceptibles de cambio* (Ibíd., pág. 47). De esta forma, el modo particular de oprobio que es característico en cualquier respuesta a la inmoralidad es fácil de explicar cuando “reconocemos que nuestras creencias morales promueven una visión del ideal de las relaciones personales y sociales que ha inspirado a nuestro amor. Atribuir la culpa moral es claramente una forma de estar enojado con el malhechor. La ira es en sí misma una especie de castigo. Esto quizás es más transparente cuando una persona dirige su ira hacia el interior y sufre las laceraciones de los sentimientos de culpa autoimpuestos. Lo que hace a la ira moral comprensible y apropiada es que la transgresión de un agente inmoral consiste en rechazar conscientemente e impedir la realización de nuestro ideal moral. En otras palabras, deliberadamente daña algo que amamos” (Ibíd., pág. 47). Para Frankfurt la moral, entendida como un ámbito de normatividad

separado de las preocupaciones particulares de los sujetos, no solo es menos pertinente para guiar la conducta de las personas de lo que comúnmente se presume sino que también es escasamente autoritativa. Su legitimidad última reside en la dedicación amorosa que manifiesta el sujeto por estos asuntos. Frankfurt profundizará y precisará este punto de vista al comparar críticamente su perspectiva sobre lo que hace a una persona autónoma con la propuesta sugerida por Kant.

### 4.3.3 Autonomía y amor

En el artículo “Autonomía, necesidad y amor”<sup>242</sup>, Frankfurt presenta una serie de coincidencias y divergencias con la forma en que Kant fundamenta la autonomía. En primer lugar, Frankfurt reconstruye el sentido tradicional del término autonomía como gobierno de sí mismo y luego dice que para Kant:

1. una persona “prueba su libertad en el más alto grado cuando es *incapaz* de resistir el llamado del *deber*” (Kant, 1989);
2. “la autonomía es la constitución de la *voluntad*, por la cual es ella para sí misma una *ley*” (Kant, 1996)<sup>243</sup>.

En la perspectiva de Frankfurt, las primeras partes de cada frase son correctas: la autonomía implica la constitución de la voluntad mediante un conjunto de restricciones legítimas. Pero la autoridad de las incapacidades volitivas no reside ni en el deber, ni en la ley moral: “Por lo demás, creo que la libertad más auténtica no solo es compatible con el hecho de estar necesitado, como Kant sugiere, en realidad exige la necesidad. No comparto, sin embargo, la idea kantiana de que la autonomía consiste esencial y exclusivamente en el sometimiento a los requerimientos del deber. En mi opinión, las acciones pueden ser autónomas, ya estén o no de conformidad con el deber, cuando se realiza por amor” (Frankfurt, 2007), pág. 208). Esta divergencia puede rastrearse hacia el carácter que le asigna cada uno de los contendientes a la esencia voluntad. En el intento de mostrar dónde reside el error de la fundamentación kantiana, Frankfurt reconstruye el argumento relativo a la voluntad *pura* como *locus* de la autonomía de la siguiente manera:

---

<sup>242</sup> (Frankfurt, 2007).

<sup>243</sup> Las citas están extraídas directamente de la traducción al castellano del texto de Frankfurt (Frankfurt, 2007, págs. 207-208).

1. Una persona sólo actúa de forma autónoma cuando sus voliciones derivan del carácter esencial o verdadero de su voluntad. Esto es, cuando es movido por aquellos rasgos que lo definen y que no dependen del arbitrio o del capricho del sujeto.
2. La esencia de la voluntad está conformada exclusivamente por los principios universales *a priori* de la razón práctica.
3. Las inclinaciones personales no forman parte de la naturaleza esencial de la voluntad de la persona porque son adventicias, condicionales y contingentes. Dado que los intereses de la persona no se deducen estricta y completamente de sí misma, la autonomía no puede fundarse en ellos (Ibíd., pág. 210).

Pero para el filósofo estadounidense “la voluntad pura es un lugar muy peculiar e improbable para situar una condición indispensable de la autonomía individual. Después de todo, su pureza consiste precisamente en el hecho de no verse afectada en absoluto por ninguno de los rasgos personales contingentes que hacen distintivos a los individuos y caracterizan sus identidades específicas” (Ibíd., pág. 209). Así, la voluntad pura parece ser del todo *impersonal*. Sin embargo, Frankfurt considera que es natural y razonable suponer que cuando una persona actúa bajo su propio control, guía su conducta en función de las cosas que considera de la mayor importancia para sí. Pero no cree ni que todas las personas se preocupen exactamente por las mismas cosas ni, mucho menos, que lo que más les importe sea la ley moral (Ibíd., pág. 210). Ahora bien, Frankfurt entiende que entre los requisitos del deseo que son condicionales y contingentes y las exigencias del deber que son incondicionales y lógicamente necesarias, se alzan las demandas de amor. Estas comparten la contingencia y personalización de los últimos y, a su vez, la incondicionalidad del primero. Por ejemplo, “las demandas que nos hacen nuestros ideales o nuestros hijos son tan incondicionales e inflexibles como las de la moral y la razón. El hecho de que el amor y sus mandatos sean lógicamente arbitrarios no significa, con todo, que sea posible abandonarlos o invalidarlos a voluntad” (Ibíd., pág. 210). Las personas no poseen la libertad de decidir a “su agrado” qué amar o cuáles son las exigencias que provienen del amor<sup>244</sup>. Obviamente, al igual que las preocupaciones, los objetos del amor pueden cambiar y estos cambios modifican la configuración de la voluntad. Pero, como ya se ha precisado al abordar la naturaleza de las necesidades volitivas, que sean cambios en la voluntad no quiere decir que son voluntarios (o que estén bajo un control deliberado). Aunque una persona pueda manipular las condiciones de su entorno o de sí misma con el fin de comenzar a amar o dejar de amar un objeto, esto no implica que para ella

---

<sup>244</sup> Quizá, como dice Korsgaard, en las exigencias del amor esté presente la fuerza del compromiso moral. Ver siguiente capítulo.

el amor sea un tema de libre elección. Al mismo tiempo, el amor, como el deber, no es un dato psíquico elemental, ayuno en sí mismo de cualquier *actitud evaluativa* específica por parte del amante. Una persona puede, inclusive, haber intentado evitar amar lo que ama, lamentar hacerlo y buscar erradicar su influjo (al igual que sucede con el deber<sup>245</sup>). Pero como el amor es una configuración de la voluntad, no puede ser cierto que la preocupación de una persona que ama auténticamente algo sea por completo involuntaria. Distanciándose nuevamente de Hume, Frankfurt sugiere que esta idea de una involuntaria voluntariedad explica la diferencia fundamental, tanto en tono como en sustancia, entre estar “cautivo” del amor y estar “esclavizado” por la pasión. Así, pese a que el amor es una cuestión personal, lo que una persona ama puede incluirse entre sus características volitivas esenciales. *Para el amante*, la autoridad de las demandas que le hace su amor es la autoridad de su propia naturaleza personal o, de una forma menos cargada metafísicamente, de su autoidentidad. Por lo tanto, el imperio personal del amor satisface las condiciones de la autonomía que, a juicio de Kant, solo pueden cumplirse por obra de las coacciones impersonales de la ley moral. Porque la autonomía no exige que la naturaleza esencial de la voluntad sea un *a priori*, sino que los imperativos derivados de ella tenga una *autoridad* genuina. En la lógica frankfurtiana, la autoridad *también* puede derivarse de las necesidades del amor.

Finalmente, si la autonomía significa el gobierno de sí mismo y la heteronomía puede entenderse como la sujeción al poder de algo o alguien distinto, extranjero, impropio; entonces esta distinción coincide, para Frankfurt, con la distinción entre actividad y pasividad. Pero el sentido con que el filósofo estadounidense dota a estos términos es ambiguo, porque las ideas que busca transmitir no son la de iniciativa, en un caso, y la de reacción, en el otro<sup>246</sup>. Por el contrario *todo* acto de amor implica que el sujeto está activamente interesado en los cambios de fortuna de su amante. Y, a su vez, todos los amantes están sometidos a las necesidades establecidas por la relación amorosa. Entonces, la distinción entre actividad y pasividad remite a una diferencia en la consideración del *objeto* de dedicación amorosa y, por lo tanto, en la evaluación del vínculo entre el amante y el amado. Siguiendo a Kant, la separación entre un tipo y otro de amor se asemeja a la divergencia entre actuar *por* deber y actuar *de acuerdo* al deber y, de esta forma, más que una cualificación *descriptiva* debe

---

<sup>245</sup> Otra semejanza entre el amor y el deber es la necesaria mediación del respeto (hacia los objetos de dedicación amorosa y sus intereses, en el primer caso; hacia la ley moral, en el segundo).

<sup>246</sup> En la respuesta a las críticas expresadas por Lear, Frankfurt indica que su distinción entre amor activo y amor pasivo, aunque importante, no es relevante para distinguir entre fuentes legítimas de normatividad práctica. Por lo tanto, pareciera como si aún los casos de amor autointeresados tuviesen tanta autoridad como el amor desinteresado. Esto, en definitiva, remite a la distinción que se detallará al comienzo del último capítulo entre las razones *del* amor y las razones *para* el amor. Dado que, salvo en ese comentario, Frankfurt mantiene a lo largo de su obra (y en textos posteriores a la respuesta brindada a Lear) la centralidad del amor incondicional, en este documento se seguirá refiriendo a esta distinción. Ver (Frankfurt, 2002j).

entenderse como una *normativa*. El amor puede responder de forma adecuada a la naturaleza de la relación con el objeto, es decir, ser activo. O, por el contrario, corromper esta naturaleza y tornarse pasivo. Porque en el amor pasivo, el motivo principal del vínculo con el objeto de dedicación, esté el amante preparado o no para reconocerlo, es una preocupación por su propio bien. Pero el amor no tiene por qué basarse en el autointerés. Puede ser fundamentalmente activo y diferenciarse del amor pasivo en la naturaleza de la motivación del amante y su interés por lo que ama. Si en cualquiera de sus formas el amor implica una conducta destinada a ser beneficiosa para el objeto amado, en su variante activa el amante valora esta actividad por sí misma y no por las ventajas que, en última instancia, puede obtener de ella. Pero, como fue establecido al analizar la relación entre medios y fines últimos o entre importancia y preocupación, solo es posible considerar valiosas en sí las acciones conducentes a beneficiar al amado porque son instrumentalmente significativas para satisfacer ciertos intereses *procedimentales* del amante. Frankfurt ejemplifica este punto recurriendo nuevamente a la relación entre padres e hijos: “cuando un padre ama a su hijo el amor es genuinamente incondicional (no depende ni de los beneficios obtenidos del hijo ni de un interés intrínseco en lo relacionado con el hecho de amarlo), pero también está motivado por un interés personal autorreferencial. Porque lo que lo motiva es *su* interés en el bienestar del hijo. Pero, al mismo tiempo, su interés en el hijo es completamente *desinteresado*. Puede satisfacerse por completo y solo gracias a la satisfacción de intereses que son del todo distintos e independientes de los suyos propios. El interés que mueve al progenitor devoto es indiscutiblemente personal, pero también *desinteresado*” (Ibíd., pág. 212). Como se detallará en la próxima sección, la esencia para dejar atrás las condicionalidades y las arbitrariedades no es que la voluntad sea pura o impersonal, sino que sea desinteresada. En cuanto sus intereses son personales y no puramente apriorísticos, aun el amor más activo está determinado por albrures. Kant insiste en que la búsqueda de cualquier interés contingente es inevitablemente heterónoma. Esta idea depende de su supuesto de que en cuanto la voluntad está determinada de esta forma, lo que quiere es adventicio y no una consecuencia de su naturaleza inherente. Pero el amor, para Frankfurt, invierte esta lógica.

El origen de la normatividad no se encuentra, entonces, en las incitaciones de los sentimientos personales o deseos (en un naturalismo *alla* Hume), ni en los requerimientos severamente anónimos de la razón eterna (Kant). Descansa en las contingentes necesidades de amor. Ellas mueven a las personas, como lo hacen los sentimientos y los deseos, pero las motivaciones que engendra el amor no son simplemente advenedizas: “por el contrario, como las leyes universales de la razón pura, expresan algo que pertenece a nuestra naturaleza más

íntima y fundamental. Sin embargo, a diferencia de las necesidades de la razón, las necesidades del amor no son impersonales. Están constituidas por, e incrustadas en, las estructuras de la voluntad mediante las cuales la identidad del individuo es definida de forma más particular” (Frankfurt, 2004, pág. 48). En definitiva, la diferencia central entre Kant y Frankfurt –como será precisado en los últimos capítulos- reside en sus divergentes interpretaciones de una voluntad que puede calificarse como libre: para el primero la voluntad libre es una voluntad autónoma, es decir, que se da a sí misma las *leyes* de su comportamiento; para el segundo es una voluntad que se autorrealiza, es decir, que da a sí misma los *finés* o *ideales* de su comportamiento. Ambos comparten, sin embargo, la idea que la verdadera libertad se fragua en el caldero de la incondicionalidad.

#### **4.4 AMOR A SÍ MISMO**

En la perspectiva de Frankfurt, la incondicionalidad del amor activo no supone una renuncia a la contingencia, sino un rechazo a desnaturalizar la relación entre el amante y lo amado. Los intereses y el bienestar del objeto de dedicación son las razones autoritativas que hace valiosa por sí misma cualquier acción conducente a protegerlos o a promoverlo. Pero como se ha señalado en más de una ocasión, los elementos estructuradores de la voluntad para Frankfurt son esencialmente reflexivos (voliciones de segundo orden, preocupaciones, necesidades volitivas y, por supuesto, el amor). Esto quiere decir que cuando un sujeto posee ciertas actitudes volitivas con respecto al objeto de amor, también manifiesta un conjunto similar de disposiciones hacia sí mismo. La relación práctica que establece una persona con sus objetos de preocupación conlleva el desarrollo de un cierto tipo de relación práctica consigo mismo: “al dedicarse al bienestar de su amado como una meta ideal, el amante está también dedicado a realizar un correspondiente ideal en sí mismo –es decir, el ideal de vivir una vida que esté dedicada a los intereses y fines de su amado” (Frankfurt, 2007l, pág. 219). No deben entenderse el uso que hace Frankfurt del término ideal como si fuese un sinónimo de “utopía” o “fantasía”, sino –como ya ha sido expresado- como otra forma de expresar la idea de fines últimos que poseen tanto valor inherente como instrumental en el contexto de una vida significativa. Por ejemplo, sugiere Frankfurt, quien ama la justicia quiere ser por fuerza una persona que sirve a los intereses de esta. Considera necesariamente que ese servicio no sólo contribuye a la realización de una condición social deseable, sino que también es esencial para la realización *del ideal asignado a sí mismo*. Su amor define para él, al menos en parte, los

motivos y las preferencias de su identidad práctica. Es importante desglosar aquí esta argumentación ya presentada por Frankfurt en varias ocasiones:

1. Quien *ama* a una persona, objeto u ideal,
2. quiere necesariamente ser un *tipo de persona* que sirva a los intereses de su amado,
3. con el objetivo *intencional* de ver florecer a su objeto de dedicación,
4. Pero también con la meta de realizar el *ideal* asignado a sí mismo, meta que:
  - a. implica necesariamente que el sujeto *identifica* los intereses del amado como propios.
  - b. solo puede estipularse como un *subproducto* (en el sentido de aquello que solo puede ser obtenido *una vez* alcanzado o en *el proceso* de alcanzar el objetivo intencional y que, por esto mismo, jamás puede buscarse *directamente*<sup>247</sup>)

Este es el sentido final de la idea del amor desinteresado. Una persona se realiza *solamente* en la medida en que sirva a los intereses de su amado y *exclusivamente* porque los sirve identificándolos como propios. Utilizando un concepto que no pertenece al léxico frankfurtiano, el amante desinteresado *compadece* junto al amado, o haciendo uso de un giro aún menos integral al universo simbólico de autor, la fuente del amor desinteresado –y por tanto de la normatividad práctica- es la *compasión* con las desventuras del objeto de dedicación amorosa<sup>248</sup>. Los dos ejemplos más precisos de desinterés amoroso para Frankfurt son la relación entre padres e hijos y, de forma más sorprendente al menos *prima facie*, el amor que una persona desarrolla hacia sí mismo: “El amor a otras personas diferentes a nosotros mismos o nuestros hijos es raramente tan desinteresado. Siempre está mezclado, si no fundado, en una esperanza de ser correspondido o de adquirir ciertos bienes diferentes al bienestar del amado” (Frankfurt, 2004, pág. 82). Y aún entre estas dos vertientes del amor desinteresado, Frankfurt sugiere que el amor propio puede ser la forma de amor menos susceptible de mancharse con motivos ajenos a una devoción entusiasta por el bienestar del amado (Frankfurt, 2007ñ, pág. 262). No es que el amor a sí mismo sea especialmente noble o que refleje de mejor forma su carácter personal. Pero es más puro que cualquier otro tipo de preocupación porque es más inequívoco, adecuándose mejor a los criterios que identifican esencialmente al amor. Como en cualquier tipo de relación amorosa activa, la persona está preocupada de forma desinteresada en proteger y perseguir los intereses del amado. Dado

---

<sup>247</sup> Ver capítulo 2 para una descripción más acabada del mecanismo del subproducto en la versión presentada por Jon Elster.

<sup>248</sup> Referencia a Marcuse y el fundamento de los juicios valorativos más elementales en la compasión en (Habermas J. , 1975, págs. 283-296).



que en este caso la persona amada es sí misma, los intereses a los que está dedicado son los propios. Ahora bien, estos intereses, como los genuinos intereses de cualquiera, son gobernados y definidos por lo que él ama. Por lo tanto es un axioma que el amor a sí mismo de una persona es simplemente una preocupación desinteresada por lo que ella ama. Este amor es necesariamente derivado del amor que las personas tienen por las cosas que no son idénticas a sí mismas. Quizá, entonces, no sea correcto después de todo considerar el amor a sí mismo como una condición en la cual el amante y lo amado son estrictamente lo mismo. Una persona no puede amarse a sí misma excepto en la medida en que ame otras cosas. Por lo tanto el amor a sí parece colapsar en nada más que en el amor a las cosas que uno ama. La gente no puede impedir amarse a sí mismos, parece, en la medida en que amen alguna cosa. Si una persona ama algo, necesariamente se ama a sí mismo (Frankfurt, 2004, p. 88).

En este punto Frankfurt vuelve a distanciarse de Kant o, mejor dicho, de una posible interpretación de la crítica kantiana al amor propio. Para ello cita un pasaje de “La fundamentación de la metafísica de las costumbres”:

“voy a admitir, por amor a los hombres, que la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca los pensamientos y los esfuerzos, se tropieza por doquiera con el amado yo, que de continuo se destaca, sobre el cual se fundan los propósitos, y no sobre el estrecho mandamiento del deber que muchas veces exigiría la renuncia y el sacrificio [...] Y en esta coyuntura, para impedir que caigamos de las alturas de nuestras ideas del deber, para conservar en nuestra alma el fundado respeto a su ley, nada como la convicción clara de que no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, que no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder [...]; así, por ejemplo, ser leal en las relaciones de amistad no podría dejar de ser exigible a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque este deber reside, como deber en general, antes que toda experiencia, en la idea de una razón, que determina la voluntad por fundamentos *a priori*” (Kant, 1996, pág. 13).

Frankfurt dirige sus críticas hacia dos aspectos destacados en este pasaje. En primer lugar, entiende que el “amado yo” de Kant designa a un tipo de auto relación práctica sustancialmente diferente a la que el filósofo estadounidense tiene en mente cuando distingue

al amor a sí mismo como epítome del amor incondicional<sup>249</sup>. Asegura que las personas a las que puede adscribirse una conducta guiada por el “amado yo” kantiano no están cautivas del amor sino dominadas por la autoindulgencia. Y en la lógica frankfurtiana, la autoindulgencia es la actitud opuesta al amor. Los padres que aman a sus hijos se preocupan, si son sensibles, de evitar ser indulgentes, condescendientes, complacientes. En el caso del amor a sí mismo la indulgencia puede ser un síntoma de indiferencia hacia el carácter de la propia voluntad o del señorío del capricho en el terreno de la necesidad: “Una persona muestra que se ama a sí misma protegiendo y promoviendo lo que considera sus verdaderos intereses, incluso cuando hacerlo frustra deseos que lo mueven de forma muy poderosa pero que amenazan distraerlo de su meta” (Frankfurt, 2004, pág. 79). En la idea los *verdaderos intereses* reside el fundamento de la segunda objeción que se concentra en el análisis kantiano de la amistad presentado al final del pasaje de la Fundamentación. Para Frankfurt, la lealtad puede aceptarse como una exigencia incondicional en cualquier relación amistosa, pero no porque la obligación se sustente en la idea de una razón que determina la voluntad por fundamentos *a priori*, sino porque honrar la confianza es una de las condiciones que necesariamente deben satisfacerse en la búsqueda de servir a los verdaderos intereses de la persona amiga y, por lo tanto, de realizar el ideal de amistad que el sujeto incluye en su autoidentidad. La persona que no respeta el imperativo de la lealtad no está traicionando un principio *a priori*, sino que está traicionado a su objeto de amor y, en consecuencia, se traiciona a sí mismo. Según Frankfurt, la autotraición es un tipo de herida psíquica que las personas tienen una aversión natural a infligirse porque genera una ruptura en su cohesión, o en términos que serán precisados en el último capítulo, una pérdida de familiaridad con nuestros objetos de amor y con nosotros mismos. Dado que para el filósofo estadounidense una de las preocupaciones humana primitiva y proteicas es establecer y mantener la unidad volitiva, cualquier amenaza a la cohesión del sí mismo activa una alarma en la persona y lo moviliza para intentar autopreservarse: “Como una traición de lo que amamos es por fuerza una traición a nosotros mismos, la persona que traiciona su amor manifiesta una falta de respeto por sí misma. Es nuestra necesidad básica de auto respeto, la cual está estrechamente

---

<sup>249</sup> “Después de todo, ¿no se nos dijo por un Autor cuya autoridad moral se compara favorablemente con la de Kant que deberíamos amar a nuestros prójimos como a nosotros mismos? El comando divino de amar a los otros como a nosotros mismos puede ser considerado como una recomendación positiva del amor a sí mismo como un paradigma especialmente provechoso –como un modelo o ideal, mediante el cual deberíamos seriamente guiarnos al conducir nuestras vidas prácticas. [Pero otra lectura del mandamiento puede ser] que deberíamos dotar a nuestro amor por los demás de la misma incondicionalidad y persistente devoción que habitualmente manifestamos hacia el «amado yo». No es el amor a sí mismo como tal el que es ofrecido como un modelo, sino solo la manera particularmente excesiva en la que nos amamos a nosotros mismo” (Frankfurt, 2004, págs. 77-78).

relacionada con nuestra necesidad de unidad psíquica, la que fundamenta la autoridad que los mandatos del amor tienen para nosotros” (Frankfurt, 2007l, pág. 220).

De cualquier forma, Frankfurt entiende que la perspectiva del amor a sí mismo como ejemplo del amor incondicional posee algunas dificultades inherentes (Frankfurt, 2004). En primer lugar, existen complejidades asociadas a la afirmación de que el amor propio depende esencialmente del amor a otras cosas diferentes de lo que puede ser referido como “el sí mismo”. Es cierto que no hay un objeto o entidad con tal denominación que pueda ser destinatario de la dedicación amorosa. Sin embargo, queda la posibilidad de que una persona se ame, de hecho, a sí misma incluso cuando realmente no ame nada más. Segundo, otro conjunto de dificultades emerge de la sentencia de que una persona está necesariamente dedicada a lo que ama. Aunque en cierto sentido esta proposición no es más que una tautología, obviamente existen algunas complejidades en determinar si una persona que supone amar cierto objeto está investida por completo en él. Este último tipo de escollo se asocia al hecho de que la voluntad del sujeto puede estar dividida en sí, es decir, puede ser ambivalente. Con respecto a la primera dificultad, Frankfurt estipula que aunque una persona no ame incondicionalmente ninguna cosa o persona, puede sin embargo demostrar que se ama a sí misma haciendo un determinado esfuerzo por comprender qué es fundamentalmente importante para él: “esto no implica una desviación del principio de que el amor requiere una preocupación del amante por los verdaderos intereses de lo que ama. Estar preocupado por los verdaderos intereses de su amado seguramente requiera que el amante sea movido por un deseo más elemental de identificar esos intereses correctamente. Para obedecer los mandatos del amor, uno debe primero comprender qué es lo que ese amor ordena” (Frankfurt, 2004, pág. 85). Este es un aspecto fundamental que será ampliado más adelante. Amar de forma incondicional o desinteresada implica:

1. Responder de forma correcta a las demandas legítimas que surgen de la relación amorosa;
2. Comprender cabalmente cuáles son esas demandas,

La proposición (2) no es una condición necesaria *por sí sola* para realizar la sentencia (1) (es dable pensar que en cierta medida un sujeto puede responder a las demandas de forma *accidental*), pero sí se vuelve obligatoria en la medida en que el argumento incluye la cláusula (3) la cual impone la idea de que amar activamente también conlleva:

1. Realizar el ideal de persona con el que el sujeto se identifica.

Dado que el amor desinteresado debe cumplir tanto (1) como (3), la acción propuesta en (2) se torna necesaria. Porque para realizar el ideal o responder a las demandas de tal ideal se deben conocer con una suficiente claridad y distinción lo que implica amar al objeto de amor, sus legítimos y verdaderos intereses (en el caso del amor a sí mismo, comprender las exigencias de lo que uno mismo ama). Pero en el caso de una persona que no ama nada, ¿qué podría contar como un interés legítimo? Dado que amar es la forma específica de la actividad que caracteriza al ser humano, entonces su interés es determinar con claridad y precisión qué es capaz de amar. Frankfurt sugiere que, por ejemplo, los padres amorosos no desean que sus hijos estén condenados a una vida en la cual no tengan fines últimos, o en la cual los fines últimos sea tan miserables que una vida estructurada a su alrededor se mantenga caóticamente fragmentada y casi vacía de significado. De esta forma, su preocupación por el bienestar de sus hijos se extiende naturalmente tanto a ayudarlos para que sean capaces de amar como asistiéndolos en la búsqueda de cosas para amar: “esto sugiere que una persona que no ama nada puede mostrar que se ama a sí mismo intentado superar cualquier característica personal que pueda afectar su capacidad de amar y haciendo esfuerzos para encontrar cosas que de hecho pueda comenzar a amar” (Ibíd.). Si la capacidad de amar es inherente a la naturaleza humana, entonces una persona demuestra su amor a sí mismo en la medida en que busca el desarrollo pleno de este recurso, ya sea eliminando los mecanismos que afectan su desarrollo, ya sean descubriendo qué es lo que puede amar (aunque no lo haga). Aquí, veladamente, se presenta nuevamente la idea de aquello que es sistemáticamente incipiente. Porque solo se puede determinar qué se es capaz de amar, amando. En la lógica frankfurtiana, como detallaremos al final, la percepción clara y distinta sobre aquello que *de hecho* se ama, aquello que *se es capaz* de amar y aquello que *se debe* amar es el resultado de una preocupación metodológica por distinguir entre lo que una persona puede considerar verdadero y lo que puede considerar falso (o también aquello que es propio *de sí* de lo impropio). Esta claridad es un signo del amor a sí mismo.

Frankfurt dice que, de acuerdo con Spinoza, el amor a sí mismo, la satisfacción íntima, la complacencia lúcida con uno mismo “es, en realidad, lo más alto que podemos esperar” (Frankfurt, 2006ii, pág. 17)<sup>250</sup>. Esto no significa que el amor a sí mismo o la autosatisfacción sean suficientes para tornar a la gente feliz, o para hacer la vida buena: “después de todo, estar satisfecho con uno mismo es consistente con estar decepcionado sobre cómo van las cosas, con un reconocimiento de que hemos fallado en lo que tratamos de hacer más seriamente, y con la infelicidad que tales infortunios naturalmente conllevan. Hay otras cosas

---

<sup>250</sup> (Spinoza, 1980, págs. parte IV, proposición LII, escolio). Citado en (Frankfurt, 2004, p. 97).

buenas que uno puede desear razonablemente: mayor poder, mayor talento, mejor suerte. El hecho de que estemos satisfechos con nosotros mismos no implica que estemos satisfechos con nuestras vidas” (Frankfurt, *The Reasons of Love*, 2004). Ni mucho menos implica, para Frankfurt, que el sujeto lleve adelante una vida que pueda ser digna del elogio moral. Como se ha detallado en otras secciones, la plenitud de sentido y el amor desinteresado pueden producirse tanto en vidas fuertemente atizadas por el dolor y el sufrimiento físico o moral, como en existencias particulares signadas por la maldad o la crueldad dirigida hacia otros que no son su objeto de dedicación amorosa<sup>251</sup>.

Ahora bien, dado que la satisfacción, el sentido o la coherencia volitiva son urgencias entrañables en la naturaleza humana, es también natural querer lograr estos estados aún recurriendo a estrategias fundadas en el engaño. Pero, nuevamente, estos procedimientos poseen en sí la semilla de su fracaso dado que la coherencia y la satisfacción no son otra cosa que subproductos: “alguien que se consagra a engañarse en una cuestión concerniente a lo que él es o hace, concede con ello que no está satisfecho consigo mismo. Como a todos los demás, claro está, le gustaría ser resuelto; como todos, quiere amarse a sí mismo. Su deseo de amarse lo lleva a reemplazar una verdad insatisfactoria acerca de sí mismo, que es incapaz de aceptar resueltamente, por una creencia que puede aceptar sin ambivalencia. Desde luego, el esfuerzo es descaminado. Como es evidente, la unidad psíquica no puede alcanzarse por medio de la división de sí mismo” (Frankfurt, 2007i, pág. 172). En la próxima sección se detallarán los aspectos centrales de la ambivalencia como una patología de la voluntad y de la incondicionalidad y resolución como el síntoma de sanidad.

## **4.5 AMBIVALENCIA, INCONDICIONALIDAD Y CONFIANZA**

### **4.5.1 Ambivalencia**

Frankfurt entiende que la ambivalencia es la patología más corrosiva porque afecta la coherencia y la estabilidad de la vida psíquica. Una persona ambivalente está simultáneamente en ambos lados de una lucha en su interior (Frankfurt, 2007l, pág. 218). Aunque Frankfurt no establece la siguiente división explícitamente, es posible señalar dos tipos diferentes de ambivalencia. En primer lugar, a veces puede suceder que una persona verdaderamente ame algo pero que, al mismo tiempo, sea verdad que no quiere amarlo. Parte de ella lo ama y otra

---

<sup>251</sup> Esta relación se pondrá en cuestión, sin salir del marco argumental frankfurtiano, al final de este capítulo y en el siguiente.

parte no. En este caso la persona puede estar *abrumada* por el amor. Estar abrumado por el amor es equivalente a estar abrumado no por un poder externo o ajeno, sino por una parte de sí mismo. En tales casos, la persona está volitivamente fragmentada. Su voluntad es inestable e incoherente, moviéndolo en direcciones contrarias o en una secuencia desordenada sin una efectiva guía autoritativa (Frankfurt, 2004, pág. 92). Si la persona es ambivalente, no sabe realmente si quiere lo que quiere. Para Frankfurt esta ignorancia o incertidumbre no es sinónimo de una falla cognitiva. Tal vez no haya información referida a su voluntad de la que la persona ambivalente carezca: “como la ambivalencia no es un déficit cognitivo, no es posible superarla a través de la mera adquisición de información adicional. Tampoco se la puede dejar atrás con voluntarismo. El individuo no puede convertirse en una persona volitivamente determinada y, con ello, crear una verdad donde antes no había ninguna, por un simple «acto de voluntad»” (Frankfurt, 2007i, pág. 163).

La segunda forma de ambivalencia se presenta cuando el sujeto ama a dos objetos que emiten demandas y poseen intereses que, en algún momento y en cierta medida, pueden tornarse contradictorios entre sí. El ejemplo que presenta Frankfurt, y que ya ha sido mencionado, es la tragedia de Agamenón (Frankfurt, 2007l, pág. 220). Agamenón en Áulide es destruido por un conflicto inescapable entre dos elementos igualmente definitorios de su propia naturaleza: su amor por su hija y su amor por el ejército que dirige. Sus ideales incluyen tanto ser un padre devoto como estar dedicado al bienestar de sus hombres. Estos ideales y estos intereses no tienen por qué estar enfrentados, pero sí lo hacen implican una inalienable ambivalencia. Dado que tal estado consiste en una vacilación u oposición dentro del yo que asegura el antagonismo entre un elemento volitivo y otro, la persona no puede evitar actuar contra sí misma. Así, en la ambivalencia está el germen de la falta del respeto hacia sí mismo: “como la unidad volitiva [...] ha sufrido una fractura irreparable, en cierto sentido la persona que él ha sido ya no existe. Por lo tanto no puede haber continuación de *su* historia” (Ibíd.). Pero esta idea de una fractura volitiva irreparable no se depende del hecho de la ambivalencia en sí, sino de cómo se enfrenta y se le da respuesta. Frankfurt sugiere que Agamenón se traiciona a sí mismo al traicionar a uno de sus objetos de amor. Pero más que una autotraición, lo que ejemplifica este caso es la situación del autoengaño. El general ateniense no está preso de una ilusión sobre el valor final de sus objetos de amor, sino sobre la proyección sobre sí mismo que incluye la posibilidad de ser fiel a las demandas de ambos objetos *al mismo tiempo y en toda circunstancia*. Cuando la suerte está echada, Agamenón descubre que no es posible velar por los intereses y el bienestar de Ifigenia y también hacerlo por los de Atenas. Se vuelve, consciente, entonces de que se ha engañado. En “La más tenue

de las ilusiones”, Frankfurt dice que “[Comprobar que un amigo nos ha mentado] revela que nuestra naturaleza no es confiable, pues nos lleva a confiar en personas de quienes no se puede confiar” (Frankfurt, 2007i, pág. 159). Comprobar que uno mismo se ha engañado es, en principio, más devastador. La persona en la que no se puede confiar es uno mismo, y no de forma derivada, sino directamente. La conciencia del autoengaño disuelve la ambivalencia sin resolverla. Esto no se debe a que el sujeto haya adoptado una postura sobre algunos de los objetos de amor en conflicto, sino a que, como dice Frankfurt, en cierta medida la concreta autoidentidad personal que era el *locus* de la ambivalencia ya no existe más. Por otro lado, otros tipos de encuentro con la urgencia decisoria no resultan en el descubrimiento del autoengaño, sino en el hallazgo de la claridad final. Una anécdota que cuenta Habermas sobre Marcuse puede ilustrar este punto:

“Marcuse fue uno de los pocos filósofos que ha visto puesta en prueba de forma rigurosa y dramática la seriedad de sus posiciones filosóficas. En el verano de 1967, Marcuse quedó expuesto en la Universidad libre de Berlín a una situación en la que él sabía que cada una de sus palabras podía tener consecuencias irrevocables. Había sido invitado para hablar de la cuestión de la violencia en la oposición y había afirmado la unidad de la rebelión moral, sexual y política cuando se vio confrontado con preguntas relativas a lo dudoso de las justificaciones morales [...] En este momento, ante la alternativa de ser inconsecuente o irresponsable, Marcuse se decidió por lo primero. Dejó a un lado sus dudas sobre una razón práctica corrompida, que presuntamente estaría absorbida por la totalidad de la razón instrumental. Su respuesta fue clara e inequívoca [...]” (Habermas J. , 1975, págs. 294-295)

En este caso, la ambivalencia sí se resuelve. Marcuse toma una postura. Es probable que llegado el momento, el filósofo alemán comprendiera que ser irresponsable le era impensable. Que la responsabilidad marcaba un límite más definitorio de su identidad que la adhesión a un ideal de consistencia teórica. Marcuse deja de ser ambivalente casi sin haberlo sido.

#### **4.5.2 Incondicionalidad**

Por lo tanto, si la ambivalencia es una enfermedad de la mente (espíritu), la salud requiere una voluntad coherente. Es decir, la mente está saludable –al menos con respecto a su facultad volitiva- en la medida en que sea *incondicional*. Ser incondicional significa poseer una voluntad que es indivisa. La persona incondicional es completamente estable sobre lo que

quiere y lo que le preocupa. Con respecto a cualquier conflicto o disposición o inclinación en sí mismo, no tiene dudas o reservas sobre su postura. Vale la pena señalar dos cosas:

1. Que a semejanza de lo que piensa Kant con respecto a los deberes de la amistad, Frankfurt entiende que esta idea de incondicionalidad es sumamente exigente y, quizá, no pueda ser ilustrada con ningún caso real. Pero es una *exigencia* que se deriva del amor a la unidad psíquica o, mejor dicho, del amor a sí mismo (De Graef, 1998, págs. 33-35).
2. Que ser incondicional no implica tener una mente cerrada. La persona incondicional no necesita ser un fanático. Alguien quien conoce si, reservas su postura puede, sin embargo, estar dispuesto a dar una atención privilegiada a las razones para cambiar su postura. Existe una diferencia entre estar confiado y ser obtuso (Frankfurt, 2004, pág. 29).

Frankfurt sugiere que ser incondicional es amarse a sí mismo y es lo mismo que poseer un corazón *puro* (Frankfurt, 2004, pág. 95). En la medida en que una persona es incondicional, ninguna parte de su voluntad le es ajena o se le opone. Su corazón es puro en el sentido de que su voluntad es puramente suya, es decir, no está alienado con respecto a los objetos y relaciones que mueven su voluntad. Disfrutar de la armonía interna de una voluntad no dividida es sinónimo de poseer un tipo fundamental de libertad. En la medida en que una persona se ame a sí misma –sea volitivamente incondicional- no resiste ningún movimiento de su propia voluntad. No está enemistado consigo mismo, no se opone o busca impedir la expresión en el razonamiento práctico y en sus acciones de cualquier amor que su amor a sí mismo implique. Es libre en amar lo que ama, al menos en el sentido de que su amor no está obstruido por él mismo. Aunque no es autotransparente sí es autoaccesible, no existen restricciones funcionales que le impidan lo que Jaeggi llamará una “libre flotación”. Está familiarizado con sus deseos, preocupaciones y amores. La incondicionalidad, como el amor a sí mismo, lleva la marca de la involuntaria voluntariedad. El amante incondicional no puede dejar de serlo. Su incondicionalidad no está más sujeto a su control de su voluntad que su amor en sí. El no puede deliberadamente tratar de detener su amor. El amor incondicional establece de forma definitiva, para cada persona, las exigencias de aquello que le preocupa: “expresa lo que, como individuos activos, no podemos dejar de ser. No tenemos más remedio que aceptar sus dictados. Esto significa que aceptamos su autoridad no simplemente como inescapable, sino también como legítima [...] Una aquiescencia racional de su autoridad



requiere una clara autocomprensión y una aceptación incondicional de los requerimientos y límites esenciales de nuestra voluntad” (Frankfurt, 2006ii, pág. 51). Responder a las exigencias legítimas del amor –en la forma de acciones, proyectos o programas orientados por el cuidado de los verdaderos intereses del amado- es la manera mediante la cual el sujeto activo se autorrealiza.

Así, la resolución de la ambivalencia requiere *solo* que la persona se aclare, final e inequívocamente, en qué lado del conflicto está. La cláusula “solo” no implica que la aclaración o la incondicionalidad sean posiciones volitivas sencillas de alcanzar ni que siempre sea deseable alcanzarlas:

1. Frankfurt sugiere que “no es fácil estar satisfechos con nosotros mismos. Somos demasiado susceptibles a la incerteza y la ambivalencia con respecto a lo que amamos. Mi propia observación es que ciertas personas tienden por naturaleza a ser incondicionales, mientras otras tienden a no serlo; y sospecho que si alguien alcanza algún grado sustancial de incondicionalidad en su vida depende fuertemente de la genética y otras formas de suerte” (Frankfurt, 2004, pág. 99). Estas otras formas de suerte –es decir de la contingencia metafísica<sup>252</sup>- podría estar asociadas a la interrelación con otros significativos, a la apertura a la novedad, a la vulnerabilidad.
2. Pero además, como se detallará al final de este capítulo<sup>253</sup>, Frankfurt reconoce que no siempre se justifica ser incondicional. Hay circunstancias en las cuales sólo es razonable que una persona, por incómoda que la actitud pueda ser, se deje arrastrar en varias direcciones a la vez. Pero para Frankfurt una ambivalencia persistente en lo relacionado con cuestiones de importancia sustancial en la conducción de la vida es una discapacidad significativa ( (De Graef, 1998, pág. 33).

¿Dónde reside la autoridad, finalmente, de la incondicionalidad? Frankfurt sugiere que se ubica “en el hecho de que una persona esté plenamente *satisfecha* con que [estas relaciones amorosas] se cuenten entre las causas y consideraciones que determinan sus procesos cognitivos, afectivos, actitudinales y comportamentales” (Frankfurt, 2004, pág. 94). Pero la satisfacción no debe confundirse con otros estados que, a lo sumo, son derivados secundarios. Por ejemplo, que alguien ame incondicionalmente un cierto objeto o persona no es una medida de la firmeza o del entusiasmo. Lo que está en discusión es la organización de la

---

<sup>252</sup> Aunque como se detallará al reconstruir la perspectiva de Jouan, la distinción entre contingencia y esencialidad metafísica puede disolverse desde un punto de vista trascendental (o pragmático, como será detallado en el último capítulo).

<sup>253</sup> También se analizará esta posibilidad en el último capítulo.

voluntad, no su temperatura (Frankfurt, 2007i, pág. 163)<sup>254</sup>. A su vez, la satisfacción con algo no exige que la persona tenga una creencia específica al respecto, y tampoco un sentimiento, una actitud o una intención determinados. No exige, por ejemplo, que lo considere satisfactorio, que acceda a ello con aprobación o que pretenda dejarlo sin cambio. Lo que sí supone la incondicionalidad es una falta de desasosiego o resistencia. Una persona incondicional podría estar bien dispuesta para aceptar un cambio en su situación, pero no tiene un interés activo en provocarlo. Aún cuando reconozca que podría estar mejor, la posibilidad no la preocupa: la mejora es sencillamente poco interesante o poco importante para ella (Ibíd., pág. 168). Pero, al mismo tiempo, una persona solo logra la plena satisfacción cuando este equilibrio no es procurado o impuesto. Así, la incondicionalidad, como ha sido señalado con respecto al amor a sí mismo, no se puede buscar de forma deliberada ni tampoco puede ser el resultado accidental de un comportamiento caprichoso. Se desarrolla y prevalece como una consecuencia indirecta de la apreciación que una persona posee de situación psíquica, o mejor dicho, como un *subproducto* de la comprensión y evaluación de su organización volitiva orientada por la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad.

Por último, en los fragmentos finales de dos de sus artículos<sup>255</sup> Frankfurt bosqueja mediante la presentación de un ejemplo personal cuál puede ser la alternativa a la incondicionalidad si la ambivalencia no es capaz de resolverse. Es decir, ¿qué pasa si, al final del todo, el sujeto no puede dejar de ser ambivalente? Frankfurt reconstruye una charla que entabló con una secretaria de un departamento aledaño al suyo: “en cierto momento ella me dijo que, a su entender, en una relación seria sólo dos cosas son realmente importantes: la honestidad y el sentido del humor. Luego se hizo un instante para reflexionar y dijo: «Mire, en realidad no estoy tan seguro con respecto a la honestidad; después de todo, aunque digan la verdad, cambian de opinión tan rápido que, de todos modos, no se puede contar con ellos»” (Ibíd., 173). A veces una persona es tan ambivalente, o vacila con tanta facilidad, que no hay dato estable sobre lo que piensa o siente. En esos casos, dice Frankfurt, cuando la única verdad es demasiado limitada para ser útil, la honestidad meticulosa tal vez no sea una virtud tan importante. Por más vueltas que dé, no puede encontrar una manera de estar satisfecho consigo mismo. Si al final de una investigación orientada intelectual, emocional y experimentalmente queda definitivamente claro que la voluntad de la persona siempre sufrirá

---

<sup>254</sup> Frankfurt sugiere que la resolución no es exactamente equivalente a la ausencia de ambivalencia: “el hecho de que no haya un conflicto inherente entre los diversos elementos del estado psíquico de una persona no implica del todo que ésta sea resuelta con respecto a ellos. A diferencia de lo que ocurre con un mero organismo humano, para ser una persona es preciso tener una compleja estructura volitiva que implica una autoevaluación reflexiva. Los seres humanos que carecen de esa estructura pueden estar exentos de conflictos volitivos inherentes, pero no son personas. En consecuencia no son ambivalentes ni resueltos” (Frankfurt, 2007i, pág. 167).

<sup>255</sup> (Frankfurt, 2007i), (Frankfurt, 2004).

de inhibiciones –si el amor a sí mismo es algo inalcanzable y la coherencia psíquica una quimera- el concejo de Frankfurt es que la persona al menos se aferre a su sentido del humor. Si en el proceso de *tomarse en serio*, la persona concluye que no puede tomarse *en serio*, quizá lo mejor es no tomarse *tan en serio*. El humor puede ser una forma de *rendición* o, en todo caso, una alternativa a la incondicionalidad. Esta parece ser –no definitivamente sino como forma de *superar* el estado de ambivalencia en un momento determinado- la estrategia de San Agustín cuando en su juventud oraba por la conversión de la siguiente manera: “Dame la castidad y continencia, pero no ahora” (Agustín, Confesiones, págs. Libro VIII, capítulo VII).

#### 4.5.3 Percepción clara y distinta y confianza

Para la perspectiva frankfurtiana, la identificación de lo que una persona ama y la justipreciación de su valor pueden requerir una investigación y un análisis significativo. No es fácil para las personas conocer qué es lo que realmente les preocupa o verdaderamente aman. Sus motivos y disposiciones son notoriamente inciertos y opacos, y habitualmente se comprenden de forma equivocada. Así, “las personas no pueden descubrir «de buena fuente» lo que aman simplemente por introspección [...] El amor es una compleja configuración de la voluntad, la cual puede ser difícil de discernir tanto para el amante como para otras personas (Frankfurt, 2006ii, pág. 55)<sup>256</sup>. En este proceso la razón y la argumentación poseen un papel relevante. Pero no en la tarea de fundamentar finalmente la dignidad de ciertos objetos y relaciones amorosas, sino en *desbrozar* el camino hacia la percepción clara y distinta de lo que una persona verdaderamente ama y de lo que es capaz de amar. Frankfurt, al comentar las críticas que le realiza Herman, afirma que esta filósofa está en lo cierto al señalar “que mi interés en la incondicionalidad es paralelo al interés de Descartes en la percepción clara y distinta [...] Mi pensamiento filosófico ha estado profundamente influenciado por los sostenidos esfuerzos que realicé, hace muchos años, por comprender de lo que Descartes era capaz” (Frankfurt, 2002i, pág. 278). En este sentido, Frankfurt asegura que la inquietud de Descartes no era qué pensar de los fenómenos, sino qué hacer consigo mismo. Como fue señalado en la introducción, la fuente de su reflexión filosófica no fue tanto la ignorancia como la angustia y la falta de confianza en sí mismo. Descartes encontró imposible confiar con

---

<sup>256</sup> “¿Cómo comenzaremos a pensar lo que pensamos [...]? La propuesta de hacerlo mediante una inmersión profunda en nosotros mismos no es, en verdad, muy prometedora. Ese método no me ha permitido, en todo caso, ver que en su libertad mi voluntad es perfecta y absoluta. El inconveniente del método es que ni la noción de voluntad ni la de su libertad están suficientemente determinadas. Por consiguiente, lo que ocurre cuando profundizo en mí mismo es que tiendo a desorientarme un poco. No estoy demasiado seguro de lo que debo *observar* allí abajo, ni de lo que debo *buscar*” (Frankfurt, 2007g, pág. 121).

seguridad en la razón teórica sin haber adquirido primero -a través de su argumento de que Dios no podría haberlo hecho tan defectuoso como para ser engañado por las percepciones claras y distintas que no podía dejar de aceptar-una firme confianza en las necesidades de su propia naturaleza cognitiva (Frankfurt, 2006ii, pág. 51). El argumento sobre la normatividad práctica, sugiere Frankfurt, es significativamente análogo al razonamiento cartesiano sobre los fundamentos de la razón teórica. Así, la incondicionalidad que presenta una persona en sus relaciones amorosas puede ser entendida como el establecimiento de una confianza en su naturaleza volitiva. Confianza que es el *subproducto* de las percepciones claras y distintas sobre aquello que el sujeto ama, es capaz de amar y debe amar.

En su libro *Deamons, Dreamers, and Madmen*<sup>257</sup>, Frankfurt reconstruye los aspectos principales de la percepción clara y distinta en la obra de Descartes. Cinco de ellos son relevantes para su argumentación sobre la incondicionalidad (Frankfurt, 2008, págs. 179-198):

1. Percibir una proposición de forma clara y distinta es reconocer que no existen bases razonables sobre las que dudar de tal proposición. En otras palabras cuando un sujeto percibe una proposición clara y distintamente le es *imposible* negarle asentimiento.
2. La percepción clara y distinta no debe calificarse como una cuestión de experiencia inmediata o de autoevidencia. Para Descartes percibir algo de forma clara y distinta es una cuestión de percibir ciertas relaciones lógicas. Relaciones lógicas que no son solo internas al objeto, sino que se dan entre el objeto de percepción y la evidencia provista por un conjunto de proposiciones o por la experiencia.
3. ¿Qué quiere decir “clara” y qué “distinta”? Una proposición es claramente percibida cuando el que percibe reconoce que su evidencia para sostenerla excluye todos los fundamentos razonables para dudar de ella. Una proposición es distinta cuando la persona comprende qué está implicado y qué no por las bases evidenciales que dieron pie a su percepción clara.
4. ¿Cuándo una percepción es suficientemente clara y distinta? La única regla general es que cada percepción debería ser tan distinta que la persona no confundiera lo que es claro con lo que no lo es. Esta es una regla vaga porque evitar la confusión es algo que depende de un conjunto de circunstancias que no es posible detallar y tasar con precisión. Por lo tanto, la respuesta más sensible, sugiere Frankfurt, es afirmar que no hay una solución general: “esto implica un ejercicio de juicio en cada caso. El grado

---

<sup>257</sup> (Frankfurt, 2008).

apropiado de distinción será siempre una función de los usos en los que se incluirá la proposición en cuestión, y de las confusiones que puedan resultar problemáticas en estos usos” (Ibíd., pág. 198). Quizá un par de reglas de oro pudiesen ser útiles. Pero, según Frankfurt, la habilidad para reconocer cuándo una distinción es necesaria, y para reconocer cuándo hacerla no es más que un acto de pedantería (o *bullshit*), es parte de la inteligencia y lucidez que ningún conjunto de preceptos metodológicos pueden efectivamente reemplazar. Esta habilidad es esencial, de hecho, para un uso efectivo de cualquier conjunto de reglas. Incluso en el último análisis –especialmente en este– no hay procesos mecánicos para decidir cuándo se alcanzó un apropiado grado de distinción.

5. Un punto final que será desarrollado en el último capítulo. Frankfurt adopta de Descartes la idea de que toda la verdad que se requiere para adoptar una proposición, un cierto deseo o un determinado objeto descansa en la confianza en que ninguna investigación ulterior alterará o modificará la relación que el sujeto posee con tales estados cognitivos o volitivos.

Por lo tanto, Frankfurt sugiere que si una persona debe resolver una situación ambivalencia no requiere en primer lugar argumentos y razones. Necesita claridad y confianza. Hacer frente a las problemáticas e incertidumbres sobre cómo vivir no obliga a las personas a descubrir qué estilos o ideales vitales pueden estar justificados por argumentos definitivos. Requiere, antes bien, que las personas comprendan qué es lo que les importa realmente y qué son *capaces* de amar, y concomitantemente desarrollen una robusta y decisiva confianza en las relaciones de amor que así se establecen: “una confianza *madura* que no sea vulnerable a la destrucción de la integridad del yo por las variedades conocidas de escepticismo hiper-racionalista” (Frankfurt, 2006ii, pág. 51). Esta confianza en la que se basa la autoridad de las normas de conducta y de las razones prácticas emerge de la familiaridad con aquello que la persona no puede dejar de ser. Pero ser confiado no debe confundirse con ser fanático o tener una mente cerrada. Incluso la persona más decisiva y robustamente confiada puede ser capaz de reconocer que una evidencia o una experiencia adicional podrían conducirlo a cambiar sus actitudes o creencias. Frankfurt estipula que la confianza puede implicar que considera improbable tal cambio, pero no significa que está determinado a prevenirlo. Así, Frankfurt parece apartarse de la estrategia proteccionista que le fue endilgada por diversos críticos al presentar la relación entre preocupación y cambio. Entonces, “lo que asegura la estabilidad de nuestros fines últimos es que tenemos confianza en las tendencias y respuestas de nuestro

propio carácter volitivo” (Frankfurt, 2004, pág. 50)<sup>258</sup>. La confianza no es un reaseguro con respecto a la legitimidad de las *voliciones* sino con respecto al carácter del propio agente como evaluador en un campo minado por la incertezas. Frente a la imposibilidad de determinar de forma *a priori* y *autoevidente* el valor de ciertos objetos de amor, la fuente última de validez brota de la confianza que el sujeto tienen en sí mismo a partir de guiarse mediante el criterio de la claridad y distinción.

---

<sup>258</sup> En sus comentarios a las Conferencias Tanner dictadas por Frankfurt, Bratman afirma que en vez de sugerir que la confianza madura esté sustentada en las necesidades volitivas, como parece indicar Frankfurt, “el soporte para esta estabilidad puede venir en parte del reconocimiento de que cambiar lo que amas incondicionalmente, y que habla por ti, tendrá un impacto en la coherencia y unidad de tu vida, un impacto que normalmente tiende a frustrar las cosas por las que incondicionalmente te preocupas [...] Me pregunto si tal estabilidad razonable de las preocupaciones incondicionales pueden hacer gran parte del trabajo que hacen las necesidades volitivas” (Bratman, 2006, pág. 89). Quizá, sugiere Bratman, aún en el caso del amor sea su reflexiva y razonable estabilidad, antes que la incapacidad para modificarlo, el componente central de la confianza madura (Ibíd.).

## 5. ALTERNATIVAS Y CRÍTICAS A LA PERSPECTIVA SOBRE EL AMOR EN FRANKFURT

En su respuesta al análisis crítico que realiza Bárbara Herman, Frankfurt enuncia un brevísimo resumen de sus ideas sobre la normatividad práctica así como de la principal objeción que se le plantea al afirmar que “Herman supone que las razones deben rastrear valores [*must track values*]. Mi visión es que los valores rastrean el amor y que el amor no tiene razones” (Frankfurt, Reply to Herman, 2002). En ese fragmento se expresan sucintamente los dos grandes núcleos que atraen las críticas centrales con respecto a la reflexión frankfurtiana sobre el amor:

1. La idea de que la autoridad de las demandas que el amor le realiza al amante no se fundamenta ni en el valor intrínseco del objeto de dedicación, ni en el tipo de relación que subyace, ni en la orientación que prescribe a la persona, ni el estado de cosas que puede obtenerse a partir de establecer tal configuración de la voluntad. Los preceptos del amor se fundamentan *prima facie* en el simple hecho de que son exigencias emitidas por la naturaleza volitiva de la persona, es decir, por aquella parte que verdaderamente es “sí misma”.
2. Del punto anterior se desprende la idea de que las razones que pueden considerarse como legítimas en el terreno de la acción no son aquellas cuya su autoridad se rastrea hasta algún tipo de valor objetivo, intersubjetivo o, al menos, no relativo al sujeto. En particular, Frankfurt sugiere que las exigencias de la moralidad no tienen otra fuente que la preocupación subjetiva del agente por ciertos ideales vitales, sociales o humanos. Es decir, que en la razón universalista (o en la Razón) no reside la fuerza y la fuente de validez de las máximas o de los preceptos prácticos.

Aunque ambas nociones están profundamente interrelacionadas, en lo que sigue se considerarán por separado las diversas posturas críticas que atacan ya sea a la idea de la irrebalsabilidad del *hecho (factum)* del amor, ya sea a la perspectiva de la esterilidad práctica de la razón: por un lado se detallarán las teorías contemporáneas más relevantes en el ámbito de la filosofía analítica que, haciendo foco en el punto de vista de Frankfurt, presentan una caracterización alternativa del amor y de su fundamentación. En este sentido se reconstruirán la postura que puede denominarse “responsiva” o sensible a los rasgos idiosincráticos del objeto de dedicación amorosa (LaFoyette, Taylor), el enfoque relacional que fundamenta el amor en el tipo de vinculación intersubjetiva subyacente (Kolodny), las posturas que suponen

la autoridad del amor en su orientación hacia un bien objetivo, ya sea en una vena psicoanalítica en vertiente winnicottiana que supone la relación con el mundo normativamente anterior a la relación con sí mismo (Lear), ya en una línea neo-tomista que caracterizan el amor como la articulación de un deseo por el bien del amado y un deseo de unión (Stump, Silverman) y, finalmente, el enfoque que presenta el amor como una emoción moral (Velleman). A partir de este último, se ingresará en el segundo conjunto de críticas cuyo objetivo es mostrar, desde un punto de vista kantiano, que el intento frankfurtiano de fundamentar la normatividad práctica en el amor está desencaminado. La perspectiva de Velleman funcionará como bisagra entre los dos ámbitos de objeciones dado que introduce una peculiar forma de comprender el amor que salva la potencialmente irresoluble tensión entre la particularidad de las preocupaciones y la generalidad de la moral. Pero el foco de esta sección estará puesto en analizar con detalle las críticas más profundas y explícitas que provienen del ámbito analítico neokantiano. Por un lado, las objeciones sobre las limitaciones metodológicas para dar cuenta del fenómeno de la moralidad y de la existencia de seres con voluntades racionales que presenta el abordaje de Frankfurt considerado como heredero de la psicología moral humeana (Herman). Por otro, las objeciones –o mejor dicho las amonestaciones- sobre la falta de reconocimiento por parte de Frankfurt de que el simple hecho de preocuparse o amar algo implica comprometerse con un tipo de argumentación pública necesariamente realizado *con* y *sobre* razones y, además, que la unidad del yo solo se puede obtener mediante la integración de los principios de la razón práctica (Korsgaard).

### 5.1 PERSPECTIVAS ANALÍTICAS SOBRE EL AMOR

A primera vista podría suponerse que la filosofía analítica no debería haber manifestado un interés particular por analizar un concepto tan difuso, proteico y subjetivamente cargado como el de “amor”. Sin embargo, ha recibido una importante atención durante gran parte de su desarrollo y, en particular, en los últimos cuarenta años<sup>259</sup>. De las múltiples formas de entender el término *amor*, la mayoría de las reflexiones provenientes de la tradición analítica se ha concentrado en cuatro de sus significados clásicos:

1. Amor como *dialecto*. Centrado en los elementos de voluntariedad del amor entre seres racionales. Particularmente vinculado al desarrollo de una vertiente analítica de la psicología moral racionalista y, en una vena propia de la tradición, a una

---

<sup>259</sup> (Soble, 1989).



dilucidación conceptual del término ( Taylor, 1976), (Singer, 1984-1989), (Nozick, 1989) (LaFollete, 1996), (Soble, 1989), (Velleman, 2006))

2. Amor como *eros*. Entendido tanto como una pulsión o deseo pasional por un objeto o, como una actitud evaluativa que es sensible a las características sexuales del amado. Pero también en esta dimensión se pueden ubicar las perspectivas que identifican al amor con una emoción de cierto tipo. Se relaciona a una reflexión analítica cercana a la psicología de las emociones y, principalmente, al psicoanálisis ( Solomon R. , 1981) (Solomon R. , 1988) (Solomon & Higgins, 1991), (Wolheim, 1984), (Rorty A. , 1980), (Hamlyn, 1989), (Nussbaum, 1990), (Soble, 1990), (Helm, 2009))
3. Amor como *philia*. Entendido también como una actitud evaluativa pero cuyo foco son las relaciones de amistad en un amplio sentido. Vinculado a la filosofía moral y política, particularmente cercana a la teoría de las virtudes o a una perspectiva republicana. ((Badhwar, 1993), (Soble, 1990), (Helm, 2009), (Friedman, 1993), (Delaney, 1996))
4. Amor como *cáritas*. Centrado en la idea del amor a las personas en general, distanciándose de la perspectiva evaluativa y teniendo como clave los conceptos de *bien objetivo* y de unión. Vinculado a la filosofía de la religión o teología ( Solomon R. , 1988), (Fischer M. , 1990), (Stump, 2010).

Otra forma de agrupar las diversas perspectivas sobre el amor en esta tradición es la que propone Helm<sup>260</sup>, distinguiendo entre aquellos que sugieren entender el amor como una preocupación robusta, como una forma de evaluación, como unión o como un tipo de emoción. Asumiendo que el representante central del primer casillero es Frankfurt, la exposición que sigue intentará mostrar los rasgos principales de las demás formas de acercarse al fenómeno del amor, en particular, aquellas que toman una postura con respecto a la teoría frankfurtiana. El común denominador de todas las perspectivas críticas que se analizarán es la búsqueda de fundamentar la autoridad del amor en algún tipo de rasgo, instancia o relación externa al propio sujeto distanciándose del punto de vista internalista e individualista elaborado por el filósofo estadounidense.

---

<sup>260</sup> (Helm, 2009); (Helm, 2013).

### 5.1.1 Amor como evaluación

Salvo ciertos matices que serán señalados oportunamente, todos los puntos de vista críticos que se analizarán consideran que, sea cual sea la piedra de toque del amor, la forma de relación amorosa paradigmática es aquella en la que amante y el amado poseen algunas características esenciales comunes (racionalidad, capacidad de arribar a una perspectiva compartida, potencialidad para desarrollar emociones complejas, etc.)<sup>261</sup>. Aquí también hay una radical distinción con respecto a la perspectiva frankfurtiana marcada por la neutralidad sobre los posibles objetos de dedicación amorosa<sup>262</sup>. En particular, quienes suponen que el amor implica algún tipo de actitud evaluativa hacia el amado y/o hacia la relación amorosa asumen habitualmente la idea de que quien es amado debe ser una persona. En lo que sigue se presentarán tres líneas claramente distintas (y, en algunos casos elaboradas a partir de las críticas a las otras) en el vasto terreno de las teorías que asumen la posibilidad de fundamentar el amor en cierto valor independiente de la perspectiva del amante. Estas líneas conducen al enfoque sensible o responsivo, en primer lugar, al enfoque relacional, en segundo término y finalmente al enfoque del bien objetivo. El aparente rechazo de Frankfurt a considerar como relevante cualquier valor antecedente al propio acto de amar congrega en general a estos tres enfoques y su punto de ataque es ilustrado por Soble mediante la elaboración de un diálogo contrafáctico. En tal ejercicio se propone imaginar a una persona que se dirige a otra de la siguiente forma: “«Te menosprecio porque te odio. ¿Por qué te odio? No tengo idea. No tiene nada que ver contigo. No es que merezca la pena odiarte, como si se debiera a que hubieses hecho algo cruel conmigo. Podría odiarte aunque fueses especialmente *agradable* conmigo». El odio *agápico* parece patológico y ayudaríamos a superar este problema a quien lo sufriese. [Pero] no así a quienes sufren de un amor *agápico*, de acuerdo a sus proponentes” (Soble, *Love and Value, yet Again*, 2005, pág. 4)<sup>263</sup>. La idea de amor como *ágape* es considerada por Frankfurt en alguna de sus obras<sup>264</sup> y, aunque no es exactamente el modelo sobre el que

---

<sup>261</sup> Esas personas no necesariamente son, en todos los casos, seres humanos. Varios de los expositores que se reseñarán asumen, explícita o implícitamente, la posibilidad de considerar una relación amorosa entre dos personas de distinta naturaleza: una de ellas con naturaleza humana, la otra con naturaleza divina.

<sup>262</sup> De cualquier forma, salvo algunas excepciones, los ejemplos habituales que presenta Frankfurt se sustentan en relaciones personales (el sujeto consigo mismo, los padres con los hijos).

<sup>263</sup> Soble afirma que las cuatro condiciones propuestas por Frankfurt para distinguir al amor en general y al amor a sí mismo en particular (amor desinteresado, personal, identificado con los intereses del amado, limitador de la voluntad) ni están adecuadamente definidas desde un punto de vista analítico, ni están defendidas con argumentos sustantivos, ni son consistentes entre sí ni brindan un recuento suficiente de cuándo el fenómeno del amor está presente. En este sentido, Soble, como varios de los expositores mencionados en este trabajo considera que el intento frankfurtiano de demostrar que el amor precede al valor está completamente desencaminado (Soble, 2011).

<sup>264</sup> (Frankfurt, 2006h, pág. 138).

construye su versión, sí posee algunos puntos en común que no lo excluyen de buenas a primeras de ser considerado un exponente de tal corriente.<sup>265</sup>

#### 5.1.1.1 Enfoque sensible o responsivo

Este enfoque, que puede rastrear sus antecedentes hasta Platón y que probablemente sea el más convencional y por lo tanto el más fácilmente criticable, propone que –al contrario de lo sugerido por Frankfurt- la razón por la que alguien destina su dedicación amorosa a una y no otra persona tiene que ver con algunas características inherentes del amado. Es decir, que el amor es una especie de respuesta racional y emocional a los rasgos considerados valiosos en el objeto de preocupación. Por ejemplo, Gabriele Taylor afirma que “si *x* ama a *y* entonces *x* quiere beneficiar y estar con *y*, y él tiene estos deseos (o al menos algunos de ellos) porque cree que *y* posee algunas características determinantes  $\psi$  en virtud de las cuales piensa que vale la pena beneficiar a *y* y estar con *y*” (Taylor G. , 1976, pág. 157). Por su parte, Hugh LaFollete estipula que los atributos específicos de las personas particulares, tales como su intelecto, su virtud, su humor proveen las bases racionales para el amor (LaFollete, 1996). En una línea argumental que en cierta forma será reproducida por Velleman, LaFollete -teniendo en mente la amistad en vena aristotélica como modelo de relación amorosa entre dos personas- dice que:

1. El amor debe basarse en razones;
2. Las razones deben referir explícitamente a los rasgos del amado;
3. Las mejores razones para el amor tienen que hacer referencia a aquellos rasgos más conducentes con el tipo de relación personal que instancia;
4. Y, en general, estos rasgos remiten a las características morales.
5. Por lo tanto, las mejores razones para amar serán aquellas que hace referencia explícita al carácter moral del agente (LaFollete, 1996, pág. 92).

Esta perspectiva ha recibido múltiples críticas que pueden resumirse en dos objeciones centrales (Silverman, 2010, págs. 31-33): la objeción sobre lo insustituible del amado y la objeción sobre la constancia del amor. En primer lugar, la experiencia normativa del amor

---

<sup>265</sup> La idea de *agape* –que proviene de la tradición cristiana- refiere al tipo de amor que Dios dispensa a las personas, así como el amor de las personas hacia Dios y, por extensión, a los semejantes: “En el caso paradigmático del amor de Dios a las personas, el *ágape* es espontáneo e inmotivado, revelando no que los sujetos son merecedores del amor, sino que la naturaleza de Dios es amor. En vez de responder a un valor antecedente en su objeto, el *ágape* crea el valor” (Helm, 2013).

sugiere que el amado es único y no sustituible por otros, pero los atributos que fundamentan el amor están presentes también en otras personas no amadas, a veces con cualidades superiores (Ibíd., pág 31). Y aunque fuesen características muy difíciles de encontrar en otro sujeto diferente al amado, la improbabilidad de la sustitución *de hecho* lleva implícita la idea de que *teóricamente* el amado podría ser intercambiado por otro (es decir que, aunque muy alto, el objeto de amor tiene *precio* y no *dignidad*). Además, este tipo de explicación dificulta caracterizar ciertas relaciones básicas humanas como son las que se establecen entre padres e hijos, en las que el amor no parece necesitar justificarse en ciertas consideraciones sobre los rasgos idiosincráticos de los hijos. En segundo lugar, si el amor obtiene sus razones de las características del amado, un cambio en estas características haría peligrar o fracasar la relación establecida. El amor, en general, pareciera un vínculo apto para ser calificado como estable y duradero, pero esta perspectiva lo vuelve frágil. Obviamente el amor no es invariante (Kraut, 1986). Pero, de cualquier forma, es habitual esperar que el amor real dure incluso cuando el amante reconozca que el amado ya no tiene las características que originalmente le dispusieron a investirse en él. Pero el enfoque sensible implica que, si el amado pierde los rasgos valorados por el amante, entonces el amor debería cesar. Contradiendo un famoso verso de Shakespeare, los exponentes de esta perspectiva podrían afirmar que el amor debería alterarse cuando se altera (Stump, 2006, págs. 25-26).

LaFollete ofrece algunas enmiendas en su perspectiva para dar respuesta a estas objeciones. En primer lugar recuerda que las razones del amor pueden no estar completamente articuladas y que, aunque la capacidad evaluativa racional no sea la causa del amor, sí es cierto que la reflexión racional puede aprobar o rechazar la duración o profundidad de una relación ya existente. Sugiere que, por ejemplo, la historia de una satisfactoria relación compartida entre amante y amado se vuelve una importante razón para mantener el amor. Presentando un artefacto explicativo similar a la idea frankfurtiana de lo que es sistemáticamente incipiente, LaFollete indica que la única manera de saber si podemos relacionarnos exitosamente es relacionarnos exitosamente y, por lo tanto, parece irracional abandonar una relación de este tipo, incluso si alguien con rasgos similares está disponible (LaFollete, 1996, págs. 61-63). Estas modificaciones no logran resolver, de cualquier forma, los problemas centrales del enfoque responsivo. Por un lado, la explicación de la autoridad de las razones para amar solo sirve para un tipo acotado de relaciones establecidas por adultos amigos o amantes (es un criterio poco flexible). Además, se autoboicotea porque el papel de los atributos personales se desvanece al adquirir centralidad la historia relacional compartida. Una historia de una interacción exitosa puede ser una razón para continuar una relación, pero

no es una base para el amor. Por ejemplo, algunas parejas que no se aman puede aprenden a interactuar satisfactoriamente por el bien de los niños. Entonces, parece más apropiado considerar la relación en sí como una razón central para el amor. Y esto es, en principio, lo que hará el siguiente enfoque normativo sobre el amor.

#### 5.1.1.2 Enfoque relacional

Niko Kolodny<sup>266</sup> presenta una versión alternativa sobre la fuente de validez de las razones para el amor. En primer lugar, comparte con Frankfurt que el amor, en su génesis, es involuntario. Pero de este hecho no se sigue no existen razones normativas para amar, es decir, que el amor no pueda ser evaluado como apropiado o inapropiado con respecto a sus objetos. Kolodny recoge la cita de Frankfurt en la que este sugiere que el foco de amor no está en las características generales y repetibles que permiten *describir*, sino en la particularidad específica que permite *nombrar* al amado. Aunque comparte la crítica central a los enfoques responsivos, entiende que la alternativa de Frankfurt no es satisfactoria dado que nombrar al amado no brinda ninguna explicación sobre por qué la relación con tal persona requiere por parte del amante una respuesta específica, particular y dedicada. La objeción central de Kolodny a Frankfurt, por lo tanto, se sustenta en dos pilares interrelacionados: en primer lugar, desde una perspectiva de primera persona el amor debe parecer reflexivamente apropiado y, en segundo lugar, tiene que haber, en general, razones para el tipo de estados que constituyen el amor. Porque si no hay razones para los deseos o las configuraciones de la voluntad que constituyen el amor, no es posible distinguirlo de otros estados psicológicos. Kolodny ilustra su punto diciendo que es posible imaginar un caso en el cual *x* desee satisfacer los intereses de *y*, pero que no lo ame: “supongamos que me despierto con el impulso de ayudar a uno de los compañeros de clase de mi hermana, Fred Simmons. Fred es un extraño al que solo conozco de nombre. Obviamente hay alguna justificación en ayudarlo como podría querer ayudar a cualquier ser humano necesitado. Pero no *veo* ningún punto en mi fijación por ayudarlo a él particularmente. «Debo ayudar al pequeño Simmons», pienso. Pero no amo a Fred” y luego agrega “podría pensarse que esto se debe a que no tengo un deseo de orden superior. Pero podría haberme despertado con un impulso de segundo orden: “Debo mantener mi deseo de ayudar a Simmons” [Aún así] no significa que lo ame” (Kolodny, 2003, págs. 144-145). Kolodny estipula que el impulso de ayudar a Fred no tiene ningún sentido normativo, mientras que su deseo de ayudar a su hermana, por contraste, no es un simple impulso, sino que es una

---

<sup>266</sup> (Kolodny, 2003).

configuración volitiva que tanto desde una perspectiva de tercera como de primera persona parece apropiado<sup>267</sup>. Lo que Frankfurt pierde de vista, sugiere, es el peso diferencial en la apreciación de las razones para estas actitudes divergentes. Por lo tanto, Kolodny afirma que la razón para amar a una persona es la relación que se tiene con ella, es decir, la historia continua que un sujeto comparte con otro. Así, el amor no solo se vuelve *normativamente apropiado* por la presencia de una relación, sino que el amor consiste, en parte, en la creencia de que cierta relación vuelve apropiado *amar* a la contraparte relacional (las emociones y las motivaciones del amor están causalmente sustentadas por esta creencia). Como sucede en el caso de Fred Simmons, la preocupación especial por una persona no es de ninguna forma un tipo de amor mientras no exista la creencia en que una relación antecedente lo vuelve apropiado (Ibíd., 145).

Podría afirmarse que, en el marco de este enfoque, el amor se basa en un único atributo del amado: la distintiva historia relacional junto con la creencia del amante de que esta relación vuelve al amor apropiado. Kolodny desarrolla una teoría relacional de base que permite explicar al amor como un estado psicológico para el cual existen razones, y que la autoridad de esas razones se fundamenta en las relaciones interpersonales establecidas por el sujeto. De forma más específica, Kolodny afirma que el amor es un tipo de valoración. Valorar a  $x$ , donde  $x$  es una persona, implica, por un lado, ser vulnerable a ciertas emociones con respecto a  $x$  y, por otro, creer que se tienen razones tanto para esta vulnerabilidad como para realizar acciones conducente a velar por el bienestar o los intereses de  $x$ . El amor de  $A$  por  $B$ , en esta perspectiva, consiste en que  $A$ :

1. Cree que tiene una instancia,  $r$ , de un tipo valioso de relación,  $R$ , con la persona  $B$  (desde una perspectiva de primera persona –es decir, donde  $A$  se identifica a sí misma como  $A$ ).
2. Es emocionalmente vulnerable a  $B$  (en las formas que son apropiadas para  $R$ ), y cree que  $r$  es una razón no instrumental para serlo.
3. Es emocionalmente vulnerable a  $r$  (en formas que son apropiadas para  $R$ ), y cree que  $r$  es una razón no instrumental para serlo.
4. Cree que  $r$  es una razón no instrumental para actuar en favor de los intereses de  $B$  (en formas que son apropiadas para  $R$ ) y tiene, sobre esta base, una sólida intención de hacerlo;

---

<sup>267</sup> Pero Kolodny invierte los términos de la relación: no es que si una persona está preocupada por los intereses de otro esto implique que lo ame; sino que si lo ama, entonces desea ver cumplidos los intereses de su amado.

5. Cree que  $r$  es una razón no instrumental para actuar a favor de los intereses de  $r$  (en formas que son apropiadas para  $R$ ) y tiene, sobre esta base, una sólida intención de hacerlo.
6. Cree que cualquier instancia,  $r^*$ , del tipo  $R$ , provee a cualquiera
  - a. que tiene  $r^*$  con algún  $B^*$  de razones similares para la emoción y acción hacia  $B^*$  y hacia  $r^*$  y
  - b. que no es un participante en  $r^*$  de diferentes razones para la acción con respecto a  $r^*$ . (Ibíd., págs. 150-151).

El punto (6) agrega a los pilares de la relación de base, de la vulnerabilidad y de las razones para el amor, la idea de una cierta universalización para poder considerar normativamente válida las razones esgrimidas. Por ejemplo, en el caso del amor a su hijo, una madre necesitaría expresar su motivo para la acción utilizando sentencias del tipo “cualquiera que ama a su hijo comprenderá por qué debo hacer tal cosa”<sup>268</sup>. Comparativamente, la perspectiva de Kolodny supera al enfoque responsivo porque brinda razones para el amor que son verdaderamente únicas con respecto a los individuos amados, en vez de encontrar razones en algunos rasgos que pueden ser replicables. Además, dado que la única razón para el amor es la particular historia de una relación compartida (y la creencia en el valor de establecer *este* tipo de relación particular con *este* amado particular), ninguna otra persona puede ser un sustituto relevante para el amor. También es digno de notar que el enfoque de Kolodny es flexible y aplica a una amplia variedad de contextos relacionales. Finalmente, este punto de vista explica mejor la tenacidad del amor que las perspectivas enfocadas en atributos no relacionales del amado. Es verdad que cierto tipo de cambios en los atributos personales, especialmente cambios de carácter, pueden minar la relación, pero es posible pensar que en estos casos los cambios en el amado son tan radicales que el amante puede verse conducido a creer que ya no se encuentra desarrollando una instancia  $r$  de un tipo valioso de relación  $R$  (Silverman, 2010, pág. 35).

Las objeciones más importantes alzadas contra el enfoque relacional se concentran en la teoría relacional subyacente. En primer lugar, Velleman (2008) y Stump (2006), (2010) pretenden mostrar cómo algunos casos excepcionales de amor no podrían ser calificados

---

<sup>268</sup> Pero esto, en todo caso, no es una razón para amar. Es una razón para explicar por qué se hace tal cosa. Y la razón es que el *amor* exige hacerlo. La razón que es universalizable no es la que se tiene para amar, sino la que se tiene para hacer determinada cosa a favor de su objeto de amor. Dice Kolodny, por ejemplo, que si una madre cree que tiene una razón no universalizable para tratar a su hijo de forma diferente puede ser que se deba a que la razón para su amor no sea “ser su madre” sino otra cosa (Kolodny, 2003, pág. 153). Pero esto parece ser una falla de la teoría relacional. La razón es que, simplemente, lo ama. Además, muchas veces expresiones como “cualquiera lo hubiese hecho en mi lugar” son racionalizaciones posteriores que funcionan más como excusa que como explicación normativa.

como tales mediante el criterio establecido por Kolodny. En particular, Stump recuerda el caso de Dante y Beatrice, su objeto de exaltación amorosa en sus grandes obras. Según la filósofa medievalista, Dante era mucho mayor que Beatrice, solo la había visto dos veces en su vida, ambos se casaron casi al mismo tiempo con otras personas y, poco después de los respectivos enlaces, Beatrice falleció. Cuando Dante expresó su más ferviente amor en la *Divina Comedia*, Beatrice llevaba muerta varios años. En este caso, es imposible sugerir que hubo una interacción entre ambos y, menos aún relación en el sentido expresado por Kolodny. Dante no puede suponer que tuvo una relación con Beatrice y, por lo tanto, no debería tener la creencia de que tal relación entre ellos hace apropiado a su amor. Kolodny podría decir que, como en el caso de Fred Simmons, una preocupación especial por una persona no es amor si no hay una creencia en que una relación lo vuelve apropiado y que, entonces, Dante no ama realmente a Beatrice. Pero es un resultado altamente contra intuitivo, sugiere Stump. Es posible insistir que esta dificultad se superaría ampliando la noción de relación para acomodar los casos difíciles de amor no correspondido o amor a primera vista (incluidos posiblemente los casos de amores filiales)<sup>269</sup>. Pero Stump señala que otra arista del caso de Dante muestra que la base relacional del enfoque no es lo suficientemente precisa. Stump recuerda la contraparte del amor de Dante por Beatrice, que es la relación que el bardo tiene con su esposa, Gemma Donati. Dante tiene y cree que tiene una relación con Gemma. Con la evidencia disponible parece también verdadero que Dante valora a Gemma y a la relación establecida. Es la hija de un poderoso político de Florencia, hermana de uno de sus amigos cercanos, madre de sus hijos. Pero por más de veinte años de matrimonio, Dante no parece haber manifestado ningún deseo por ella, ni tampoco por vivir juntos dado que residían en ciudades distintas. Durante tal período, las actitudes del poeta italiano hacia su esposa parecen haber cumplido las condiciones para el amor establecidas por Kolodny, pero la afirmación de que Dante entonces amaba a su esposa es más contra intuitiva que la negación de su amor por Beatrice (Stump, 2006, pág. 26)

Una segunda objeción remite a una dificultad expresada por el propio Kolodny en las conclusiones de su artículo<sup>270</sup> y que es una piedra en el zapato para la mayoría de las perspectivas que tratan de dotar de normatividad práctica al amor: cómo congeniar la parcialidad del amor con la imparcialidad de la moralidad. Velleman sugiere, por ejemplo, que

---

<sup>269</sup> Otros casos difíciles en realidad no afectan la fuerza de la teoría. Por ejemplo, un esclavista puede ser vulnerable a ciertas emociones hacia la gente que “posee” y creer que una relación amo-esclavo provee una base relacional para sentir y actuar de esta manera. Tal preocupación difícilmente sea una relación y una excelencia moral. Estas instancias están basadas en creencias erróneas sobre el tipo de relación que justifica el amor en general, antes que creencias erradas sobre el detalle de una relación específica. (Kolodny, 2003).

<sup>270</sup> “La teoría relacional establece que la parcialidad es parte de la razón práctica, pero no necesariamente muestra que la parcialidad es parte de la moralidad. Pero quizá solo puede hacer lo primero socavando la afirmación de ser parte de la moralidad” (Kolodny, 2003). Una alternativa a esta posición está en la perspectiva de Velleman.



el enfoque relacional es profundamente egocéntrico: “Encuentro que el amor como Kolodny lo concibe es autocentrado, dado que responde a un valor que el amado tiene, no debido a lo que es en sí, sino por lo que él es para nosotros. El amor así concebido es una respuesta a un valor fundamentalmente egocéntrico, un valor que otros tienen en virtud del papel que juegan en nuestras vidas” (Velleman, 2008, pág. 198). Pero aunque se pudiese argumentar que el egocentrismo de la perspectiva de Kolodny puede matizarse dado su foco en tipos generales de relación valiosas (*R*) que son instanciadas por experiencias particulares (*r*), la teoría falla en proveer una base para un tipo de relación moral básica que es la benevolencia hacia las personas en general, es decir una benevolencia universal (Slote, 2001) o la compasión general (Nussbaum, 1996). Esta emoción moral posee una imbricación con el amor que es innegable pero que no está sustentada en de ningún tipo de relación particular específica, ni en la creencia de que tal relación vuelve apropiado la emoción concomitante.

#### **5.1.1.3 La dirección hacia el bien**

Como se detalló al revisar las objeciones a la neutralidad axiológica de las preocupaciones, una línea de crítica importante se centra en lo que Wolf llama la “evitación de la objetividad” en la arquitectura argumental frankfurtiana (Wolf, 2002). Quizá mejor caracterizado como desplegando una evitación del realismo valorativo, el punto de vista de Frankfurt enfrenta la admonición de amparar la aparente contradicción de calificar como significativas e incondicionales aquellas vidas dedicadas a satisfacer los intereses de objetos de amor indudablemente aborrecibles o malignos. Por lo tanto, aunque la incondicionalidad y la coherencia volitiva son considerados por ambos bandos en contienda como metas legítimas de la agencia autónoma o de la autorrealización, los proponentes de un cierto realismo axiológico sugieren que tales relaciones prácticas del yo sólo son alcanzables si el sujeto orienta sus deseos y acciones hacia un bien que debe ser estipulado como tal mediante criterios objetivos, intersubjetivos o, en general, no relativos al sujeto. En este apartado se presentarán dos líneas críticas relevantes: la que establece desde una perspectiva psicoanalítica Jonathan Lear y la que construye Eleonore Stump desde una plataforma neo-tomista.

### 5.1.1.3.1 La perspectiva de Johathan Lear

Lear comienza su reproche sobre la idea frankfurtiana de que el amor se fundamenta en su papel indispensable para establecer y mantener la unidad volitiva planteando la interrogante de si tal postura no enreda inconscientemente a Frankfurt con la tradición filosófica del idealismo alemán para la cual todo tipo de contacto con (o de alcance hacia) el mundo se justifica apelando a la unidad del ego (Lear, 2002). Por el contrario, y siguiendo una fundamentación psicoanalítica que remite en primer lugar a Donald Winnicott y fundamentalmente a Freud, Lear sugiere que la adquisición de una estructura psicológica –por ejemplo, una voluntad capaz de razonamiento práctico- es siempre un proceso que ocurre en las relaciones con los objetos mundanos y que tal proceso debe entenderse como una manifestación del amor. En estas perspectivas psicoanalíticas, el ego está siempre esencialmente en relación con objetos, es decir, que la relación con objetos debe ser parte de la verdadera idea del ego. Lo que autoriza al amor, incluso para el amante, no es en primera instancia la unidad esencial de la voluntad. Es, en todo caso, la esencial unidad de su relación con el mundo. La unidad volitiva es importante para aquellos que ya la alcanzaron, pero, es la última en una serie de configuraciones psíquicas. Esta subsunción de la unidad volitiva a la unidad con el mundo establece, en la lógica de Lear, la posibilidad de contar con un criterio de discernimiento entre objetos e intensidades del amor que no se fundamenta exclusivamente en los rasgos particulares (aunque no caprichosos) de la identidad del amante, ni en aquello que el sujeto puede obtener del desarrollo de cierta relación amorosa, ni en la creencia de estar instanciando un tipo de relación que es valiosa para el amante. En cambio, Lear sugiere que la autoridad del amor, y por lo tanto de los objetos y relaciones de amor, deriva del hecho de que apunta hacia el bien. Busca profundizar este punto analizando la relación entre amo y esclavo. Esta relación es el paradigma de la falta de libertad. La voluntad del esclavo está subordinada a la del amo. Ahora bien, según la perspectiva de Frankfurt, una solución para el esclavo es enamorarse activa y desinteresadamente por su amo. Por su puesto que el esclavo no puede elegir enamorarse de esa forma, dado que el amor posee un componente involuntario esencial. Pero si sucediese, si en el esclavo surgiese un auténtico amor por su amo, entonces violaría su naturaleza esencial si de alguna forma actuase para finalizar su esclavitud. Así, se arribaría a la inusual conclusión de que el esclavo atacaría su autorespeto si buscase liberarse. En este sentido, Lear sospecha que Frankfurt podría ser incluido como miembro pleno de una distinguida tradición filosófica para la cual la libertad consiste en amar la necesidad (“hacer de la necesidad virtud”). Quienes adhieren a esta línea de pensamiento, entre ellos los Estoicos, Spinoza y Freud, consideran que las personas “están en casa” en el

mundo cuando libremente eligen vivir de acuerdo con sus principios necesarios. Independientemente de si esta posición es verdadera o falsa, su plausibilidad reside, al contrario de lo que sugiere Frankfurt, en que las necesidades consideradas no son transparentemente malas (como sí lo es la esclavitud).

Incluso si el esclavo se enamora de su amo, incluso si obtiene beneficios psicológicos de este enamoramiento, incluso si su amor constituye la naturaleza esencial de su voluntad, Lear afirma que el amor no tiene autoridad sobre él. Y la razón es que el amor, por su naturaleza, tiende hacia el bien, y en este caso el objetivo del amor ha sido pervertido. Por supuesto, el esclavo puede pensar que su amor tiende al bien. De hecho, el esclavo puede incluso pensar que su amor está autorizado por su naturaleza esencial –pero podría estar equivocado-. Y podría estar equivocado incluso si estuviera en lo cierto sobre la forma de su voluntad: “La razón es que ha unificado su voluntad en torno a una concepción del bien que no está simplemente errada, sino *pervertida*”<sup>271</sup> (Lear, 2002, pág. 288). Si comprendiera su verdadera posición, sabría que es mejor tener una voluntad desunida, y estar conflictivamente luchando hacia el bien. Lear comparte con Frankfurt la idea de que una voluntad esencialmente unificada puede ser la base de la autoridad del amor para el amante, pero solo si existe una asunción de fondo de que el amante orienta su voluntad y sus acciones hacia algo bueno. Además, como también es señalado por Velleman<sup>272</sup>, si la unidad del yo es la meta principal y la unidad con el mundo (es decir, la posibilidad de contar con algún elemento evaluativo externo) una herramienta más en este proceso, siempre existe el peligro de que la búsqueda se transforme en una defensa: que uno encuentre más unidad de la que de hecho existe. El pensamiento desiderativo o el autoengaño pueden ser el precio de una unidad volitiva constituida al margen de criterios externos a sí misma<sup>273</sup>: “de hecho, para encontrar la genuina unidad de la voluntad personal a través del tiempo, uno necesita aceptar que habrá momentos de interrupción seria, quiebres y regresión. Algunas de estas interrupciones pueden ser autoinducidas, otras impuestas –pero el resultado en ambos casos puede ser una ocasión para crecer y reconfigurarse. No es infrecuente descubrir un fin último traicionándolo. Uno traiciona un ideal, uno traiciona un amor –y al hacerlo descubre cuán esencial es” (Ibíd.)<sup>274</sup>. En este sentido, la unidad de la voluntad a través del tiempo puede ser alcanzada precisamente traicionado la naturaleza esencial en un momento aunque manteniendo la unidad con el

---

<sup>271</sup> Esta distinción entre “lo equivocado” y “lo pervertido” recuerda la distinción que hace Frankfurt entre la inmoralidad cotidiana y la inmoralidad excepcional (idea que será reproducida por Jouan en el próximo capítulo).

<sup>272</sup> (Velleman, 2002).

<sup>273</sup> Sobre la relación entre autodecepción y amor ver (Van Fraassen, 1985) y (Nussbaum, 1990).

<sup>274</sup> La idea de la necesidad de traicionar un ideal para tasar su verdadero valor tiene algunos puntos de contacto con la noción de *rendición* que se presentará en la próxima sección.

mundo. Todo aquello que irrumpa con violencia en la vinculación objetual del sujeto, aún cuando su resultado sea la incondicionalidad y la significatividad vital (como puede ser el caso del esclavo) devasta las bases de la autoridad del amor, porque la necesidad esencial de la voluntad de conectarse con el mundo es más primitiva y fundamental que la necesidad de la unidad interna.

#### 5.1.1.3.2 La perspectiva de Eleonore Stump

Una objeción finalmente similar sobre el papel centrípeto de la idea del bien en la constitución y unidad de la persona es elevada, desde una tribuna diferente a la de Lear, por Eleonore Stump<sup>275</sup>. Luego de criticar las posturas voluntarista (Frankfurt), responsiva (Taylor, LaFollete) y relacional (Kolodny), la filósofa medievalista propone reconstruir la perspectiva de Santo Tomás de Aquino como una versión del concepto de amor que supera las impugnaciones centradas en la falta de razones para amar, la indiferencia ante el rasgo insustituible del objeto de amor, la fragilidad y variabilidad patológica del amor, así como la inviabilidad de la creencia en instanciar un tipo de relación valioso como condición suficiente para el amor. Según Stump, en la óptica tomista el amor está dirigido de forma primaria a personas y de forma derivada a otras cosas y consta de dos deseos íntimamente relacionados:

1. El deseo del bien del amado;
2. El deseo de unión con el amado (Stump, 2006, pág. 27).

Algunas aclaraciones son necesarias en este punto. En primer lugar, en el marco de la psicología tomista la presencia del deseo no implica la ausencia de la cosa deseada. Satisfacer un deseo es compatible con la continuidad del deseo. En segundo lugar, no hay deseo sin un acto intelectual precedente, por lo tanto el amor tiene un componente cognitivo ineludible. Tercero, al hablar de unión, Stump recuerda que debe distinguirse entre *cercanía* y *presencia*. Una mínima presencia personal puede ocurrir sin cercanía entre las personas. Pero la robusta presencia personal que aguarda tras el deseo de unión requiere intimidad. Stump también aclara otros conceptos: las experiencias de segunda persona y la atención compartida. La primera implica que ambas personas son conscientes del otro también consciente. La segunda refiere a la atención de dos personas sobre un tercer elemento u objetivo. En definitiva, la presencia personal mínima, incluida las experiencias de segunda persona, es requerida para la

---

<sup>275</sup> (Stump, 2006) (Stump, 2010).

cercanía; y la cercanía mutua es requerida para la atención compartida, la que a su vez es necesaria para la presencia personal significativa (Stump, 2010). Cuarto, aunque el bien del amado no debe ser identificado con el bien moral (pueden ser compatibles otros ideales como la belleza, la elegancia, la eficiencia), sí es cierto que Santo Tomás propone un criterio objetivo de bondad. En particular, desear el bien del amado es desear para el amado aquellas cosas que de hecho contribuyen al florecimiento de la persona. No debe entenderse que el amante comprende necesariamente ese bien como algo que conduce al florecimiento del amado, dado que la persona puede no reconocer el objeto de su deseo bajo cierta descripción. Pero, por otro lado, como los estándares de valor son objetivos, las cosas deseadas como bienes para el amante debe ser cosas que de hecho, de una u otra forma, directa o indirectamente, contribuyan al florecimiento del amado. Podría suceder entonces, tener los dos deseos con respecto a cierta persona y aún así herirla, en la medida en que lo que lastima al amado no es algo que el amante desea intrínsecamente. Por el contrario, refiriéndose al clásico ejemplo de Sartre, si una madre quiere mantener a su hijo en casa, junto a ella, cuando él es capaz y desea unirse a la resistencia no estaría amándolo porque no toma en consideración la acción de luchar contra la ocupación como un medio necesario para alcanzar el bien de su hijo (Stump, 2006, pág. 30).

Stump precisa algunas diferencias entre el deseo por el bien del amado y el deseo de unión:

1. El deseo por el bien del amado no depende de ninguna característica del amado. Al igual que plantea Frankfurt, solo requiere un cierto estado de la voluntad en el amante. El deseo de bien del amado no tiene por qué verse afectado por variaciones en las características intrínsecas del amado. Sí es cierto que alteraciones en el *amante* pueden afectar la constancia del deseo, pero no necesariamente los cambios en la persona amada.
2. El deseo de unión sí depende tanto de las características intrínsecas como de las características relacionales del amado (Stump, 2006, págs. 30-32).

Por lo tanto, una relación de amor es un tipo particular de conexión que da forma al tipo de compartir y cercanía que adoptan las personas así relacionadas. Una relación es una relación de amor mutuo solo si cada una de las personas posee los dos deseos de amor por el otro. Stump refiere a estos tipos diferentes de relación como “despachos del amor” y tiene su sucedáneo en la expresión “modos de amor” estipulada por Kolodny (Kolodny, 2003, pág.

139)<sup>276</sup>. El carácter de un “despacho” circunscribe el tipo de unión que es apropiado en tales ámbitos. Haciendo referencia a Kolodny, Stump sugiere que aunque es posible para una persona amar a alguien con quien no se tiene aún ninguna relación, no es posible estar unido a alguien sin tener una relación con esa persona. Lo que es deseado en el deseo de unión es en efecto un despacho de amor de algún tipo. Así, el segundo deseo de amor, la unión con el amante, tienen que ser sensible a las características del amado, de un modo que no tiene por qué hacerlo el primero. En primer lugar, el tipo de despachos del amor que se establece en una relación es dependiente de las características relacionales del amado (por ejemplo, una prohibición como el incesto sugiere que el despacho del “amor romántico” no está disponible para los sujetos en cuestión dada la relación filial que poseen). Pero además, las características intrínsecas del amado también afectan al segundo deseo, no porque determinen un despacho para el amor sin afectando el carácter y la extensión de la unión posible en un despacho (Stump, *Love by All Accounts*, 2006, págs. 31-33). Esta perspectiva, según Stump, permite superar un conjunto de objeciones proyectadas hacia las posturas responsivas dado que el amor del amante puede variar con los cambios en el amado sin una disminución en la constancia y fuerza del amor del despacho establecido, en la medida en que este último se mantenga. El despacho del amor puede mantenerse igual a pesar de grandes cambios en las características intrínsecas del amado, pero la naturaleza de lo compartido en tal despacho puede y debería variar con esos cambios. Además, el enfoque soluciona el problema que le plantea el ejemplo de Dante, Beatrice y Gemma Donati a la perspectiva relacional. En este caso, como Dante es capaz de desear el bien y la unión con una persona con la que no tiene una relación, es posible decir que Dante ama a Beatriz. Y como es posible valorar una persona y una relación sin tener el deseo de la unión, no hay contradicción al afirmar que Dante no ama a Gemma.

Finalmente, Stump plantea que su perspectiva neo-tomista levanta también algunas objeciones al punto de vista de Frankfurt. En primer lugar, dado que la naturaleza y el grado de lo que puede ser compartido en un despacho es una función de las características intrínsecas del amado, el amante sí es sensible a ciertos rasgos que pueden destacarse en el amado. En este caso, si alguien pregunta «¿por qué me amas?», el amante no tiene por qué responder “Bueno, no hay razón, o, al menos, no hay una razón que tenga que ver contigo” (Ibíd., pág. 34). En cambio, la respuesta no solo puede llamar la atención a la relación que tienen, sino que

---

<sup>276</sup> También ver (Kraut, 1986).

pueden señalar algunas características intrínsecas al amado que el amante valora<sup>277</sup>. La segunda objeción a Frankfurt es, en una perspectiva similar a la planteada por Lear, que nadie puede amar incondicionalmente el mal. El mal moral fragmenta a la persona. En la visión de Santo Tomás, la unidad psíquica y volitiva solo ocurre cuando la persona está integrada en torno al bien. Esta idea se desprende de su perspectiva optimista sobre la naturaleza humana. Considera que un estándar moral objetivo, al menos rudimentario, es tan accesible a la razón ordinaria que ningún intelecto humano funcionando de forma normal puede desconocerlo. Por lo tanto, un ser humano que considera bueno algo que es objetivamente malo posee una mente dividida, de una forma compleja que no tiene por qué ser accesible a la conciencia del agente, y esta doblez en la razón se refleja en un correspondiente doblez en su voluntad (y por lo tanto no puede ser incondicional). Stump afirma que si Frankfurt estuviera en lo cierto, es decir, si una persona pudiera integrarse en torno a cualquier cosa, entonces sería esperable encontrar casos históricos de individuos o comunidades que estuviesen al mismo tiempo unidos volitiva y psicológicamente mediante un fin que es objetivamente maligno y al mismo tiempo mostraran evidencias de la cercanía, unión y libertad que requiere el modo de amar más completo. Por ejemplo, los altos rangos nazis son habitualmente presentados como personas integradas en torno al mal, pero en casi todos han sido diagnosticados algunos rasgos patológicos como la autoesclavitud, la sospecha intestina, soledad y aislamiento. Stump cree, por lo tanto, que una forma de armonizar a Frankfurt con Santo Tomás es sugiriendo que la integración interna, que se requiere para los modos exhaustivos de amor, cercanía, unión y libertad, solo puede ocurrir en torno al bien excepto en los casos de aquellos que han perdido completamente el uso de su razón (Stump, 2010, pág. 176). Además, Stump hace hincapié en otra similitud divergente entre Santo Tomás y Frankfurt. Para el último, una persona puede asegurar que ama a alguien pero ser indiferente ante la posibilidad de establecer algún tipo de relación con la persona. En esta descripción falta, cree Stump, la referencia al otro deseo del amor, el deseo de unión con el amado. Y, siendo así, entonces el verdadero amor no solo es activo sino que involucra algún tipo de pasividad. Esto se debe a que el deseo de unión en el amor presenta una dimensión activa de parte de las *ambas* personas en la relación; y, por esta razón, incluye pasividad, dado que la actividad de cada uno de los amantes debe ser aceptada y recibida por la otra. En la medida en que el amor es central a la personalidad, entonces, un

---

<sup>277</sup> Pero esto no es de ninguna forma una crítica a Frankfurt. En primer lugar, la relación parental no parece poder explicarse en estos términos. O se brinda una respuesta que satisfaga al enfoque sensible o se brinda la respuesta sugerida por Stump. ¿Qué padre diría: “te amo porque eres inteligente, rubio, bueno, etc.”? En este caso solo pervive lo relacional. Y, por lo tanto, la perspectiva de Frankfurt vuelve a hacer irrupción: Un padre ama a su hijo porque *puede* amarlo. Puede amarlo porque su identidad es la de padre. Lo que un sujeto puede amar es una función de su identidad (o autoidentidad) orientada, al mismo tiempo, por la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad.

cierto tipo de pasividad está entre las cosas que son constitutivas de la personalidad (Stump, 2006, pág. 36).

Siguiendo el espíritu de incorporar la pasividad en la mejor descripción del sujeto autónomo, vale la pena destinar algunas líneas a presentar el concepto de *santificación* que Stump recoge de San Agustín de Hipona (Stump, 2010, págs. 198-201). Es importante porque puede echar luz sobre una idea que Frankfurt menciona un par de veces y que se presenta en su versión más clara en el siguiente pasaje: “San Agustín creía que el paso de un estado de división volitiva a la unidad psíquica exigía un milagro. De modo que oraba por la conversión. En realidad, ese enfoque del problema no es malo. En todo caso, para él parece haber funcionado” (Frankfurt, 2007i, pág. 172). ¿Qué es lo que no es malo del enfoque? Dejando en suspenso el requisito de la intervención *divina*, dos son las posibles fuentes de la evaluación positiva de la estrategia agustiniana. En primer lugar, el corazón de la afirmación es la porfiada idea frankfurtiana de que la unidad del yo –la conversión- no puede alcanzarse voluntaria o intencionalmente. Stump recuerda que San Agustín plantea que el error de quienes están volitivamente divididos no se encuentra en su debilidad de la voluntad, sino en la reticencia para pedir ayuda. En el proceso de santificación o conversión<sup>278</sup>, una persona quiere desear efectivamente una cosa buena particular pero no lo logra por más que se esfuerce y renuncia al intento de usar su propia fuerza para hacer que su voluntad sea la que ella quiere. En vez de luchar, se abandona y busca la ayuda de Dios. Para Agustín, la formación de un deseo de orden superior por una voluntad integrada en torno al bien es el comienzo de un proceso de regeneración moral y espiritual. Aunque el amante está en control de su voluntad y es responsable por ella, es importante ver que su control no se instancia en ningún tipo de actividad, sino por el *abandono* de la actividad. La rendición y la quietud de la voluntad son el comienzo de la regeneración requerida para la integración interna. Es necesario señalar que la rendición no es lo mismo que sumisión entendida como servilismo (o, en términos de Frankfurt, como indulgencia), porque el servilismo –en la lógica de Stump- es incompatible con el amor dado que implica un apartamiento de la búsqueda del bien (Stump, 2010, pág. 210). Es posible pensar que sin el recurso a Dios, la rendición adquiere un mayor grado de indeterminación que puede conducir a la desesperación o, siguiendo la sugerencia de Frankfurt, al humor dirigido a sí mismo. Pero, en segundo lugar, no es descabellado sugerir que Frankfurt –o una perspectiva que asumiese los presupuestos frankfurtianos sobre la

---

<sup>278</sup> La santificación, así como la transformación en un monstruo, es un proceso lento. Y un proceso en el que puede haber más de un agente responsable (el santificado y el Santificador; o el sujeto y quienes han establecido las condiciones para que la patología o la salud se desarrollase). Ver nota 23 en este documento.



involuntaria voluntad- podría reconocer el valor de *pedir ayuda* como una estrategia indirecta pero efectiva para obtener la incondicionalidad.

### 5.1.2 Amor como un tipo de emoción

Las perspectivas antes reseñadas ponen foco especialmente en la consideración del amor como algún tipo de actitud evaluativa y disposición práctica dirigida hacia otras personas cuyos criterios normativos están fundamentados en rasgos independientes del amante, ya sean en características inherentes a la persona amada, en el tipo de relación y creencia sobre la relación, en los ámbitos relacionales o en los recursos necesarios para el florecimiento del objeto de dedicación. Radicalizando en parte esta posición, algunos autores sugieren que la mejor forma de cubrir los aspectos evaluativos y motivacionales presentes en casi todos estos enfoques -así como amparar algunos rasgos fenomenológicos ausentes- es considerar el amor como un tipo de emoción (Helm, Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2013). En este sentido, Hamlyn dice que no habría forma de “defender una teoría de las emociones que considerara al amor y al odio como excepciones diciendo que, después de todo, el amor y el odio no son emociones. He escuchado decir esto pero me parece un movimiento desesperado. Si el amor y el odio no son emociones, ¿qué lo es?” (Hamlyn, 1989). La dificultad con esta interrogante es que la palabra “emoción” no refiere a un conjunto homogéneo de estados mentales y, por lo tanto, muchas teorías que poseen la similitud superficial en el reclamo de que el amor es una emoción difieren significativamente en la referencia de fondo. En particular las perspectivas emocionales, dice Helm, están divididas entre aquellas que entienden el amor como un tipo particular de respuesta evaluativa *cum* motivacional a un objeto, ya sea que tal respuesta se considere espontánea o disposicional, y aquellas que comprenden que el amor involucra una colección de emociones relacionadas e interconectadas (Helm, 2013). En este apartado se presentará el punto de vista elaborado por David Velleman, punto de vista que intenta superar la dicotomía antes señalada y que es considerado como paradigmático en el universo analítico de alternativas a la teoría frankfurtiana del amor<sup>279</sup>.

---

<sup>279</sup> En el siguiente recuento del amor como una emoción hay una ausencia tan notoria como apenas justificada: la de la extensa obra dedicada por Martha Nussbaum a la teoría de las emociones y en particular a la consideración del amor como una emoción moral y política. Dado que el trabajo aquí desarrollado no es un tratado sobre el amor y las preocupaciones, sino sobre el amor y las preocupaciones *en* la obra de Harry Frankfurt, los autores reseñados son aquellos que hacen una referencia explícita al filósofo estadounidense y/o a la constelación de comentaristas críticos que le rodean. Este no es el caso de Nussbaum. De cualquier forma, Helena Modzelewski realiza una estupenda y original reconstrucción de la perspectiva de Nussbaum sobre las emociones, su componente cognitivo, su educabilidad, su rol en la constitución de un *ethos* democrático tomando como una de sus bases, entre otras, una versión cognitivista del modelo jerárquico de la voluntad propuesto por Frankfurt (Modzelewski, 2013). En una línea

### 5.1.2.1 El amor como una emoción moral: la perspectiva de David Velleman

David Velleman<sup>280</sup> considera que el amor debe ser entendido principalmente como una emoción, que su foco son otras personas y, finalmente, que existe un patrón racional que fundamenta la distinción entre el amor y otras formas de afección o preocupación. Velleman planteará su perspectiva asumiendo un punto de vista kantiano y, en tal sentido, sugiere que los principios de la racionalidad práctica constituyen la verdadera naturaleza de la voluntad autónoma de las personas. En este espíritu, el amor es una variante del respeto y, por lo tanto, un tipo de emoción particular: una emoción moral. En su intento por reconciliar la parcialidad del amor con la imparcialidad de la moralidad, Velleman buscará explicar el amor en términos de la sensibilidad o capacidad de responder emocionalmente a la humanidad del amado, a su personalidad y a sus capacidades racionales. Dado que la base del amor es una personalidad genérica, todos los seres humanos son objetos de amor y, así, su foco está en el amor adulto maduro –amistad- y no en el amor romántico.

En primer lugar, siguiendo a Iris Murdoch<sup>281</sup>, Velleman sugiere que la particularidad del amor no debe ser confundida con la parcialidad. La particularidad implica una *atención* dirigida hacia el amante. Para Murdoch, la capacidad de amar es una forma de *ver* o de *tomar conciencia* de que alguien diferente a uno mismo es real<sup>282</sup>: “este ejercicio de sobrepasar a uno mismo es similar al *Achtung* [respeto]” (Murdoch, 1970, pág. 216). Hay una vinculación conceptual entre la visión, la evaluación y el respeto que puede ilustrarse a partir de revisar las etimologías de términos como “respect” y “regard” en inglés, o analizando el concepto de “reverencia” el cual sugiere un reconocimiento de la dignidad de quien es el destinatario de la “segunda mirada”. En la literatura proveniente de la tradición analítica, Velleman sugiere que (Dillon, 1992) vincula respeto y atención, (Winnicott D. , 1989) relacionan el amor y la atención y (Cavell, 1976) estipula cierta tensión entre visibilidad y amor. Por lo tanto, aventura Velleman, si amar es “ver verdaderamente” entonces debería parecerse a otras instancias de

---

similar, en la que se considera al amor como una emoción que no solo no se opone (necesariamente) sino que en ocasiones puede ayudar a desenvolver una forma instrumental de racionalidad, tanto práctica (mejores medios para alcanzar el objeto de amor) como epistémica (en la formación de creencias al estructurar los parámetros de la percepción y de la atención) se despliega la argumentación de (Ortiz-Millán, 2007) siguiendo en particular la perspectiva de Jon Elster sobre las emociones.

<sup>280</sup> (Velleman, 2006), (Velleman, 2008). El artículo “Love as a Moral Emotion” fue publicado originalmente en *Ethics* (109), pág. 606-608, enero de 1999. Las referencias en este documento se realizarán a la versión que aparece como capítulo del libro *Self to Self*.

<sup>281</sup> (Murdoch, 1970).

<sup>282</sup> Como se detallará en el último capítulo, la noción de *respeto* para Frankfurt posee algunas características comunes con las ideas aquí presentadas.

evaluación asumidas como visión, incluido el respeto o la reverencia de cuño kantiano. En este sentido, el filósofo estadounidense interpreta que la idea de “reverencia por la ley” no debe entenderse como un respeto por una regla, o un conjunto de reglas, sino como respeto por el ideal autoritativo que el aspecto inteligible de la voluntad constituye: “La reverencia por la ley, que hizo considerar a muchos como impersonal la ética kantiana, es de hecho una actitud hacia la persona, dado que la ley que exige respeto es el ideal de una voluntad racional, la cual descansa en el corazón de la personalidad” (Silverman, 2010, pág. 26).

Antes de desarrollar este punto, Velleman presenta su crítica al abordaje que sobre el tema del amor ha realizado la mayoría de los filósofos analíticos, incluidos Frankfurt (Velleman, 2006, págs. 85-88). Afirma que, en cierto sentido, ninguno ha logrado apartarse de la admonición planteada por Rorty: “el amor [...] parece diferente luego de leer a Freud” (Rorty R. , 1980, pág. 180). Haciendo hincapié en la teoría freudiana de los impulsos, Rorty pretende decir que el amor se vuelve moralmente dudoso, que tiene a nublar antes que a clarificar la visión de amante, que hace percibir de forma equivocada al amado. Así, el punto común en la filosofía analítica es su consideración del amor como un peculiar síndrome de motivos, dentro de los cuales se destacan el deseo de actuar a favor y/o el deseo de estar conectado con el amado. En opinión de Velleman, estas posturas expresan una fantasía sentimental, una idealizada visión de vivir felices para siempre, sustentadas en un profundo error filosófico. El problema reside en el análisis conativo del amor, es decir, en entenderlo como la expresión de un deseo por alcanzar un objetivo particular. Aún eunucos, estos puntos de vistas mantienen los compromisos de Freud con la comprensión del amor como una pro-actitud hacia un resultado. Por el contrario, Velleman siguiendo a Kant sugiere asimilar el amor a una actitud hacia el amado en sí, sin tener en cuenta ningún resultado en particular. El amor puede tener, claramente, un objeto pero no un objetivo. El filósofo estadounidense reconstruye dos distinciones claves en la economía kantiana (Velleman, 2006, págs. 89-94): entre bien y fin; entre fines a ser producidos y fines ya existentes. La diferencia entre un bien y un fin se ilustra en las siguientes descripciones de acciones: una cosa es hacer algo que cumple los deseos de alguien, y otra cosa es hacer algo porque *alguien* lo desea. En el primer caso, no hay ningún tipo de consideración especial –inclusive se pueden satisfacer los deseo sin reconocer que son deseo de alguien-, en el segundo hay un reconocimiento de que cierta persona es valiosa en sí y, por lo tanto, sus deseos merecen cumplirse. Por otro lado, un fin a ser producido es el objeto de actitudes que lo consideran como una posibilidad de realización, mientras que un fin ya existente es el objeto de actitudes motivacionales que consideran y valoran a tal fin como *de hecho* es. Los primeros, en jerga kantiana, tienen precio y son intercambiables como

equivalentes, los segundos tienen dignidad lo cual implica que no pueden ser sustituidos<sup>283</sup>. Esta dignidad se sustenta en su naturaleza racional. Velleman entiende que la naturaleza racional implica tanto la capacidad de actuar por razones como la capacidad de apreciar el valor de los fines, incluidos los fines autoexistentes tales como las personas. Así, la naturaleza racional no es el intelecto, ni siquiera el intelecto práctico. Es una capacidad de apreciación o evaluación –una capacidad de preocuparse sobre cosas de una forma reflexiva que es distintiva de las criaturas autoconscientes que son los seres humanos<sup>284</sup>. Por lo tanto, vinculando ambos aspectos, Velleman interpreta la sentencia kantiana de las personas como fines en sí mismas sugiriendo que tales seres son el objeto pertinente para actitudes como la reverencia y el respeto, actitudes que no conllevan la búsqueda de producir resultado alguno sino que son expresiones del reconocimiento de una dignidad inherente. Pero aunque el respeto o la reverencia no impliquen la producción de resultados sí conllevan la evitación de afectar a la persona con las acciones realizadas. Siguiendo la segunda formulación del imperativo categórico, la fuerza que tiene el respeto limita el amor propio, es decir, detiene o “arresta” algunos posibles deseos de primer orden en los que se toma a la otra persona como un simple medio. Por lo tanto, el respeto puede entenderse como un motivo negativo de segundo orden (Ibíd., pág. 94).

¿Qué sucede con el amor? Velleman afirma que: “estoy inclinado a decir que el amor es [, al igual que en el caso del respeto,] el reconocimiento de un valor inherente en su objeto; y también estoy inclinado a describir el amor como un reconocimiento de tal valor que limita [al amante]” (Ibíd.). Si el respeto “arresta” al amor propio, el amor detiene “nuestras tendencias hacia la autoprotección emocional frente a otras personas, las tendencias a cerrarnos para no ser afectados por ellas. El amor desarma nuestras defensas emocionales; nos hace vulnerables al otro” (Ibíd., pág. 95). Así, el amor es una motivación negativa de segundo orden porque restringe las motivaciones de primer orden. Impide a una persona actuar con base en tales tipos de inclinaciones autoprotectoras en sus relaciones, tales como miedo, inseguridad, ansiedad, permitiendo al amante abrirse y ser vulnerable con y ante el amado. Lo esencial del amor, dice Velleman, es que este desarme emocional se debe al reconocimiento por parte del amante del valor incomparable del amado como un fin autoexistente que tiene la capacidad de preocuparse reflexivamente. Entonces, que alguien

---

<sup>283</sup> “Esta distinción se sustenta en otra anterior: entre apreciar el valor de un objeto y juzgar que tiene ese valor. El valor que atribuimos a cada persona requiere que respondamos a cada persona en sí, rehusándonos a compararla con otros. Confusión entre apreciar y juzgar. Cuando se dice que se ama a alguien por ser cualitativamente único, se está concediendo que su amor establece un criterio de equivalencia; solo dicen que ese criterio es tan estrecho que es muy difícil de satisfacer por otro. Esto solo previene que sea irremplazable en práctica, pero no en principio” (Velleman, 2006, pág. 104).

<sup>284</sup> Así, tal reconstrucción de la naturaleza racional se aproxima a la idea de “racionalidad volitiva” en Frankfurt.

sea amado no implica que sea valorado con base en sus cualidades distintivas, sino por su personalidad que no difiere de la de otro ser racional. Pero ser considerado *simplemente* como persona es compatible con ser apreciado como alguien especial porque el valor destacado es la dignidad y no el precio: “Las preferencias y las elecciones pertenecen a un modo de apreciación que está garantizado por el tipo de valor que Kant llama precio. [Por el contrario], la dignidad es un tipo de valor diferente porque garantiza un modo diferente de apreciación, consistente en motivos y sentimientos mediante los cuales nos sometemos a la realidad del objeto antes que esforzarnos hacia su realización” (Ibíd., pág. 102). Ahora bien, el respeto y el amor poseen diferencias significativas. Aunque el valor al que una persona responde al amar a otra es el mismo que está implicado al respetarlo—es decir, su naturaleza racional—esto no quiere decir que el objeto inmediato de amor sea el aspecto puramente inteligible del amado. Velleman sugiere que concebir intelectualmente la personalidad de alguien puede ser suficiente para respetarlo, pero a menos que realmente el sujeto sea capaz de *ver* una persona particular en el ser humano que le confronta, no será movido por el amor; y solo es posible hacerlo viéndola a través de su ser empírico, de sus particularidades. Pero, utilizando una expresión corriente, el filósofo estadounidense sugiere que amar a una persona por su forma de caminar no es una respuesta al valor de su paso, es una respuesta a su paso como una expresión o símbolo o recuerdo de su valor como persona: “Uno no quiere que su propio valor como persona sea eclipsada por el valor intrínseco de nuestra apariencia o comportamiento, uno quiere que [estos rasgos idiosincráticos] provoquen una evaluación que *vea* a través de ellos, hacia el valor del ser interior” (Ibíd., pág. 107). ¿Por qué, entonces, los sujetos aman a unas personas particulares y a otras no? Velleman sugiere, en primer lugar, que el cuerpo y el comportamiento de los seres amados son expresiones imperfectas de su personalidad, y, como contrapartida, los amantes son intérpretes imperfectos. Además, los seres humanos están constitucionalmente limitados en el número de personas que pueden amar, dado que la vulnerabilidad de amar agota la atención y la apreciación que es posible dirigir (Ibíd., págs. 107-108).

En “Beyond Price”<sup>285</sup>, artículo en el que revisa alguna de sus posiciones a la luz de las críticas, Velleman utiliza ciertos recursos provenientes de la economía frankfurtiana para dotar de mayor solidez a su concepción sobre el amor. Entre otras cuestiones, entiende que el amor sí puede ser caracterizado como una preocupación por satisfacer algunos fines e intereses particulares del amado. Pero siempre y cuando se entiendan los intereses de la persona desde una perspectiva aristotélica:

---

<sup>285</sup> (Velleman, 2008).

“Lo que da sentido a preocuparse por una persona es la realización sin trabas de su personalidad, la cual puede describirse como su florecimiento, en el sentido del término con el que habitualmente se traduce *eudaimonía*. Preocuparse por la autorrealización del amado no es intrínseco a la emoción del amor, sino que es una de las posteriores respuestas a las que el amor nos vuelve susceptible al desarmar nuestras defensas emocionales. Pero es la respuesta que naturalmente sobreviene cuando nuestras defensas han sido desarmadas en respuesta al valor del amado en sí mismo, dado que es un deseo de ver ese valor alcanzar su realización más plena” (Velleman, 2008, pág. 205).

Siguiendo a Frankfurt, afirma que por ejemplo en el caso del amor a los hijos se pueden distinguir tres valores relacionados: su valor como personas, el valor de la realización de su autonomía (su bien) y el valor de los fines mediante cuya prosecución se autorrealizan (su interés, sus fines). Obviamente no todos los fines de una persona son significativos para su bien, sino que solo aquellos por los que se preocupa. Entonces ciertos fines o intereses merecen ser amados de esta forma porque la preocupación así sostenida brinda estructura y unidad a la vida, proveyendo alcance para su completa realización. Si la completa realización de su vida es lo que da sentido a la preocupación de amar a esa persona, por lo tanto es lo que da sentido a preocuparse por los fines particulares y arbitrarios mediante los cuales una persona ejercita la capacidad de orientarse a sí mismo. Pero también, precisando en este punto a Frankfurt, esa completa realización es lo que dota de sentido al amor propio. Al amarse a sí mismo la persona naturalmente se preocupa por su autorrealización, de modo que tiene una razón para buscar cosas en las cuales investirse y mediante las cuales sostener un interés unificador de la vida<sup>286</sup>. Aunque Velleman presenta de forma imprecisa las nociones de autorrealización y de *eudaimonía* como sinónimos estrictos, es uno de los primeros que reconoce que la trama argumental desarrollada por Frankfurt debe ser comprendida en el marco de las reflexiones sobre la autorrealización y no en el de los debates sobre la autonomía.

Algunas críticas que se le han presentado a Velleman tienen que ver con:

1. su rebuscada explicación del amor en la que algunas de las características que parecen a primera vista centrales en este fenómeno son marginalizadas,

---

<sup>286</sup> En Frankfurt, el amor a sí mismo es desinteresado porque, en definitiva, no hay ningún interés particular del amante que pueda distraerlo de intentar satisfacer los intereses del amado. Los intereses del amado *son* los intereses del amante. Para Frankfurt, entonces, el “amado yo” no implica una estima especial sobre sí mismo, ni indulgencia, ni orgullo. En este punto se oponen, en parte, los planteos de (Lippitt, 2009) y (Baier, 1985) quienes consideran que en cierta medida el verdadero amor a sí mismo debe ser compatible con el orgullo (y compatible así solo con algunas formas de autosacrificio).

2. que en cierta medida no resuelve la tensión entre la parcialidad del amor y la imparcialidad del deber (aunque sus últimos comentarios brindan una posible respuesta a esta objeción) y,
3. principalmente, con la idea de que el criterio evaluativo propuesto por Velleman (la naturaleza racional del amado) desconoce la centralidad de los rasgos relacionales o que, si bien evita el problema de la inestabilidad sí mantiene el abismo de la falta de personalización, no ya en la forma del riesgo de sustitución (al menos no por objetos que posean precio) sino en la forma de la indiferencia por la particularidad (Silverman, 2010, págs. 28-30).

## 5.2 MORALIDAD Y AMOR: LA CRÍTICA DESDE EL NEOKANTISMO ANALÍTICO<sup>287</sup>

Las críticas antes reseñadas hacen foco, principalmente, en la idea estipulada por Frankfurt de que el amor como fuente de razones no tiene más razón que su imbricación en la naturaleza volitiva del agente. Velleman, asumiendo una perspectiva kantiana, retoma esta idea pero sugiere que la naturaleza volitiva autoritativa no es particularmente la del amante, sino la del amado. La de *cualquier* persona amada, es decir, la común naturaleza racional. Con este movimiento intenta superar la dicotomía entre la parcialidad del amor y la imparcialidad o universalidad de la moral, subsumiendo el fenómeno del amor en una variante del respeto que se manifiesta por cualquier ser distinguido tanto por su capacidad de brindar y aceptar razones, como por su capacidad de reflexionar sobre los fines. Es decir, derivando la fuerza normativa del amor del *factum* de la moralidad. En este sentido, revierte completamente la perspectiva de Frankfurt en la cual los dictámenes de la moral se infieren del amor. En esta sección se explicitarán dos críticas que amplían y radicalizan la fundamentación neokantiana de la racionalidad práctica e intentan mostrar, por un lado, las limitaciones *inherentes* a la

---

<sup>287</sup> Probablemente uno de los intentos de articulación más fecundos e interesantes entre una moralidad de raigambre kantiana y la idea preocupación u amor –pero por fuera del ámbito de la filosofía analítica– es el realizado por Adela Cortina en varias de sus obras. En particular, en (Cortina, 2001), (Cortina 2007b), (Cortina, 2010). Una frase de su artículo “*Ethica cordis*”, ha sido la inspiración para proponer la lectura de la perspectiva frankfurtiana que se desarrolla en la sección 6.2.2.2. La frase es la siguiente; “Construir al sujeto que afectivamente desea argumentar en serio, porque le importa averiguar qué es más justo para los seres humanos, es una de las grandes tareas de la educación moral” (Cortina, 2007a, pág. 123). Las ideas de “argumentar en serio” e “importancia” tienen una notoria vinculación con la teoría frankfurtiana de la preocupación. En este sentido, una preocupación por la justificación o por la justicia es parte de la autoidentidad de los agentes en el marco de una eticidad democrática –como la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad lo es en los contextos prácticos– y la indiferencia con respecto a este rasgo volitivo puede ser otro efecto de ciertas patologías sociales como la autorreificación y la alienación. Un desarrollo de esta idea se puede encontrar en los textos mencionados de Cortina, así como en (Pereira, 2010), (Pereira, 2013a), (Pereira, 2013b) y (Reyes, 2012).

metodología y la psicología moral de Frankfurt (Herman) y, por el otro, las limitaciones *proyectivas y pragmáticas* de su metaética (Korsgaard)<sup>288</sup>.

### 5.2.1 Limitaciones del *bootstrapping*: La crítica de Bárbara Herman

En la respuesta a las críticas elevadas por Herman<sup>289</sup>, Frankfurt dice que la reconstrucción que la filósofa kantiana realiza de su posición “no solo es extraordinariamente comprensiva y adecuada. Es también sensible e iluminadora, presentando mi punto de vista de forma que muestra de forma vívida lo que implica y para qué sirve” (Frankfurt, 2002i, pág. 277) ¿Qué es lo que hace Herman en su explicación? Básicamente, tratar de demostrar que las fuentes y la metodología aplicada por Frankfurt tienen profundas limitaciones. El hecho de que Frankfurt reconozca la calidad del trabajo de Herman sugiere que las limitaciones señaladas no son, para el filósofo estadounidense, debilidades sino el cabal reconocimiento de cuál es el alcance de su teoría. En este sentido, podría interpretarse que lo que Herman señala como una *limitación* si la teoría de Frankfurt apuntase a proveer de una versión robusta de autonomía no sea más que un *rasgo inherente* si se la comprende como una perspectiva sobre la autorrealización de las personas.

---

<sup>288</sup> En *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*, Faviola Rivera Castro presenta una interesante lectura de Kant en la que la moral categórica y felicidad particularista (entendida como la satisfacción de los deseos y preferencias, es decir, como un estado vinculado al también al amor) no deben asumirse necesariamente como bienes heterogéneos sino como congruentes en la filosofía moral kantiana (Rivera Castro, 2014, pág. 9). Esta congruencia se fundamenta en la idea expresada por Kant, y habitualmente dejada de lado por los intérpretes kantianos (conjunto del que se debe excluir a Rawls), de que la moralidad tiene que concebirse como “la dignidad de ser feliz”, es decir, que quien actúa moralmente merece ser feliz (Ibíd., pág. 10). Rivera Castro pretende examinar “la posibilidad de que el carácter categórico de la moral dependa de su congruencia con el interés de la felicidad, lo cual queda expresada en la relación de merecimiento. Por ‘congruencia’ quiero decir que se puede afirmar el principio moral desde la perspectiva del interés en la felicidad, de modo que, si ello no es posible, se ve socavada la autoridad del principio. De acuerdo con esto, la justificación del carácter categórico de la moral no puede estar completa a menos que se muestre tal congruencia. Si esto último es imposible, se abre la posibilidad de rechazar los mandatos del deber desde la perspectiva de la felicidad” (Ibíd., pág. 11). Rivera Castro señala que, en la lógica kantiana, el escepticismo moral amenaza tanto a una fundamentación moral que no sea *a priori* como a una perspectiva ética que no pueda motivar al agente para la acción y, por lo tanto, no debe dejarse de lado el poder motivacional del interés irrenunciable por la felicidad o el amor (Ibíd.). En este punto es necesario, sugiere Rivera Castro, apelar a la doctrina kantiana del bien supremo. Esta no se postula para reunir la virtud y la felicidad –algo que ya está implícito a través de la relación de merecimiento– sino “el propósito de esta doctrina es explicar cómo se puede concebir la posibilidad de que cada quien, en efecto, obtenga la felicidad que merece” (Ibíd., pág. 12). Tal doctrina realiza una transición entre la moral y la religión dentro de los límites de la razón. Esto es así porque según este punto de vista, es necesario postular la existencia de un ser supremo que garantice la distribución de la felicidad en proporción al comportamiento moral de los agentes dado que los seres humanos no poseen las capacidades necesarias para asegurar la correcta correspondencia entre felicidad y virtud (Ibíd., págs. 12-13). A pesar de las críticas que reciben tanto a la doctrina del bien supremo como el tránsito hacia una religión racional, Rivera Castro afirma que “si se rechaza la alternativa de postular la existencia de un ser supremo, no se ve de qué manera es posible el bien supremo, y esto, según Kant, socava la validez de la ley moral [...] La dificultad en la teoría del bien supremo no es otra sino cómo hacer congruente la moral categórica con la aspiración a la felicidad a través del concepto de merecimiento [...] Si no se vislumbra una solución a este problema, la alternativa que se abre es abandonar la concepción de la moral como la dignidad de ser feliz, y esto puede llevar a cuestionar su carácter categórico” (Ibíd., pág. 15).

<sup>289</sup> (Herman, 2002).



Herman inicia su crítica caracterizando la metodología filosófica que utiliza Frankfurt, y que tiene su representante más connotado en Hume, como una “pieza de *bootstrapping*”. Afirma que la atracción del *bootstrapping* “es que usas un puñado de lo que ya tienes para obtener algo que no tenías antes, pero que necesitabas. Como estrategia argumental, es ambientalmente neutral. No se necesitan nuevos recursos –entidades o capacidades-, muy poco de lo que tenías al inicio se desperdicia” (Herman, 2002, pág. 253). Con ironía, Herman afirma que su abstención ontológica y teórica vuelve al *bootstrapping* uno de los modos más elegantes de la prestidigitación filosófica. Sugiere que la versión aplicada por Frankfurt es particularmente poderosa porque dota a sus temas de una explicación rica y contundente así como de una evaluación independiente de varios temas señalados por la tradición filosófica. Pero el asunto urticante en el *bootstrapping*, finalmente, remite a los costos: tanto a los vinculados con los límites propios de la perspectiva, por un lado, como a los relacionados con las fuertes asunciones que se necesitan para sobrepasarlos, por el otro. Por ejemplo esto se observa en la fuente última de la discrepancia entre las perspectivas de Herman y de Frankfurt: “Pienso que [los seres humanos] tenemos voluntades y que la voluntad es un tipo distintivo de facultad o capacidad, conectada de forma esencial con nuestra racionalidad. En esto sigo a Kant. Frankfurt también piensa que tenemos voluntades, pero la voluntad que tenemos es una cuestión de algo como deseo más actitud, elevada a un nuevo estado por un poco de *bootstrapping*” (Ibíd., pág. 254). Herman reconstruye la estrategia *bootstrapping* de la siguiente forma:

1. Si se comienza con la idea de que el equipamiento relevante para la acción de un ser humano racional consiste en:
  - a. creencias, deseos e intenciones
  - b. y cualquier facultad o capacidad que sea necesaria para arribar a creencias, reconocer deseos y formar intenciones.
  - c. Y luego se pregunta por el lugar que ocupa la voluntad
2. Entonces hay algo natural en:
  - a. la respuesta de Hume de que aquello denominado voluntad no es más que la impresión subjetiva del trabajo de las otras facultades o capacidades;
  - b. O en la idea de Frankfurt de que la voluntad es el deseo efectivo del agente.
  - c. Es decir, hablar sobre la voluntad es siempre una forma de hablar sobre aspectos del trabajo hecho por otras cosas (Ibíd., págs. 254-255).

De la misma forma, Herman cree que aunque el objetivo de Frankfurt es encontrar una autoridad para las razones prácticas, su enfoque internalista corrompe el intento porque se pierde una buena parte de aquello que hace a una razón una razón, esto es, la historia de su valor: “si queremos hablar sobre el valor como algo separado y generador de razones, no es obvio que podamos hacerlo dentro del marco internalista de razones y motivos para la acción. No hay lugar para el valor, de la misma forma que no lo hay para la voluntad” (Ibíd., pág. 257). Para Herman, los últimos trabajos de Frankfurt ofrecen nuevamente una estrategia de tipo *bootstrapping* en la medida en que su objetivo es establecer una conexión ni arbitraria ni contingente entre razones prácticas y valor que supere las limitadas conexiones humeanas pero que no requiera suponer nuevas y desagradables entidades. La reconstrucción de la perspectiva de Frankfurt que hace Herman se concentra en los siguientes puntos (Ibíd., págs. 258-260):

1. Para Frankfurt, la voluntad de un agente es el deseo que, en virtud de su efectividad, lo induce a actuar.
2. De una entidad cuya voluntad está establecida se dice que tiene naturaleza. En criaturas superiores, aquellas que son volitivamente complejas, se habla de tener o ser un “yo”: algo con una mayor o menor estabilidad y con una mayor o menor identidad que es autoaccesible.
3. Parte de la complejidad volitiva descansa en el hecho de que al preocuparse, la persona no solo aprueba lo que desea, sino que hace esfuerzos para preservar y satisfacer tales deseos.
4. Hay, por lo tanto, un desarrollo conjunto del “yo” y de la voluntad. Desarrollo que, idealmente, proporciona una coincidencia no accidental entre lo que la persona es –lo que le preocupa- y lo que quiere.
5. Si la voluntad se forma en cuanto comienza a preocuparse por cosas, adquiere autonomía cuando está reflexivamente satisfecha con lo que le preocupa, es decir, cuando desea lo que desea incondicionalmente. La incondicionalidad implica que la persona no encuentra razones para cuestionar o ser ambivalente sobre la voluntad que posee.
6. La reflexión introduce una carga práctica. Sus parámetros normativos, de cualquier forma, no tienen una autoridad racional o metafísica específica: surgen de las circunstancias biológicas y materiales. Los seres humanos tienen deseos maleables, habilidades reflexivas que no pueden dejar de usar, y limitados poderes para dar forma al mundo (y a sí mismos)-.

Herman sugiere que este es un caso ejemplar de *bootstrapping*: comenzando con la simple materia de deseos y creencias más algunos hechos sobre las necesidades y las capacidad reflexivas de los seres humanos, un proyecto completo de autoconstrucción se despliega frente a los ojos del lector, cuyas normas emergen del propio proceso de construcción que regulado por las primeras (especialmente su necesidad de estabilidad). El fin o producto es un ser jerárquicamente ordenado cuyo sistema volitivo es regulado por la norma emergente de la incondicionalidad. Herman se pregunta si un ejercicio de *bootstrapping* como el descrito puede brindar la conexión necesaria entre razones motivacionales y valor. Porque la visión de Frankfurt, como ya se señaló, es abstemia en este punto. En su perspectiva, hablar de valor no es introducir una cosa nueva. Las cosas con valor son importantes; y lo que hace algo importante es que su presencia o ausencia es significativa: los parámetros son el daño, el placer, la satisfacción y así. Por lo tanto, aquello que las personas valoran da forma a sus acciones, decisiones, sentimientos y deliberaciones ((Ibíd., pág. 260). Es un imperativo de la agencia que una persona se preocupe por o valore algunas cosas (como opuesto a ninguna cosa). Y si los sujetos no pueden encontrar o tomar ciertas cosas como importantes, no podrán ser considerados personas.

Pero esta respuesta no es satisfactoria, para Herman, porque existe una brecha entre las cosas que *son de valor* y las cosas que alguien *valora*: “[El *bootstrapping*] nos permite decir: si nos preocupamos por cosas equivocadas, buscaremos nuestros fines y proyectos de forma insatisfactoria, ya sea porque no soportan el peso que pusimos en ellas, ya sea porque comenzamos a creer que preocuparnos por ellas no es importante o no es tan importante como pensábamos. Aunque esto puede ser cierto, no es lo mismo que decir que lo que habíamos valorado no era valioso” (Ibíd.). A diferencia de Kant y de los neokantianos, en Frankfurt las normas de reflexión no tratan de determinar la verdad sobre el valor. Su meta es eliminar, tanto como sea posible, elementos que socaven su rol en asegurar la identidad práctica y la satisfacción reflexiva con la vida. Las normas de la reflexión están determinadas por las condiciones de la agencia y de la identidad; ellas guía a la persona en la búsqueda de asegurar que lo que se valora como fines, especialmente, los fines últimos, pueden desearse incondicionalmente. Herman sugiere que en Frankfurt las normas de la reflexión práctica están guiadas por la confianza y no por la verdad (Ibíd., pág. 261)<sup>290</sup>.

---

<sup>290</sup> Como se verá en el último capítulo, en realidad Frankfurt entiende que las normas del razonamiento práctico están guiadas *mediante* la verdad *hacia* la confianza. O, en otras palabras, están guiadas tanto por la distinción entre verdad y falsedad como por la confianza.

Para Herman, el problema es que el soporte para las razones que brinda el amor no se sostiene, a su vez, en ningún valor inherente en la persona amada o en la relación amorosa. El bienestar del amado le brinda una razón al amante porque, y solo porque, se preocupa por él. Así, en un sentido, las razones incondicionales son solo relativas: “Dado quién soy, y qué amo, tengo razones que no dependen de mí, que son incondicionadas, y que están vinculadas incondicionalmente a los objetos valorados. Pero la autoridad de las razones deriva de mi preocupación, de mi acción de valorar” (Ibíd.). Si cuando una persona ama valora incondicionalmente, sus razones son incondicionales también. Así al amar, las razones que el amante adquiere están directamente conectadas con el valor. Lo que Frankfurt ha mostrado es que la existencia de razones incondicionales no requiere un valor externo. Ellas surgen de la naturaleza de la sensibilidad y de la capacidad de amar. Y dado que el fin que sustentan tales razones es uno que el sujeto no puede abandonar, funcionan, volitivamente, como un valor incondicional. Pero *sí* existe una condición. Tal condición es el valor que poseen los fines últimos para poder llevar una vida *significativa*. Es decir, la incondicionalidad está paradójicamente condicionada por la necesidad que las personas tienen de ella *en la medida* en que son personas: “cuando no abandono mis fines últimos, no es por causa de su valor; es debido a que juegan un rol constitutivo en mi identidad como persona” (Ibíd., pág. 262). No hay una tercera cosa entre amar algo y estar tener razones para preocuparse por lo amado. Si una persona ama, se preocupa. Pero, afirma Herman, una tercera cosa *siempre* está presente, un paso atrás, en la explicación de lo que hace a su amor importante. Y aquí, sugiere Herman, es dónde el *bootstrapping* encuentra su límite (como estrategia para determinar un valor independiente, no así como un procedimiento estéril para cualquier otro fin) (Ibíd.).

Herman reconoce que el *bootstrapping* de Frankfurt es atractivo porque tiene éxito en proveer una explicación robusta de la volición que satisface las constricciones internalistas. Mediante tal estrategia se obtiene una perspectiva de la voluntad que es normativamente sensible a razones. Pero tales razones no transmiten el valor en sí de lo valorado: “Esto puede ser o no un problema para comprender las normas del amor y del cuidado, [sí] es un obstáculo cuando las normas morales están involucradas. Uno no actúa moralmente a menos que el contenido de las propias razones esté determinado por un valor moral no relativo” (Ibíd., pág. 263). En la medida en que Frankfurt mantengan su estrategia, la supuesta pretensión de ofrecer una versión acabada de la autonomía debe abandonarse dado que no se puede superar la capacidad de carga de los elementos con los que comienza. “El *bootstrapping* no es alquimia”, sugiere Herman (Ibíd., pág. 266). Pero, como se ha señalado en diversos pasajes y se retomará en el último capítulo, quizá la capacidad de carga de los elementos que integran el

arsenal frankfurtiano sí sea suficiente para terminar de esbozar una perspectiva sobre la autorrealización (en particular si se incluye la preocupación por distinguir entre la verdad y la falsedad). En el caso de serlo, entonces lo que debe abandonarse es la descripción de Frankfurt como practicante de una pseudociencia. La diferencia entre la alquimia y la química no reside ni en los instrumentos ni en los materiales, sino en las pretensiones con los que se utilizan.

### 5.2.2 La inherente moralidad del cuidado: la crítica de Christine Korsgaard

La reflexión metaética elaborada por Christine Korsgaard es extensa, profunda y problemática<sup>291</sup>. Su raigambre kantiana puede describirse también con los tres adjetivos antes mencionados. En lo que sigue, se presentarán específicamente las objeciones que la filósofa estadounidense le espeta al intento frankfurtiano de deducir la moral desde amor, junto con la explicitación más precisa de alguna de sus propias ideas sobre las fuentes de la normatividad y, a posterior, se detallarán las razones por las que Herman sugiere que Korsgaard cae, finalmente, en una estrategia *bootstrapping* similar a la de Frankfurt.

En el comentario que realiza a las conferencias Tanner dictadas por Frankfurt<sup>292</sup>, Korsgaard sugiere que existen cinco puntos de contactos entre sus respectivos puntos de vista sobre la normatividad práctica (Korsgaard, 2006, pág. 55):

1. La idea de que la característica distintiva de la vida humana es la autoconciencia.
2. La idea de que autoconciencia es la fuente de la tendencia distintivamente humana por autoevaluarse y de la resultante capacidad de desarrollar un autogobierno normativo.
3. La idea de que este tipo de autoconciencia es la fuente de la normatividad y es la fuente de la libertad de la voluntad.
4. El rechazo a un tipo de realismo normativo que sostiene que “las necesidades volitivas son una respuesta a una realidad normativa independiente”.
5. La idea de que toda la normatividad surge de la voluntad.

La discrepancia central reside, al igual que señaló Herman, en la idea frankfurtiana de que la normatividad de la moral depende contingentemente de si el agente se preocupa por la moral o, de forma derivada, por el ideal de las relaciones humanas que la moral representa.

---

<sup>291</sup> (Korsgaard, 1996) (Korsgaard, 2001), (Korsgaard, 2008), (Korsgaard, 2009).

<sup>292</sup> (Korsgaard, 2006).

Esto quiere decir que, según Frankfurt, la voluntad no reconoce otra autoridad que las razones del amor. Por contraste, Korsgaard, siguiendo a Kant, sugiere que, al menos en los seres humanos, la razón práctica es la voluntad, en el sentido de que los principios de la Razón práctica son constitutivos de la voluntad. En este sentido, Korsgaard señala otra diferencia relacionada con la anterior: en la visión kantiana, la autoconciencia es la fuente directa de la razón, y por sí misma coloca a las personas bajo la autoridad normativa de sus principios<sup>293</sup>:

“Cuando un ser humano se inclina a actuar de una determinada manera por el bien de un determinado fin, es consciente de estos hechos acerca de sí mismo, y esto no sólo le permite sino que le obliga a preguntarse si debería actuar de la manera en que él está inclinado. [En la perspectiva] de Kant, esto equivale a preguntar si la máxima [...] puede servir como un principio normativo de la voluntad, y [...] es a su vez una pregunta sobre si esa máxima puede servir como una ley universal. Si estos argumentos funcionan, entonces el hecho mismo de ser autoconscientes nos pone directamente bajo la autoridad normativa de los principios de la razón práctica” (Ibíd., pág. 58).

Korsgaard sugiere que quizá esta discrepancia no es más que una diferencia conceptual, dado que no es del todo claro cómo entiende Frankfurt la noción de razón y, en particular de la idea de razón práctica. Korsgaard interpreta que el concepto de razón en Frankfurt está compuesto por diversas capas superpuestas, que en ocasiones se solapan y en otras se contradicen. En su reconstrucción surgen las siguientes posibilidades (Ibíd., págs. 59-60):

1. La razón no es otra cosa que evitar contradicciones y falacias. Por lo tanto puede asimilarse a una razón lógica o teórica.
2. La razón, por otro lado, puede tener una dimensión volitiva asociada al amor. Korsgaard, de manera no del todo precisa, sugiere que hay dos tipos de racionalidad volitiva en Frankfurt que son espejo de dos formas distintas de irracionalidad (aunque en realidad la primera no le parece que sea un caso irracionalidad):
  - a. La irracionalidad de preocuparse o amar algo que para el resto de las personas puede ser calificado como “lunático” o “inhumano”.

---

<sup>293</sup> Esta diferencia puede ilustrar la distinción entre “asentimiento reflexivo” y “autonomía” en la perspectiva de Korsgaard. El asentimiento reflexivo es una postura que subsume la normatividad a la naturaleza humana: “La primera tarea del filósofo es explicar cuál es el fundamento de la moralidad en la naturaleza humana, por qué empleamos conceptos morales y nos sentimos obligados por ellos. Cuando se dispone de una explicación de nuestra naturaleza moral, se puede plantear la pregunta normativa: pensándolo bien, ¿tenemos razón para aceptar las exigencias de nuestra naturaleza moral, o deberíamos rechazarlas? La pregunta no es: ‘¿Son verdaderas estas exigencias?’, como lo es para el realista. Las razones que aquí se buscan son razones prácticas” (Korsgaard, 2001, pág. 33). Por su parte, los partidarios de la fundamentación moral en el concepto de autonomía piensan que la fuente de la normatividad moral se encuentran en las leyes o principios de la voluntad racional: “la capacidad de reflexión autoconsciente acerca de nuestras propias acciones nos confiere una especie de autoridad sobre nosotros mismos, y es esta autoridad lo que otorga normatividad a las exigencias morales” (Ibíd.)

- b. La irracionalidad de actuar en contra de lo que se ama<sup>294</sup>.
3. Pero también hay, en Frankfurt, una cierta idea de razón práctica que puede identificarse como una razón instrumental, que incluye algo así como imperativos hipotéticos pero que excluye, de plano, imperativos categóricos. Para Korsgaard no es claro si esta razón práctica depende de la razón teórica o de la “racionalidad volitiva”. Aunque Korsgaard supone que la reconstrucción más probable de la perspectiva frankfurtiana implica afirmar que la autoridad de la razón instrumental depende del amor y, por lo tanto, de la racionalidad volitiva. Porque, como se ha destacado en múltiples ocasiones, solo los fines que la persona ama pueden brindar razones instrumentales.

Ya sea que la discrepancia resida en las fuentes de la autoridad de la razón práctica o en su naturaleza, Korsgaard intentará probar que el defecto de Frankfurt reside en su rechazo o incapacidad para seguir el hilo de su pensamiento hasta dónde finalmente conduce. Porque, sugiere Korsgaard, quizá es posible pensar que una persona puede estar comprometida con la moralidad por el simple hecho de preocuparse por algo, es decir, por el *hecho* de preocuparse o amar (independiente de lo que se ame) y no porque se preocupe *por* los principios morales. Aunque tal extremo es rechazado explícitamente, es cierto que en su recuento del amor Frankfurt establece dos rasgos que son compatibles o amigables con la idea de Korsgaard: por un lado, su idea de que amar a algo o a alguien compromete al amante a mantener una preocupación por cosas derivadas, como por ejemplo facilitar o no entorpecer el desarrollo de los medios necesarios para el florecimiento del amado; y por otro, la idea de que amar algo, aún aquello que parezca menos relevante, exige que el amante se preocupe por su preocupación, es decir, se preocupe por mantener y desarrollar el ideal de sí mismo que honra de mejor forma a los intereses o el bienestar del amado. Por lo tanto, sugiere Korsgaard, si el amor tiene su propia lógica, entonces la cuestión acerca de si un agente está comprometido con la moral a través del amor no se resuelve preguntando si tal agente se preocupa directamente sobre la moralidad, al menos no definitivamente: “también debemos preguntarnos si las preocupaciones y los amores del agente lo pueden comprometer, en virtud de otras características de la lógica del cuidado, con valores y principios morales” (Ibíd., pág. 57).

---

<sup>294</sup> De hecho estas no son dos formas incompatibles de irracionalidad sino dos vías de *manifestación* de la irracionalidad volitiva que, en definitiva, son dos síntomas de una patología de la voluntad. En un caso implica la ausencia de límites volitivos, en la segunda la traición a esos límites.

Para profundizar en esta posibilidad, Korsgaard recuerda que Frankfurt entiende al amor como constitutivo de la unidad de la voluntad. Siguiendo a Kant, Korsgaard sugiere que los actos de la voluntad racional –es decir, actos que se ajustan a los principios de la razón práctica- cumplen el mismo papel. Ahora bien, para suponer que el amor puede unificar al sujeto tanto diacrónica como sincrónicamente su lógica debe ser semejante a la que Kant estipula para los imperativos categóricos. Por lo tanto, Korsgaard reconstruirá esta lógica de una forma bastante particular con el objetivo de hacerla compatible con la idea de reducir la perspectiva frankfurtiana a una versión no intencional pero finalmente racionalista de la normatividad práctica. Para ello, Korsgaard reconstruye la estructura de la racionalidad práctica kantiana de la siguiente forma (Ibíd., págs. 61-65):

1. Supóngase que una persona decide ir al dentista cierto día para arreglarse una caries.
2. La persona piensa que una cierta máxima –en este caso, la máxima de ir al dentista con el fin de arreglar la caries- conlleva una razón.
3. Ahora bien, la persona se compromete a actuar como especifica esta máxima en todas las circunstancias similares (es decir, en la medida en que tenga una caries y exista la posibilidad de una cita con el dentista), a menos que haya una buena razón para no hacerlo. Esto puede denominarse como compromiso universal.
4. Por ejemplo, ciertas circunstancias extraordinarias podría brindar una buena razón para no cumplir con el proyecto de ir al dentista (que conozca que pusieron una bomba en el ómnibus que llevaría a la persona al consultorio) y, por lo tanto, no implicarían una violación de la universalidad de la máxima.
5. Pero si en las circunstancias normales la persona se descubre aterrorizada por la idea de ir al dentista siempre puede encontrar excusas. Ahora bien, si el agente está preparado para rechazar el proyecto frente a cualquier tipo de consideración (si está preparado para aceptar cualquier deseo o tentación como una buena razón para no ir), entonces claramente el agente no se comprometió a sí mismo con nada.
6. Pero si no se comprometió con nada, entonces realmente no ha querido nada (nada era su voluntad).
7. Solo hace lo que su deseo lo mueve a hacer en el momento de actuar sin ningún tipo de reflexión. Su voluntad entonces no es operativa.



8. Para evitar ser lo que Frankfurt denomina un *wanton*, la persona debe querer que su máxima sea una ley universal<sup>295</sup>. Es decir, debe quererla como si fuese una ley con cierto tipo de fuerza universal.
9. Así, la persona debe querer una máxima que sea en algún sentido universal para poder querer cualquier cosa. Y esto significa que si la máxima no es universal, no puede hacerla su voluntad. Por lo tanto la persona está bajo un requerimiento de universalización<sup>296</sup>.
10. Korsgaard dice que si Kant está en lo cierto, entonces hay un breve trayecto desde aquí hasta un compromiso con la moralidad, porque un compromiso con este tipo de universalización formal es un compromiso con la ley moral. Esto no quiere decir que la ley moral sea solo un principio formal de este tipo, sino un principio que demanda:
  - a. Que el sujeto quiera una máxima que sea aceptable por *todos los agentes racionales*;
  - b. Que el sujeto asuma que las *razones poseen una fuerza normativa "pública"* o esencialmente intersubjetiva o neutral con respecto al agente.
11. Si las razones prácticas son privadas, solo comprometen a la persona a reconocer que si su deseo es una buena razón para actuar, entonces un deseo similar que posea otra persona también le brinda una buena razón para actuar. Si las razones son públicas debe ser posible para los dos agentes compartirlas es decir, coincidir en su fuerza normativa.
12. Si la ley universal se extiende sobre todos los seres racionales y proporciona razones públicas, entonces adquiere los rasgos de lo que Kant denomina ley moral. ¿Pero qué puede llevar al sujeto a ver sus razones como públicas y universales en este sentido?
13. Korsgaard sugiere que parte de la respuesta descansa en el papel que juegan los principios universales en la unificación y constitución de la voluntad y del "yo", papel que juega el amor en la perspectiva de Frankfurt.

---

<sup>295</sup> Pero se podría argumentar que Korsgaard no fundamenta esta idea. Lo único que un sujeto debe evitar para no ser un *wanton* es ser indiferente o traicionar su preocupación. Entre la universalización y el rechazo del proyecto por cualquier consideración hay mucho espacio.

<sup>296</sup> "Frankfurt piensa que la unidad de la voluntad tiene dos componentes: la libertad de la voluntad, que nos da la unidad sincrónica, y la preocupación que proporciona la unidad diacrónica [...] En la perspectiva de Kant, no hay necesidad de apelar a estos dos componentes separados con el fin de asegurar la unidad o la libertad" (Korsgaard, 2006, pág. 110). Aunque explícitamente Frankfurt hace esta distinción, toda su argumentación muestra que la supuesta unidad sincrónica brindada por la libertad de la voluntad queda subsumida también en la preocupación. Esto es así porque las voliciones de segundo orden se contrastan contra el marco de las necesidades volitivas o, en otras palabras, porque la estructura de la racionalidad práctica (en la que se incluyen todos los deseos efectivos tales como las voliciones de segundo orden) depende de los fines últimos o ideales cuya naturaleza *es* la de las preocupaciones o los amores.

- a. En primer lugar, si el “yo” es constituido por las voliciones, no puede asumirse que exista de forma anticipada a las voliciones. Cuando la persona desea en  $t$  ir al dentista en el tiempo  $t+1$ , no puede desear que su futuro “yo” lo haga, porque la existencia de un futuro sí mismo depende de si la ley moral ha sido obedecida.
- b. Si tal ley y otras similares no se obedecen, entonces el sujeto es, en términos de Frankfurt, un *wanton* y no una persona. Por lo tanto, ninguna persona ha desobedecido la ley.
- c. Como no puede haber un “yo” sin voluntad, podría desearse que un agente caracterizado de otra forma -quizá como el futuro sujeto consciente del cuerpo del agente- fuese al dentista.
- d. Mínimamente esto muestra que cualquier máxima querida por la persona debe ser vinculante para algún conjunto más extenso que el compuesto exclusivamente por su “yo” presente, y que la fuerza normativa de la razón debería ser pública y compartida entre el “yo” presente del agente y los miembros del tal grupo.
- e. La persona debe interactuar cooperativamente con los futuros sujetos de su cuerpo si pretende llevar a cabo cualquier proyecto. Pero puede argumentarse también que debe interactuar cooperativamente con otros agentes racionales, porque a menos que se respeten mutuamente sus respectivas razones podrían interferir en la consecución de sus planes vitales.

14. Y, así, concluye Korsgaard, se puede establecer el comienzo de un camino hacia la moralidad<sup>297</sup>.

Korsgaard sugiere, entonces, que si continuar con el deseo es constitutivo del “yo”, la norma de continuar con tal deseo no puede ser aceptada por el “yo”, porque que la persona posea un “yo” depende de si tal norma es obedecida<sup>298</sup>. Por lo tanto, Korsgaard entiende que Frankfurt se encuentra frente a un dilema. Si piensa que la norma de continuar con el deseo es asumida por los futuros sujetos conscientes del cuerpo del agente, entonces Frankfurt está asumiendo al mismo tiempo que la identidad personal se constituye por la continuidad corporal y por los actos de preocupación o amor. Pero necesita decir por qué y cómo estas

---

<sup>297</sup> Ahora bien, el paso de 13b a 13d conlleva el peligro de suponer que lo que se mantiene no es la unidad del yo, sino la unidad cooperativa de los varios seres que habitan el cuerpo del agente. Y esto se asemeja más a un acuerdo entre múltiples personalidades que a la unidad volitiva. Lo relevante de una preocupación no es que comprometa a otros futuros seres a mantenerla, sino que el sujeto *se obliga* a mantenerla.

<sup>298</sup> Pero se puede argumentar que lo que depende de la continuidad del deseo no es el “yo”, es su unidad volitiva. En Frankfurt no hay una “norma” que exija la continuidad del deseo, hay una continuidad del deseo o un esfuerzo por continuar con el deseo.

cosas funcionan juntas. Por otro lado, si garantiza que las normas de continuidad del deseo deben ser públicas y universales entre el agente y algún grupo integrado por los compañeros de interacción, quizá entonces –sugiere Korsgaard– también Frankfurt se encuentre, después de todo, en el camino hacia la moralidad (Ibíd., pág. 66).

Luego de intentar mostrar esta posible interpretación universalista del punto de vista frankfurtiano, Korsgaard presenta tres limitaciones importantes a tal perspectiva que pueden ser glosadas como la crítica al principio de unidad, la crítica al valor subjetivo y la crítica a la impersonal personalización del amor (Ibíd., págs. 66-76). En primer lugar, Korsgaard sugiere que es oscura la razón por la que Frankfurt entiende que el “sí mismo” debe estar unificado. En la perspectiva de Kant, es claro que los principios de la razón práctica deben asegurar la unidad del “sí mismo” porque son constitutivos de la voluntad y por lo tanto de la agencia, y la agencia debe estar unificada. Pero no es seguro, dice Korsgaard, que esta alternativa esté disponible para Frankfurt dada la ambigüedad con que bosqueja su noción de voluntad<sup>299</sup>. Korsgaard piensa que la voluntad no puede ser identificada con el deseo de actuar de cierta forma, sino que debe estar constituida por sus principios. Y al constituir la voluntad, estos principios brindan la unidad que hace posible la agencia: “creo que para que Frankfurt pueda asumir la posición de que la preocupación constituye al «yo» dado que lo unifica, necesita volver la preocupación constitutiva de la agencia o requiere alguna otra explicación de por qué el «yo» necesita estar unificado” (Ibíd., pág. 68)<sup>300</sup>.

En segundo lugar está el problema, nuevamente planteado, de cómo compatibilizar la parcialidad del amor con la imparcialidad de la moral. Korsgaard lo describe mediante la siguiente pregunta: “¿Por qué está permitido dotar a mis proyectos personales y a los de mis amados de una preferencia sobre los de otras personas?”. Korsgaard sugiere que se necesita una teoría que articule los siguientes puntos (Ibíd., pág. 70):

---

<sup>299</sup> Pero en algún punto esta ambigüedad pertenece a Korsgaard, más que a Frankfurt. La filósofa estadounidense realiza algunas afirmaciones que no son compatibles con la argumentación de Frankfurt. Por ejemplo,

1. Dice que “Frankfurt describe la preocupación como parte de la voluntad, pero en lo que alcanzo a ver, solo informa las voliciones y no es realmente constitutiva de ella” (Korsgaard, 2006, pág. 67). Pero es claro que la reflexión de Frankfurt en torno al amor presenta una voluntad integrada por las preocupaciones.
2. Critica a Frankfurt sugiriendo que adopta la idea de que una acción es un movimiento causado por un deseo, pero olvida el papel que cumple en Frankfurt la identificación. Afirma, entonces que “la idea de una acción requiere que el agente *tome* el deseo para realizar el movimiento apropiado [...] Ese ‘tomar’ representa el principio del agente: si tomo mi deseo de *x* como una razón para hacer *y*, mi principio o máxima es hacer *y* por el bien de *x*” (Ibíd., pág. 68). Pero esta parece, en otros términos, ser una descripción del proceso de identificación.

<sup>300</sup> Pero la primera opción es la que Frankfurt adopta explícitamente. La agencia es constituida por los fines últimos amados por la persona.

1. Permita a las personas dedicar activamente su vida a la promoción de sus propios proyectos y a los intereses de aquellos que aman, pero no a los de todo el mundo.
2. Obligue a las personas a reconocer que los proyectos y los seres queridos de los demás son tan importantes como los suyos.
3. Obligue a las personas abstenerse de dañar o impedir la realización de los intereses de otras personas, incluso aquellos que no estamos obligados a promoverlos.
4. Obligue a las personas a ayudar a los demás a satisfacer algunas de sus necesidades más básicas a pesar de no estar obligados a promover sus intereses, de forma tan directa y con tanta fuerza como con los propios.

Korsgaard cree que la perspectiva de Frankfurt no cumple con estos requisitos porque, dado que la única fuente de valor es el amor, no hay posibilidad de estar atentos al bien de los otros salvo que suceda que el agente los ame, ya sea como seres específicos o mediante el amor a un ideal general de las relaciones humanas encarnada en la moralidad. Pero tal perspectiva le parece a Korsgaard desencaminada. Para ilustrar su punto plantea el caso de una madre que lucha por salvar la vida de su hijo. No hay dudas de que la persona hará cosas por salvarlo que no haría por salvar la vida de los hijos de otras personas. Pero si la madre está preparada para matar a los hijos de otras personas para obtener los órganos que necesita el suyo, esto revelaría algo muy equivocado, no solo en su carácter moral, sino también en las actitudes hacia su hijo. Como sugiere Scanlon<sup>301</sup>, pareciera como si los derechos de su hijo a los órganos derivase de su amor por él, y esta sería una forma equivocada de amarlo<sup>302</sup>. Porque, para Korsgaard, el tipo de valor que se le asigna a alguien o a algo amado se generaliza de cierta forma: “creo que en vez de pensar los proyectos personales como surgiendo de un valor específico o personal, podrían pensarse como surgiendo de un deseo de estar en un cierto tipo de relación con algo que consideramos como poseyendo valor universal o intersubjetivo” (Ibíd., pág. 73). La filósofa estadounidense, entonces, defiende una perspectiva del amor con varios puntos de contacto con la presentada por Velleman. Afirma que cuando alguien ama a una persona, considera su humanidad como algo con un valor público y universal. Estos son valores que cualquiera tiene razones para respetar, incluso tal vez promover. Pero el amante también desea estar en una relación especial con el amado y con estos valores: desea compartir su vida y sus decisiones y si es posible ser quien promueva su bien. El sujeto desea esto porque se preocupa especialmente y, quizá porque es esencial a su identidad práctica. Sin embargo, cualquier razón que surja de este deseo está esencialmente limitada por los valores

---

<sup>301</sup> (Scanlon, 1998)

<sup>302</sup> No, en todo caso lo que deriva del amor que tiene la madre por su hijo son sus razones para actuar. Los derechos del hijo –en un sentido abstracto– no están en juego en este mecanismo.

con los que la persona pretende estar en una relación especial. Así, aunque el amante prefiriera ser quien haga feliz al amado, no puede concluir que tiene razones para impedir que alguien más lo haga feliz, o limitar su autonomía para prevenir que se vincule con otras personas. Las razones del amante deben ser esencialmente respetuosas del valor de la humanidad descubierto en el amado (Ibíd.). Es decir que las demandas que realizan las identidades prácticas particulares<sup>303</sup> *responden* a la identidad práctica humana, racional e inalienable. Dice Korsgaard: “Cuando se llega a ver que las identidades prácticas contingentes son normativas sólo en la medida en que son endosables desde el punto de vista de su identidad humana, también se llega a tener una nueva actitud hacia los proyectos personales contenidos en esas identidades prácticas contingentes. Comienzas a verlos como diversas realizaciones de la posibilidad y del valor humano” (Ibíd., pág. 114).

Por último, y desprendiéndose de la reconstrucción anterior, Korsgaard objeta que la concepción de amor de Frankfurt parezca al mismo tiempo demasiado impersonal y demasiado personal (Ibíd., pág. 74). En primer lugar, es demasiado impersonal porque como han notado otros autores, Frankfurt no considera necesario el deseo de unión o de reciprocidad con el amado para explicar la fuerza normativa del amor. Korsgaard también ataca a la idea del verdadero amor como desinteresado (al menos en este aspecto). Dice que incluso el amor de padres a hijos conlleva el deseo de ser quien ayude y alimente al niño. Por lo tanto “si mi amor hace mi vida significativa, como Frankfurt piensa que lo hace, debe darme

---

<sup>303</sup> Korsgaard afirma que la estructura reflexiva de la mente es una fuente de “autoconciencia” porque fuerza a los agentes a poseer una concepción de sí mismos. Tal concepción, en el momento de la deliberación práctica, se puede describir como “si hubiera algo por encima de todos sus deseos, algo que es *usted*, y que *elige* conforme a cuál deseo actuar. Esto significa que considera que el principio o ley por el cual determina sus acciones lo expresa a *usted mismo*” (Korsgaard, 2001, pág. 129). Para Korsgaard, esta concepción –ni teórica ni metafísica– es una descripción según la cual los agentes le encuentran sentido a la vida y consideran que sus acciones merecen emprenderse. Cuando hacen esto, las personas actúan *desde* una determinada *identidad práctica*. Toda identidad práctica presenta exigencias para el sujeto, pero “las concepciones de nosotros mismos a las que más importancia les concedemos son aquellas que dan lugar a las obligaciones incondicionales, pues contravenirlas es perder la integridad y por ende la identidad [...] Cuando una acción no puede llevarse a cabo sin perder alguna parte fundamental de la propia identidad [...] entonces la obligación de no hacerlo es completa e incondicional. Si las razones surgen del asentimiento reflexivo, la obligación surge del *rechazo reflexivo*” (Ibíd., pág. 131) y más adelante agrega Korsgaard que “la obligación siempre es incondicional pero es *profunda* solo cuando se refiere a asuntos muy importantes. Desde luego, como podemos ver que la superficialidad de la obligación podría dar lugar a algunos problemas, tenemos que comprometernos con una especie de integridad de segundo orden, un compromiso de no permitir que estos problemas queden fuera del control” (Ibíd., pág. 132). En esto coincide casi punto por punto con la perspectiva de Frankfurt sobre las necesidades volitivas como constituyentes de la identidad de los sujetos, como marcas que señalan lo que es *impensable* ser o hacer y como una preocupación de segundo orden por cumplir con las exigencias que el ideal de sí mismo impone al sujeto. La diferencia radica en cómo se responde a la duda corrosiva expresada en la siguiente pregunta: “¿Cómo pueden vincularnos obligaciones que se originan en concepciones de nuestra identidad que no son de suyo necesarias?”. Para Korsgaard esto solo puede superarse reconociendo que existe una forma de identidad que descansa detrás de las otras: “nuestra identidad como seres humanos, es decir, como animales reflexivos que necesitan tener concepciones prácticas de su identidad para actuar y para vivir” (Ibíd., pág. 163). Esta identidad, fuente de razones y obligaciones, es denominada por Korsgaard como “identidad moral”. Si la identidad moral o humana no es normativa, ninguna de las otras identidades prácticas lo serán, y por lo tanto las personas no podrán tener ninguna razón válida para actuar. La identidad moral es ineludible y, por lo tanto, cumple una función rectora sobre las otras identidades. Si alguna identidad idiosincrática es fundamentalmente inconsistente con el valor de la humanidad debería rechazarse de plano (Ibíd., pág. 164).

*algo para hacer, no solo algo en lo que enraizarme*" (Ibíd., pág. 75)<sup>304</sup>. Pero por otro lado, la versión frankfurtiana del amor es demasiado personal. Korsgaard está de acuerdo con Frankfurt en lo siguiente: dado que existen muchas cosas valiosas, la búsqueda de entablar una relación especial con alguna de ellas no se debe al hecho de que la persona la considere como valiosa en sí misma. Aún así, la postura de Korsgaard es que al amar a alguien el amante reconoce un valor público o universal en su objeto. Como muestra el caso del robo de los órganos, si la persona es respetuosa del valor de la humanidad en el amado, debe entonces ser respetuosa de tal valor de forma general. Es por esto, sugiere Korsgaard, que las personas están inclinadas a pensar que el amor es redentor, porque aunque el amor no es lo mismo que la moralidad, tiende a hacer mejores a las personas<sup>305</sup>: "Y esta es otra forma en la que la lógica de la preocupación puede implicar ciertos compromisos morales" (Ibíd., pág. 76).

Es importante presentar, finalmente, una similitud que observa Herman entre las estrategias de Frankfurt y de Korsgaard. Tal similitud, en definitiva, traslada a la perspectiva de esta última algunas de las limitaciones señaladas en el primero. Dice Herman: "Existe una opción en el mismo espacio general de argumentación [que Frankfurt] que involucra un movimiento internalista más radical [...] uno en el cual la Razón en sí es la fuente subjetiva del valor moral, y así de razones del tipo correcto" (Herman, 2002, pág. 263). En este caso, si las razones conducen a la Razón, se está muy cerca de la idea de que las razones se vinculan con un valor independiente. Pero al igual que en el caso de Frankfurt, un tercer elemento se presenta como un entimema. Porque esta perspectiva requiere la postulación una historia adicional sobre el tipo de seres que son las personas, una historia que permita explicar la prioridad para sí mismos de su naturaleza racional. Es decir, sugiere Herman, algo tiene que explicar por qué las personas consideran o deberían considerar las exigencias de la Razón como determinantes para sus elecciones, dado que obviamente *no necesitan* hacerlo. Esta es una variante del dilema racionalista y habitualmente se han presentado un conjunto de estrategias de resolución (Ibíd., pág. 264):

1. Apelación a un *bootstrapping* recargado del tipo "nada ofrece mejores razones que las razones de la Razón";
2. Argumentos de identidad del tipo "seguir los dictados de la razón es la condición necesaria para ser agentes";

---

<sup>304</sup> Esta también es, en definitiva, la perspectiva de Frankfurt. El amor permite que el *hacer* del agente sea significativo. Este punto se desarrolla en el último capítulo.

<sup>305</sup> Pero esta no parece ser *exactamente* la función del amor. En todo caso tiende a hacer mejores *las vidas* de las personas. O a hacerlas más significativas.

3. Argumentos trascendentales que llevan las estrategias del segundo tipo a un nuevo nivel: “la autoridad de las razones de la Razón es la condición necesaria para ser, hablando de forma práctica, un «Yo»”.

Herman sugiere que este tipo de racionalismo subjetivista se encuentra en algunos de los trabajos de Korsgaard<sup>306</sup> y dado que comparten un marco metodológico común señala varias similitudes entre las perspectivas de Frankfurt y Korsgaard. Por ejemplo sugiere que:

1. Sus estilos argumentativos son similares: un punto de partida humeano relativamente sencillo y un *bootstrapping* racionalista que es más cartesiano que kantiano en espíritu.
2. Comparten la idea de aprovechar la conexión entre identidad y autonomía para asegurar una ruta hacia las normas racionales y morales.
3. Comparten la idea de que actuar bajo los comandos de la razón reflexiva es una condición para ser una persona y no un *wanton* (Ibíd.).

Pero a diferencia de Frankfurt, Korsgaard utiliza una noción más compleja de racionalidad con el fin de forjar la conexión entre razones y valor. De esta forma establece un conjunto de limitaciones formales y sustantivas con respecto a lo que puede considerarse una razón para actuar. Por un lado, la limitación formal se expresa en la regla de la universalidad: las razones, para ser razones, no deben ser particulares. Por el otro, la limitación sustantiva es que las razones deben ser tales que a través de ellas se pueda reconocer el estatus de las personas como agentes autónomos (Ibíd). Herman dice que Korsgaard entiende que no es posible actuar como agentes autónomos a menos que se satisfaga la condición formal. Pero sí que es posible actuar sin constreñirse por la limitación sustantiva. Porque nuevamente, una tercera cosa es requerida para conectar la moralidad con la agencia: “el argumento kantiano que uno podría esperar es que no puede haber ningún fin último que brinde suficiente soporte para la acción salvo la naturaleza racional como valiosa en sí misma. Pero este es un argumento que Korsgaard no puede realizar con los materiales con los que cuenta” (Ibíd., pág. 265). En sus críticas a Frankfurt, la estrategia de Korsgaard implica la apelación a la unidad del “yo” a través de la unidad de agencia, pero Herman sugiere que lo único que se puede construir sobre estas condiciones es la exigencia de que el sujeto debe ser uno, o incondicional, o que debe ser el autor de sus acciones; pero ninguna de estas opciones es suficiente para seleccionar cualquier fin último sustantivo. Lo único que queda es lo que Herman denomina “el movimiento cartesiano”<sup>307</sup>, es decir, la realización de actos posteriores de reflexión que limpian el sistema

---

<sup>306</sup> En particular, sugiere Herman, en *Las fuentes de la normatividad*.

<sup>307</sup> Y frankfurtiano, como se detalló en la primera parte de este capítulo y se precisará en el último.

de fines impropios y aseguran una completa generalidad de las razones. En la medida en que la matriz normativa para los fines y acciones del agente sea una que los otros agentes *puedan* aprobar o compartir, es probable que algunos fines sean abandonados dada la autoconcepción (o identidad práctica) de los agentes como seres racionales. Pero esta posibilidad no tiene por qué darse. Herman dice que a menos que no solo sea racional abrazar la moralidad sino también irracional evadirla, el enfoque quedará incompleto (Ibíd.).

Esto último puede explicar por qué, según Herman, Korsgaard parece adherir a un racionalismo platónico. En tal modelo, la Justicia, como un principio de la Razón que vuelve a la persona autónoma y capaz de ser una verdadera causa de acción, unifica las partes del “yo” con un ojo puesto en el bien global. Construir la argumentación sobre este requisito podría cerrar la brecha entre las simples razones y las razones basadas en valores. Ahora bien, tanto en Platón como en Kant cerrar la brecha requiere una porción adicional de metafísica. Kant echa mano de una noción metafísicamente más robusta de voluntad, Platón recurre a la teleología de la teoría de las formas. Para Herman es claro –y también considera que es claro para Korsgaard- que algún tipo de metafísica es necesaria. Korsgaard se inclina por una explicación teleológica de la acción: “pero sea cual sea la vía que tome para cerrar la brecha, el *bootstrapping* es dejado atrás” (Ibíd., pág. 266). Ahora bien, sugiere Herman, cuando se abandona el *bootstrapping*, pareciera que los filósofos son atrapados por las “desgracias” igualmente condenable del escepticismo moral y de la metafísica seria. Pero Herman afirma que algunas de las cosas que los filósofos intentan decir sobre la relación entre las razones y el valor solo están disponibles en la medida en que se considere rigurosamente la explicación kantiana de la voluntad y, sin dudas, esta explicación es una muestra de “metafísica seria”. En contraste con la forma de conceptualizar las voliciones en la metodología *bootstrapping*, la voluntad kantiana no se constituye a partir de elementos simples integrados al “yo” mediante la identificación. El punto de partida es diferente. Herman dice que es obvio que no necesita haber criaturas con voluntades racionales, pero que de hecho las hay. Para hablar de la voluntad de un agente racional, entonces, se deben introducir elementos conceptuales que no serían necesarios excepto por la existencia de este tipo de voluntad. Esto, en definitiva, es metafísica, no *bootstrapping*, propone Herman (Ibíd., pág 271)<sup>308</sup>.

---

<sup>308</sup> De hecho, dice Herman, si fuese *bootstrapping* las cosas hubiesen sido mucho más fáciles para Kant: no habría tenido necesidad del tercer capítulo de la Fundamentación ni del hecho de la Razón (Herman, 2002, pág. 271).



## **6. AMOR, VERDAD y AUTORREALIZACIÓN: CON FRANKFURT MÁS ALLÁ DE FRANKFURT**

### **6.1 RAZONES DEL AMOR Y RAZONES PARA EL AMOR: LOS LÍMITES DE LA PROPUESTA DE FRANKFURT**

Como se ha reiterado en varios pasajes del capítulo anterior, el núcleo común a casi todas las objeciones presentadas reside en la explicación que brinda Frankfurt de la fuente de autoridad de las razones para actuar, es decir, en la relación entre las *razones* y el *valor* que esas razones expresan, poseen o rastrean. En particular, los últimos autores hacen hincapié en la problemática relación entre las razones y el *valor moral*. En parte, algunas de las críticas pueden ser, sino levantadas, al menos descritas como dirigiéndose a un foco de atención que no es dónde actúa principalmente la argumentación frankfurtiana, a partir de una distinción que el filósofo estadounidense establece en su respuesta a Lear: “El amor es una de las formas más importantes mediante las cuales una persona alcanza (se vincula con) el mundo. Pero nunca he dicho mucho sobre la autoridad *para* el amor [*for love*]. Lo que he colocado en la integridad de la voluntad es la autoridad *del* amor, lo que es un asunto diferente [...] no me refiero a un tipo de autoridad que pueda proveer una *garantía para* el amor sino a la autoridad que el amor en sí despliega” (Frankfurt, 2002j, pág. 294) Es decir, en la configuración volitiva del agente, las demandas que realiza el amado a través de la relación establecida entre tal objeto y la autoidentidad del amante (es decir las demandas *del* amor) son autoritativas, pero de ninguna forma garantizan la legitimidad de amar a tal objeto, persona o ideal. Como se ha señalado, Frankfurt entiende que la fuerza estructuradora y unificadora de la voluntad reside principalmente en el hecho de amar o preocuparse en sí mismo y de forma derivada en los objetos de amor o preocupación: “Cuando digo que el amor tiene autoridad, no debe entenderse como afirmando algo sobre la cualidad de sus metas, o sobre si es una buena o mala cosa considerado globalmente. Solo quiero decir algo sobre el rol estructural del amor en la vida de una persona y, en particular, algo concerniente al tipo de daño que una persona sufriría si no cumple con sus dictados. Se podría decir que si un cierto amor no es una buena cosa, entonces es desafortunado que tenga esa autoridad” (Ibíd., pág. 296). Una vez que alguien ama (o busca determinar qué es capaz de amar), esta disposición posee una autoridad sobre sus decisiones y acciones que *prima facie* no se ve menoscabada por la *cualidad* del amado. Si todo lo demás es igual, amar siempre es mejor que no amar nada porque vuelve la vida significativa y provee cohesión según Frankfurt. Pero como todo lo demás no es igual, de

lo anterior no se deduce que sea mejor amar *cualquier* cosa que amar lo que responder de forma más cabal a los *verdaderos* intereses del sujeto.

Frankfurt ilustra este punto con su análisis del caso del amor que el esclavo le dispensa a su amo. En primer lugar dice que, “la situación del esclavo es bastante análoga a lo que propone Spinoza sobre escapar del cautiverio de la pasividad en un mundo determinista mediante el amor intelectual a Dios. Por supuesto, si se debe considerar al esclavo como afortunado por amar a su amo depende en parte de cómo es su amo. Amar a una persona que toma ventajas del amor acarrea problemas para cualquiera, Por otro lado, amar a un amo benigno y competente, que tiene los intereses del esclavo de forma genuina en su corazón, podría resultar bastante bueno” (Ibíd., pág. 295). En esto demuestra Frankfurt, una vez más, su vinculación a esa larga tradición de filósofos que sugieren hacer de la necesidad virtud<sup>309</sup>. Si no hay otra salida, la vida del esclavo puede ser más significativa en la medida en que le suceda amar a su amo. Quizá, desde un punto de vista general, esta dotación de sentido es a costa del bienestar, la salud o la estabilidad emocional (en el caso en que el amo no “posea los intereses del esclavo en su corazón”). Pero, en este punto, su situación no diferiría de aquellos que consideran significativa una vida repleta de dolor y sufrimiento (debido a una enfermedad prolongada propia o de quien la persona ama, debido a una búsqueda de ciertos ideales políticos en contextos de opresión).

Pero, sin dudas, otra consideración relevante al evaluar el amor del esclavo por su amo es definir si una alternativa superior está disponible. El determinismo que le preocupa a Spinoza tiene su fuente en Dios o en la Naturaleza, de los cuales no hay escape. Pero sin dudas el esclavo podría ser capaz de hacer algo mejor que identificar los intereses de su amo como propios: “La autonomía que alcanza amando a su amo es una autonomía genuina. Pero podría ser también posible para él alcanzar la autonomía escapando de su amo; o su vida podría ser mejor, aunque más estresante o corta, si enfrenta a su amo y rechaza obedecerlo. La autonomía no es la única cosa buena en la vida, ni debería asumirse que es en sí tan buena que nada más importa” (Frankfurt, Reply to Lear, 2002). En primer lugar, es digno de notar que Frankfurt vuelve a utilizar con cierta liviandad el concepto de autonomía como un sinónimo de autorrealización. Porque el ejemplo no ilustra el caso de un sujeto que se da a sí mismo *leyes* o *normas* de comportamiento sino que ha establecido un *fin último* (el amor a su amo) que le motiva y le da confianza para llevar a cabo un conjunto de acciones mediante las cuales, al honrar los intereses del amado, se autorrealiza en el mundo. Pero en segundo lugar, es posible

---

<sup>309</sup> Ver sección 5.1.1.3.1.

preguntarse qué quiere decir Frankfurt con la idea de que “la vida podría ser mejor” (Ibíd., pág. 295). En la economía argumental Frankfurt no hay, a primera vista, otros criterios para “hacer mejor la vida” que el contento con el propio estado, la confianza madura en sí mismo, es decir, lo que Frankfurt ha denominado amor incondicional. Si el esclavo ama a su amo, entonces parecería que no hay nada que pudiera postularse como un criterio para demostrar que hay algo mejor. Pero, sin embargo, Frankfurt vuelve a insistir con la posibilidad de que en una evaluación global, la incondicionalidad no sea el único resultado deseable: “Mi punto sobre la autoridad del amor es solo que nuestra natural y básica resistencia a tener una voluntad desunida es lo que le brinda al amor su autoridad sobre nosotros. Nunca sugerí que esta resistencia debiera tener siempre la última palabra y que nunca fuese una buena idea, considerada todas las cosas, aceptar una voluntad desunida” (Ibíd., pág. 296).

El punto de oscuridad en esta argumentación es la cláusula condicional “considerada todas las cosas” que aparece reiterada en varias ocasiones a lo largo de la respuesta a Lear. Este punto ciego es el que señala con precisión Herman en su reconstrucción de la estrategia *bootstrapping*, cuando dictamina que aunque Frankfurt (y en cierta medida también Korsgaard) plantee una relación directa entre las razones y el valor, siempre permanece oculto, elidido, un tercer elemento que, en su reconstrucción, implica responder por qué el amor es importante o, en términos de Korsgaard, por qué la unidad de la voluntad es ineludible. Pero además, vista la respuesta de Frankfurt, la relación directa entre autoridad del amor e integridad de la voluntad se ve corrompida por la sugerencia de que puede existir una alternativa mejor –ya no una relación amorosa que responda de forma más cabal a los verdaderos intereses del agente- a la incondicionalidad. Este punto abre la brecha para que, por un lado, todas las objeciones con respecto a la ausencia de criterios objetivos (Lear, Stump, Herman) o intersubjetivos (Kolodny, Velleman, Korsgaard) se cuelen de forma corrosiva en la argumentación frankfurtiana dejando en evidencia que las razones *del* amor dependen de forma ineludibles de las razones *para* el amor y, por el otro, para que ocupe un lugar que *prima facie* no poseía la duda sobre si la confianza madura o el contento sobre el propio estado cubren en extensión e intensidad el mismo campo que el concepto de incondicionalidad . Quizá, finalmente, lo que suceda es que tanto la confianza madura como la incondicionalidad –entendidas desde un punto de vista autorreferencial- sean el subproducto de otro elemento más básico y estructurador en la autorrealización personal. Sea como fuese, un elemento de fundamentación que permita explicar el alcance del término “considerada todas las cosas” es requerido si no se pretende descartar la interesante perspectiva normativa de Frankfurt. Ese elemento podría ser:

1. como plantea Herman, una apelación a una estrategia *metafísica* (quizá una apelación a un tipo de realismo naturalista del cual hay ciertos indicios en las reiteradas menciones que realiza Frankfurt al componente biológico en las preocupaciones básicas de la humanidad) con la cual el *bootstrapping* sea completamente desechado y sus términos invertidos,
2. o, sin abandonar en general los elementos arquitectónicos básicos sino, por el contrario, extremando sus postulados hasta el final,
  - a. una estrategia de tipo *trascendental* (deduciendo como una condición de posibilidad de la unidad volitiva un componente moral debido al tipo de seres que *de hecho* son las personas)
  - b. o una de tipo *pragmática* (en la cual se apele a los requisitos necesarios para desarrollar el tipo de práctica que los sujetos no pueden dejar de realizar dada su naturaleza como seres activos).

En lo que sigue, se detallarán dos formas de “ir con Frankfurt más allá de Frankfurt”. En la primera sección se reconstruirá la estrategia del tipo (2a) propuesta por Marlène Jouan. En la sección final se expondrá la posibilidad (2b) recurriendo a dos elementos de la propia economía frankfurtiana: el primero ha sido mencionado en varias ocasiones en este documento pero sin la articulación de sus diferentes instancias, esto es, las diversas patologías de la voluntad y el núcleo de valor al que afectan; el segundo es generalmente ignorado por los comentaristas críticos y, en cierta medida, por el propio Frankfurt en su reflexión sobre la normatividad práctica, esto es, la preocupación por distinguir entre la verdad y la falsedad que es glosada en sus textos “Sobre el concepto de *bullshit*” y *Sobre la verdad*. Ambas estrategias pueden describirse como un intento por dotar de sentido a la frase “considerada todas las cosas” mediante la estipulación de qué otras cosas son necesarias considerar si la incondicionalidad o el contento con el propio estado *per se* no es suficiente.

## **6.2 SUPERANDO LAS LIMITACIONES: LAS DEFENSAS TRASCENDENTAL Y PRAGMÁTICA DE LA NORMATIVIDAD DEL AMOR**

### **6.2.1 Moralidad y carología: la perspectiva de Marlène Jouan**

A partir de la reconstrucción realizada por Marlène Jouan en el capítulo centrado en el concepto de *preocupación*, se establecieron un conjunto de analogías entre las perspectivas de Frankfurt y de Heidegger y se postuló un campo de reflexión filosófica normativa que puede

denominarse *carología* (estudio de las preocupaciones) (Jouan, 2008). La pregunta central de Jouan es la siguiente: si la carología es antecedente a toda moral (como sugiere Jouan que debe entenderse el planteo de Frankfurt), ¿puede la primera ser caracterizada como neutra axiológicamente o, por el contrario, la relación sugerida conlleva la necesidad de proponer algunas similitudes entre las preocupaciones o el amor y los principios morales? Jouan estima que el rechazo a la sobremoralización del concepto de persona que presenta Frankfurt se debe a que, al igual que Heidegger, teme que concebir el amor como comprometido con algunas normas y valores morales conduzca a una indebida restricción de las posibilidades o necesidades vinculadas con la acción y la vida en general. El amor tiene como objetivo hacer las vidas de las personas significativas mediante las variadas y complejas actividades que los objetos de amor (personas, ideales, o fines últimos) requieren o implican, y esta significatividad no tiene nada que ver *prima facie* con la moral o el bien (ni lo requiere como condición de posibilidad ni lo implica): “Si me preocupo moralmente, es bueno para los que me rodean; si no lo hago «solo es bueno» para mí. [Rechazar la moralización de la preocupación y subordinar la ética a la carología] me hacen, a primera vista, etiquetar la teoría de la identidad personal y la autonomía de Frankfurt como un *fundacionalismo neutral* (extremo)” (Jouan, 2008, pág. 767).

Para caracterizar este fundacionalismo neutral, Jouan sugiere que Frankfurt no rechaza la *moralidad en sí*, sino,

1. la *idealización* de la moralidad, es decir, la consideración de que la autoridad de los principios morales debe ser considerada como universal y abrumadoramente efectiva, sin la menor consideración por la posibilidad de que los individuos particulares cumplan un papel decisivo en tal efectividad (como dice Frankfurt, el rol de la moral no es sacar, sino poner a los individuos concretos en el aprieto de responsabilizarse por sus decisiones y actos);
2. y en segundo término, la *racionalización* de la moral, es decir la fundamentación de los principios morales en algunos rasgos de la razón (Ibíd., pág. 768).

Ahora bien, este fundacionalismo neutral no es la única opción posible en la relación entre carología y ética. Y además, presenta una tensión interna irresoluble en sus propios términos entre las afirmaciones *fácticas* y *normativas* que se desprenden de tal postura. Por un lado, es posible describir al amor como esencialmente indiferente al bien y mal, es decir, a la cualidad moral de su objeto. Esto significa que el hecho de que se preocupe por algo bueno o malo es contingente, y completamente irrelevante desde un punto de vista metafísico. El problema no

es tanto que la preocupación sea indiferente a las cualidades morales de su objeto, sino la afirmación de que el valor de preocuparse no depende de tales cualidades: “Mientras que la primera afirmación empírica puede ser aceptada, parece más difícil admitir la segunda, la cual es normativa en el sentido de que descalifica *a priori* y sin discusión cualquier juicio moral sobre el derecho a preocuparse sobre tal o cual cosa. Se priva así de cualquier criterio moral legítimo para criticar algunos modos de preocupación, no porque no podamos encontrarlos, sino porque se dice que la personalidad no cae bajo el foco de tal criterio” (Ibíd., pág. 770).

Pero, es posible pensar una relación interna entre carología y ética. El amor podría cumplir el rol de fundamentar la moral. En tal caso, es posible asumir que la ausencia de amor, es decir, el hecho de que no ame nada, es lo que conduce a calificar a un sujeto como inmoral. Así la marca de la inmoralidad radical sería una persona a la cual nada le resultase *impensable*. Por ejemplo, dice Jouan, esta ausencia de preocupación es la que se puede encontrar en el caso de criminales como Adolf Eichmann (Ibíd., págs. 771-772). Según el registro que emite Hannah Arendt del encargado de la logística de la “Solución Final”, su único interés era obedecer las órdenes, hacer aquello que era requerido, sin ninguna motivación personal, sin ninguna adhesión al ideal Nazi, sin incluso ninguna intención sádica de hacer el mal por el mal en sí (Arendt, 2013). Por otro lado, al observar el comportamiento de las pocas personas quienes, en la Alemania Nazi, no siguieron la nueva legalidad instituida por el gobierno, quienes no participaron en el “colapso moral total”, Arendt sugiere que aquello que los movía no era el deber, ni siquiera uno negativo, sino “la incapacidad de cometer los crímenes legalizados, de conformarse con la nueva normalidad. En el vocabulario de Frankfurt, sin deliberar ni sin sopesar los pros y contras de lo que implicaba tal rechazo, ellos simplemente no pudieron [...] ser el tipo de individuos capaces de hacer tales cosas” (Ibíd., pág. 772). Para Arendt, si un sujeto es un ser pensante entonces debe haber límites con respecto lo que se permite hacer y estos límites están impuestos por sí mismo. Tales confines desaparecen cuando los hombres solo “resbalan” por la superficie de los eventos. Los límites señalados no pertenecen, en primera instancia, a la voluntad (como sí es en el caso de Frankfurt) sino al pensamiento como tal, a la capacidad de examinar y reflexionar sobre lo que sucede. Esta capacidad, siendo racional, no es estrictamente cognitiva porque su objetivo no es la *verdad* sino el *sentido*<sup>310</sup> (Arendt, 2007). Jouan sugiere entonces que podría pensarse que tanto para Arendt como para Frankfurt la capacidad de establecer la distinción entre el bien y el mal es

---

<sup>310</sup> En términos kantianos, el pensar pertenece a la *razón pura* (*Vernunft*) y no al *intelecto* (*Verstand*). Como se detallará en el capítulo final, esta distinción entre verdad y sentido (entre conocimiento y comprensión) también es pertinente para tasar el lugar estructural de la “preocupación por distinguir la verdad de la falsedad” en el modelo de autorrealización frankfurtiano que se reconstruye en este documento.

asignable a un principio o facultad reflexiva que paraliza la acción y permite trascender normas de conducta con respecto a las circunstancias contingentes. Pero su diferencia categórica respecto a las fuentes de la moralidad –es decir, el pensar contra el amar- está cargada de consecuencias: mientras los límites inmediatamente produce conclusiones morales en el primer caso, la moralidad de los resultados, para Frankfurt, solo se establece de forma contingente (es decir, en el caso en que los sujetos *amen* ciertos principios morales). Por lo tanto, el amor puede ser un seguro contra la inmoralidad solo para algunas personas, no para todas (Jouan, 2008, págs. 772-773). Pero entonces, sugiere Jouan, tampoco esta segunda relación entre ética y carología habilita el establecimiento de una piedra de toque para poder desechar ciertas formas de amor patológico, incorrecto o que violenta los rasgos básicos de la humanidad compartida. Eichmann no es una persona porque no se preocupa por nada y por lo tanto es *radicalmente* amoral. Sin embargo, Hitler u otro caso de nazismo ideológico sí presentan un conjunto de preocupaciones y, por lo tanto, pueden tener vidas plenas y significativas en la óptica de Frankfurt (Ibíd., pág. 773).

Una alternativa para no retornar a un punto cero sería considerar la idea de la excepcional inmoralidad que se esconde, para Frankfurt, detrás de quien entiende más valioso proteger su dedo que salvar al mundo (como es planteado en el ejemplo de Hume) o en la destrucción de toda una nación para salvar la supuesta pureza étnica de un pueblo. Esta inmoralidad es una marca de irracionalidad volitiva dado que demuestra la ausencia de una restricción básica, es decir, de aquello al sujeto le resulta impensable. Así, aunque el nazi ideológico ama y por lo tanto posee algunos límites, podría no merecer el calificativo de persona dado que no parece reconocer los límites que *el resto de la humanidad* acepta como restricciones insuperables (o impensable de superar) en la consideración de los demás: “desde este punto de vista, el Nazi se excluye de cualquier comunidad viable mediante su autoexclusión de un posible «nosotros»: la normalidad a la que renuncia no es solo la estadística, sino también la ideal o normativa, dado que niega lo que consideramos esencial a la naturaleza humana” (Ibíd., pág. 77)<sup>311</sup>. Así, lo que separa a Arendt de Frankfurt podría ser

---

<sup>311</sup> En este sentido, la idea de la autoexclusión de una comunidad de justificación remite al trabajo de G.A. Cohen (1941-2009). En el marco de su crítica a la teoría de justicia propuesta por John Rawls, Cohen distingue entre *evaluación comprensiva* y *justificación comprensiva*. Propone que se considere una política *P* y un argumento que intenta justificarla, en el cual una de sus premisas dice que un subconjunto, *S*, de la población actuará de cierta manera cuando *P* esté en marcha. Ingresamos en una *evaluación comprensiva* de la justificación de *P* cuando preguntamos si el comportamiento proyectado de los miembros de *S* está también justificado. Una *justificación comprensiva* de *P* solo se obtiene si tal comportamiento está de hecho justificado. Un argumento para sostener una política provee una justificación comprensiva solo si pasa lo que Cohen denomina *el test interpersonal*. Este test evalúa si el argumento podría servir como justificación de la política cuando es dirigido por cualquier miembro de la sociedad hacia cualquier otro miembro. Para ver cómo funcionaría el test se puede imaginar a un individuo particular o, más comúnmente, a un miembro de un grupo social determinado dirigiendo un argumento justificatorio *X* hacia otro individuo del mismo u otro grupo. Si, *debido* a quién es el interlocutor y/o quién es el que lo dirige, el argumento

superficial si tanto la racionalidad volitiva como el pensamiento conducen a la misma claridad sobre uno mismo y sobre el mundo: el nazi incondicional, aunque perfectamente humano, solo sería la encarnada negación de la personalidad. Pero nuevamente la “abstención metafísica” de Frankfurt impide establecer esta similitud, al menos *prima facie*. Para Arendt, en efecto, el pensamiento, es decir la subjetividad del principio que da cuenta de la incapacidad de actuar, equivale a salir de uno mismo, a establecer una apertura directa del “sí mismo” hacia el otro, trayendo así una distinción objetiva del bien y del mal que supera cualquiera institucionalización convencional, ya sea mediante la ley jurídica o debido a las costumbres (Arendt, 2007). En cambio, Frankfurt afirma que la subjetividad de lo impensable solo produce resultados locales: aunque se alcance cierto nivel de generalidad, nunca puede pretender ser un resultado objetivo. La subjetividad, en este caso, no produce normas universales (Jouan, 2008, págs. 774-775).

Ahora bien, Jouan sugiere que si se debe tomar en serio la afirmación de Frankfurt de que la moralidad se fundamenta en el amor, entonces la preocupación y la moralidad *deben* compartir algunas propiedades y, así, la *preocupación por la moral* tiene que poseer algunos rasgos diferentes de cualquier otro tipo de amor (Ibíd., pág 775). Se requiere, con este objetivo, mostrar cómo el amor por la moralidad es distinto, cuáles son sus causas, cómo pueden justificarse sus razones. Jouan, afirma, en primer lugar que la preocupación por la forma de vida representada a través de los principios morales rastrea su origen, para Frankfurt, en una de las preocupaciones básicas y proteicas caracterizada como el “miedo al aislamiento” (Ibíd., pág. 778). Este miedo, como ha sido señalado, se puede traducir como el temor a “no ser tomados en serio por los otros” y “perder el sentido de la propia realidad”. Obviamente que este rasgo no permite una fundamentación amorosa de la moralidad debido a que es un hecho de pura contingencia con respecto a las premisas metafísicas supuestas en la carología frankfurtiana, hecho que se vincula más con la biología y la evolución de la especie que con la filosofía. Por lo tanto, se requiere abordar la cuestión normativa: ¿cómo se puede justificar en el amor por la moralidad una autoridad que supere el estatus de una necesidad natural? Jouan indica que si la marca de la humanidad es el rechazo de la ambivalencia en el terreno del amor propio, entonces parece abrirse una posibilidad que, sustentada en Frankfurt, se dirige más allá de Frankfurt. La respuesta a la cuestión normativa implica demostrar que, en la medida en que una persona ama, la moralidad participa de las condiciones de posibilidad de la autoridad que emana del amor y, así, de las condiciones de

---

no sirve como una justificación de la política, entonces aunque cumpla satisfactoriamente con otras condiciones dialógicas, falla en proveer una justificación comprehensiva de la política en cuestión (Cohen, 2008, págs. 41-42). Para una ampliación de esta idea ver (Reyes, 2015).



posibilidad de una vida significativa. Tal alternativa, para Jouan, implica adoptar una estrategia *trascendental* que conlleva evitar la división metafísica entre lo que pertenece a la necesidad y lo que pertenece a la contingencia (Ibíd., pág. 779). Para ello, sugiere revisar el criterio de *capacidad* presentado por Frankfurt a la hora de seleccionar objetos de preocupación y amor. Su objetivo es probar que una persona no es *capaz* de amar el mal en sí mismo sin caer en una autocontradicción, porque amar el mal, en el mundo humano, compromete las condiciones de posibilidad de un amor incondicional (Ibíd., pág. 780).

La incondicionalidad, recuerda Jouan, puede ser descrita como poseyendo el estatus de un *bien soberano* porque provee fuerza, integridad y unidad a la voluntad, tanto en una dimensión dinámica como estática. Ahora bien, si el criterio de capacidad es eficiente, lo es porque para los seres humanos amar incondicionalmente no es algo *incondicional* (Ibíd., pág. 781)<sup>312</sup>. Es decir, existen una serie de condiciones para que el amor o la preocupación sean verdaderamente incondicionales: “Cuando amo algo, me expongo a ciertos perjuicios, sufrimientos, ansiedades y pérdidas, no solo dependientes de lo que le suceda a los objetos de preocupación [...], sino vinculados a la división interna que el amor puede implicar en caso de que no sea capaz de responder a aquellos requerimientos que entren en conflicto con mi amor propio, es decir, con mi incondicionalidad. Por eso Frankfurt vincula el criterio de capacidad no con «una evaluación comparativa de los posibles objetos de amor», sino con un «juicio sobre uno mismo»” (Ibíd., pág. 781). Para entender cabalmente las posibilidades de la incondicionalidad, Jouan sugiere que debe abandonarse la posición teórica solipsista de Frankfurt, y considerar que, dado el hecho irrefragable de la vida en común con otros seres humanos, las actitudes, los juicios y el pensamiento de los demás sobre las preocupaciones del agente son esenciales para su capacidad de amar (y no solo contingentes en la medida en que la imposibiliten). En particular, cuando el amor, como una expresión de la voluntad de la persona hacia el mundo, entra en conflicto con un mínimo cuidado por los otros (y viceversa), el sujeto no puede adherir a tal preocupación de forma incondicional (Ibíd., pág. 782). Jouan sugiere que una evidencia de este punto es la necesidad de ocultamiento o disociación de la personalidad que presentan quienes deliberadamente actúan de forma incompatible con los amores de las demás personas. Finalmente, una vez que ha sido inferido de la finitud de los seres humanos la idea de que amar implica algunas vulnerabilidades psicológicas y tensiones que amenazan su incondicionalidad, otra inferencia se establece necesariamente: dado que las

---

<sup>312</sup> Aquí vale recordar que en el marco de la teoría frankfurtiana el término español “incondicional” es traducción de “wholehearted” y no “unconditional” (que es el concepto al que se refiere cuando en el texto se afirma “no es algo incondicional”). Por lo tanto la idea de Jouan no es una simple contradicción, sino que hace mención a dos nociones relacionadas pero diferentes.

personas son finitas, no hay razón para construir la autoridad del amor como si los límites involucrados en las formas compartidas de preocupación no existiesen ((Ibíd., pág. 783). En otras palabras, los límites biológicos, psicológicos y ambientales que impiden traicionar ciertas formas de reconocimiento mínimo de la dignidad de los fines vitales de los otros se vuelven trascendentales y pierden así su contingencia metafísica: “Esto no quiere decir que cualquier preocupación o amor está mediado o filtrado por consideraciones morales, o que la moral siempre cumple un papel positivo en la elección de los objetos de preocupación, sino que los principios morales, en nuestra condición humana inescapable, limitan negativamente los objetos que somos capaces de [amar]” (Ibíd., pág. 783). Jouan concluye que a partir de esta línea de pensamiento, puede afirmarse que el criterio de capacidad de Frankfurt posee una fuerza justificatoria que restringe los objetos de amor no solo en cantidad sino también de acuerdo a su cualidad moral<sup>313</sup>.

Esta variante de respuesta a las críticas sobre la relación entre el amor y la normatividad práctica, o las razones y el valor, que busca extender el pensamiento de Frankfurt hasta sus límites y confrontarlo con sus consecuencias ineludibles en la medida en que pretenda evitar la autocontradicción, será complementada en la siguiente sección con una versión *pragmática* cuyo núcleo normativo se articula en torno de las ideas de autorrealización y preocupación por distinguir la verdad de la falsedad.

### **6.2.2 Amor, preocupación por la verdad y autorrealización**

Finalmente, en la última sección de este documento se presentará una posible estrategia de tipo *pragmática* para salvar las dificultades asociadas a la supuesta ausencia de criterios normativos con los que distinguir entre objetos y/o relaciones de preocupación y amor en la economía argumental de Frankfurt. En particular se buscará precisar cómo la articulación –no realizada explícitamente por el filósofo estadounidense- de los conceptos de *autorrealización*, *confianza madura* y *preocupación por distinguir la verdad de la falsedad* permite dotar de una mayor solidez al objetivo de fundamentar la normatividad práctica en el amor. Esta articulación, si es exitosa, conllevará como subproducto el abandono del individualismo radical frankfurtiano<sup>314</sup>. Para ello, se comenzará describiendo el modelo de

---

<sup>313</sup> Esta línea de pensamiento, sin recurrir a la naturaleza racional de las personas, comparte las conclusiones generales sugeridas por Velleman y, en cierta medida, por Korsgaard.

<sup>314</sup> O, por el contrario, el abandono de la estrategia pragmática. Pero es posible asumir que para los intereses, objetivos y estructuras argumentales establecidos por Frankfurt los elementos que son articulados en tal estrategia son más importantes que la herencia individualista.

*autorrealización* propuesto por Rahel Jaeggi como el núcleo de valor afectado por la alienación entendida como una patología en la relación que el sujeto establece consigo mismo y con el mundo. Este modelo, construido a partir de una revisión crítica de la idea de *identificación* en Frankfurt, puede funcionar como espejo para dotar de carácter normativo la estrategia pragmática mencionada líneas arriba.

### **6.2.2.1 Alienación y autorrealización: el punto de vista de Rahel Jaeggi**

En su recuento y actualización del concepto de *alienación* como un elemento central de una teoría crítica de la personalidad y de la sociedad, Rahel Jaeggi establece una fructífera articulación entre elementos provenientes tanto de la tradición hegeliana como de la existencialista con nociones elaboradas en el marco de la teoría analítica sobre la voluntad y la acción intencional (en particular, glosando reiteradamente las reflexiones de Frankfurt sobre estos temas). El núcleo estructurador de esta perspectiva se encuentra en el abordaje relacional de la autonomía y la autorrealización de los sujetos (Jaeggi, 2014, págs. 10-13). Para Jaeggi, la mejor caracterización de los sujetos debe incluir los siguientes rasgos:

1. La idea de que no hay una esencia previa, interior, definida, auténtica o verdadera a la que un sujeto deba retornar, recuperar o restituir para “vivir la propia vida”. En este sentido, la filósofa alemana entiende que el ser de la persona se disuelve en un hacer, en la performance de una acción, y por lo tanto, la unidad del sujeto no tiene una fundación metafísica. El ser es definido como la “suma de las propias acciones”: “Si preguntamos que [es lo que una persona realmente quiere], ni ella ni nosotros podemos decidirlo buscando en lo que sea su «interior», sino solo preguntando qué realmente (ya siempre) está haciendo en lo que hace y en qué medida sus acciones muestran signos de estar inhibidas” (Ibíd., pág. 183).
2. El sujeto es fundamentalmente relacional, es alguien que “establece relaciones entre relaciones, se constituye a sí mismo en y mediante las relaciones que tiene con otros y con lo otro de forma más general y no existe fuera de estas relaciones” (Ibíd., pág. 188).

Por lo tanto, la alienación es una perturbación en la relación ya siempre presente entre el sujeto y el mundo. Jaeggi sugiere que la alienación es la marca de una relación deficiente, no la ausencia de la relación. La denomina como una relación de falta de relacionalidad. En este sentido, poder superar la alienación no implica retornar a un estado indiferenciado de unidad

entre el sí mismo y el mundo sino restablecer un tipo de relación que la filósofa alemana denomina de *apropiación*. “La imposibilidad de apropiarse del mundo como el producto de la propia actividad es lo que constituye la alienación” (Ibíd., pág. 24). La idea de apropiación, con claras influencias de Aristóteles, Hegel y particularmente Marx (Ibíd., págs. 40-45), se presenta como una versión alternativa a la noción de *identificación* frankfurtiana pero despojada de lo que en principio son algunos lastres o anclajes que impiden describirla como un proceso de “libre flotación” (Ibíd., págs. 66-68). El concepto de apropiación, en contraste con la identificación pasiva, enfatiza el carácter productivo y activo de una relación no alienada consigo mismo y el mundo. Por lo tanto, la apropiación se diferencia del simple *aprendizaje* de ciertos contenidos ya que es algo activamente trabajado (a semejanza del proceso psicoanalítico) e independientemente asimilado y también se distancia de la *percepción teórica* porque mediante el proceso de apropiación el sujeto puede “ocuparse de” o “tratar con” lo que conoce (Ibíd., págs. 66). Es, según Jaeggi, una forma de praxis, es decir una forma de relación práctica con el mundo, “una relación de penetración, asimilación e internalización en las que lo que es apropiado es al mismo tiempo alterado, estructurado y formado” (Ibíd., págs. 67). No hay nada que exista previamente como algo por fuera del proceso en sí mismo. Lo que es apropiado no existe más allá del proceso de apropiación. Así considerada, la alienación es menos una caída desde un estado de reconciliación que una ruptura y una interrupción de un proceso que debe ser comprendido como experimental, como una perturbación en la relación que el sujeto establece con sus acciones, proyectos o creencias *sobre y en* el mundo (Ibíd., pág. 70). De esta forma, la autoapropiación es siempre mediada por una apropiación del mundo, es decir, es un proceso de darse a sí mismo realidad en el mundo mediante el cual se trasciende la distinción entre interior y exterior. Para Jaeggi, si la apropiación se define en términos de un proceso abierto mediante el cual se integra y se transforma lo que es dado entonces puede evitarse, mediante este enfoque formal, dos de los riesgos que la filósofa alemana detecta en el modelo de identificación frankfurtiano:

1. Su esencialismo y su orientación perfeccionista que se expresa con mayor claridad en la noción de *necesidad volitiva*. Según la perspectiva de Jaeggi, Frankfurt considera a las necesidades volitivas como indisponibles para el cuestionamiento, crítica o justificación. Son condiciones de posibilidad para la propia identidad y, por lo tanto, pareciera no haber lugar para interrogar sobre las influencias y los procesos formativos que las constituye. La pregunta normativa: “¿qué es lo que realmente deseo o qué es importante?” implica aclarar la propia naturaleza volitiva, la cual es considerada como dada y no sujeta a cuestionamiento o alteración: “Una naturaleza volitiva, aunque

volitiva, es al fin una naturaleza y por lo tanto algo que no está bajo nuestro comando” (Ibíd., pág. 142). De cualquier forma, como se ha precisado en otras secciones, no debe asumirse que Frankfurt sugiere que estar bajo el comando del agente –es decir, que algo sea su voluntad- pueda ser asimilable a tener el poder de modificar la voluntad directa e intencionalmente. El filósofo estadounidense rechaza lo segundo, pero afirma lo primero. Aún así, Jaeggi entiende que la verdadera identificación con los deseos y preocupaciones requiere ser capaz de distinguir entre identificaciones apropiadas y no apropiadas, entre procesos exitosos y fracasos y sugiere –al igual que varios de los comentaristas antes reseñados- que la perspectiva de Frankfurt ayuna de un criterio de este tipo.

2. El ideal de reconciliación, es decir, el ideal de una unidad volitiva libre de tensión (y que en Frankfurt se ilustra con la noción de *incondicionalidad*). Es así que en la perspectiva de Jaeggi, la integración volitiva del sujeto no implica la resolución de todas las ambivalencias y conflictos, y es concebida como un proceso temporalmente extendido. La unidad de la persona que es alcanzable de esta forma no es dada como un punto de partida sino como un resultado de un proceso de integración o apropiación; al mismo tiempo es concebida como una unidad de elementos cualitativamente diferentes y por lo tanto como una unidad que es capaz de acompañar las tensiones internas: “Lo que me constituye (mi identidad) podría consistir, entonces, en la forma específica en la que me comprometo con las ambivalencias o las balanceo [...] Uno es amenazado con el tipo de destrucción de la identidad que Frankfurt ve en cada pérdida de incondicionalidad solo cuando este balance no es exitoso” (Ibíd., pág. 198-199)<sup>315</sup>.

En este sentido –y reproduciendo casi literalmente una idea frankfurtiana-, la vida no alienada podría no ser una vida reconciliada, ni una vida feliz y quizá ni siquiera una buena vida (Ibíd., pág. 61). Por el contrario, no estar alienado referiría a cierta forma de *llevar a cabo u ocuparse* de la propia vida y a una cierta forma de *apropiarse de sí mismo*, es decir una forma

---

<sup>315</sup> Este punto es el centro de las críticas que recibe la perspectiva de Frankfurt desde lo que se puede denominar “teoría relacional de la autonomía”. Esta teoría es uno de los aportes más significativos de la filosofía moral y política feminista en el ámbito de tradición analítica. Un destacado conjunto de artículos que bosquejan este modelo (y se enfocan de una u otra forma en analizar la idea de *incondicionalidad* frankfurtiana) se encuentra en el volumen *Relational Autonomy* (Mackenzie, C. y Stoljar, N., 2000). En él se recogen los aportes de algunos filósofos que han presentado en varios libros y artículos sus objeciones a la noción de autonomía como un estado libre de tensión interna. Ver, en particular, Paul Benson (Benson, 1987, 1990, 1991, 1994), Marilyn Friedman (Friedman, 1994, 1996, 1996, 1997), Catriona Mackenzie (2008, 2010) y Diana T. Meyers (Meyers, 1989, 19997, 2002, 2004), quienes de alguna manera continúan los aportes en este terreno de Judith Butler (1990, 1992), Seyla Benhabib (1987,1992), Carol Gilligan (1982) y otras. La posible respuesta a la crítica de Jaeggi que se desarrolla en la sección 6.2.2.2 puede hacerse extensiva a varias de las amonestaciones presentadas desde la perspectiva de la autonomía relacional.

de estar bajo el comando de uno mismo [“*über sich verfügen können*”]<sup>316</sup>. Esto no quiere decir que la personalidad no alienada implique la autotransparencia ni el control absoluto sino la capacidad de estar familiarizado con uno mismo [“*über sich verfügen können*”] y saber cómo tratar de forma apropiada con aquel/aquello que uno es [“*mit sich umgehen können*”] (Ibíd., pág. 20). Por lo tanto, estar alienado puede entenderse como una disrupción en el acceso a lo que el sujeto quiere y hace, perturbación que altera el proceso de apropiación exitosa. ¿Cuál es el criterio para suponer que la relación de apropiación está desarrollándose sin obstáculos? Jaeggi sugiere que “el criterio para una apropiación exitosa está ubicado en el proceso en sí mismo, en el funcionamiento de este proceso *como* proceso [...] Una inadecuada capacidad de integración y de resolución de problemas, tanto como una falta de apertura e inclusión en el proceso de apropiación son síntomas de [una] deficiencia funcional” (Ibíd., págs. 176-177). Estas deficiencias funcionales pueden ir desde la rigidez (alguien no es accesible a sí mismo en la medida en que sostiene de forma rígida decisiones tomadas previamente y es incapaz de integrar impulsos opuestos o adaptarse a nuevas situaciones) hasta la inaccesibilidad (estar cerrado a experiencias y razones) pasando por la manifestación de reacciones emocionales inapropiadas (por su intensidad, ocurrencia, etc.). En particular, un signo de la obstrucción en el proceso de apropiación es el enmascaramiento de o el desinterés por las preguntas prácticas sobre la cuestiones relativas a la vida buena (Ibíd., pág. 223)<sup>317</sup>.

En este sentido, Jaeggi sugiere que “el hecho de que nosotros, en cierta medida, nos volvemos reales a través de relaciones [con los proyectos e intereses que nos conectan con el mundo] implica un concepto de *autorrealización* [que] no se concibe en términos de un crecimiento individual interno o «un volverse sí mismo» sino como un cierto tipo de relación, de compromiso o de involucramiento con el mundo” (Ibíd., pág. 128). Al establecer esta definición de autorrealización, Jaeggi adhiere a una tradición que tiene su expresión más acabada en la perspectiva de Hegel y que Adorno define de la siguiente manera: “el sujeto no llega a sí mismo mediante el cultivo narcisista de su ser-para-sí sino mediante la *exteriorización*, entregándose a lo que él mismo no es” (Adorno, 2009, págs. 570-571). Por lo tanto, la autorrealización no debe entenderse como una realización *de algo* ni como un tipo de crecimiento o *desarrollo interior* sino como una forma de ser o estar activo (Jaeggi, 2014, pág. 228). Ahora bien, Jaeggi plantea que las personas no se realizan en todo lo que hacen. Una

---

<sup>316</sup> Jaeggi toma esta idea de (Tugendhat, 1986).

<sup>317</sup> Afirma Jaeggi que con el objetivo de ser capaz de plantear la interrogante práctica “¿Qué tengo que hacer?”, una persona debe: i) ver la pregunta como tal y ser capaz de identificarla como posible; ii) estar interesado en ella (y en su respuesta); iii) estar de acuerdo consigo mismo (como aquel que plantea la cuestión) (Jaeggi, 2014, pág. 224). Este conjunto de preguntas traducen una forma de representar el carácter de la voluntad de un sujeto no alienado similar al que este documento supone en la persona orientada por la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad (ver sección 6.2.2.2.2)

actividad se vuelve un candidato para la autorrealización debido a su estructura inherente y no por su relevancia exógena o su dificultad. Así, para ser capaz de realizarse uno mismo en una actividad deben darse dos condiciones:

1. Las actividades en las que una persona es capaz realizarse a sí misma deben estar autodeterminadas, es decir, actividades para las que, con el objetivo de realizarse a sí mismo, la persona debe ser capaz de establecer sus propios fines. Esto es diferente del cumplimiento del propósito esencial específico de la actividad. Por lo tanto, que un sujeto se realice a sí mismo en las actividades que lleva a cabo no es lo mismo que realizar actividades que son objetivamente significativas, ricas en significado, etc. Una actividad puede ser significativa con un criterio externo, o inclusive significativa en un sentido que trasciende lo individual, pero si el sujeto no hace propio este significado no se realiza a sí mismo en tal actividad sino que realiza algo más –un ideal o un modelo, por ejemplo (Ibíd., pág. 229).
2. Las acciones que permiten la autorrealización deben tener fines de un cierto tipo: aquellos que una persona persigue por su propio bien. Siguiendo la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*, Jaeggi sugiere que “nos realizamos a nosotros mismos en una actividad en la medida en que podemos hacerla por su propio bien, es decir, en la medida en que no es simplemente el medio para otro fin. Podemos hablar de una autorrealización solo [...] cuando orientamos nuestras vidas como un todo hacia fines que perseguimos por su propio bien” (Ibíd., págs. 229-230). La posibilidad de la autorrealización es amenazada cuando el sujeto queda atrapado en un círculo teleológico: una situación en la cual la persona hace una cosa solo por el bien de otra sin conectarlas jamás con un fin final, es decir, con un fin que no habilite la pregunta sobre cuál es propósito de llevarla a cabo (Ibíd., pág. 230).

La autorrealización, entendida de esta manera, se aleja del ideal moderno de autenticidad u originalidad que se expresa en lemas como “la necesidad de encontrar la propia voz” o “ser fiel al verdadero y único ser que reside en el interior de la persona”. Que el sujeto sea único solo es un *subproducto* de realizarse a sí mismo en el mundo en una forma autodeterminada. Jaeggi cita a Ernst Tugendhat quien afirma que “alguien quien autónomamente plantea la cuestión cualitativa de la identidad: «¿qué tipo de persona quiero ser?» de hecho arribará a un resultado que le permite parecer único; pero si vuelve su unicidad un problema y hace de ella su objetivo, un factor inapropiado es entonces introducido en la pregunta práctica. [Porque] el asunto ahora es cómo puedo distinguirme de los otros; es decir, habría una preocupación

sobre el propio «distanciamiento», el cual Heidegger correctamente adscribe a la inautenticidad” (Tugendhat, 1986, pág. 261)<sup>318</sup>. Esta realización mundana puede presentarse, al mismo tiempo, como una cuestión de estar presente en la propia vida e *interesarse* en (y por) lo que se hace. Interesarse, en particular, por resolver las interrogantes prácticas sobre cuál es la forma de vida correcta o *ajustada* para el sujeto (Jaeggi, 2014, pág. 234). En la perspectiva de Jaeggi –y siguiendo en este punto tanto la herencia hegeliana como la tradición pragmática- la autorrealización no es un estado sino el proceso experimental mediante el cual se intenta resolver problemas prácticos: “Entramos en tales experimentos no por la experimentación en sí sino con el objetivo de resolver problemas (incluso solo por aburrimiento o rigidez) que emergen de una forma particular de vida” (Ibíd., pág. 235). Esta concepción tiene dos implicaciones:

1. La originalidad del experimento es, nuevamente, un subproducto; la solución a un cierto problema puede ser única e irrepetible porque es relevante solo a una situación particular que no puede ser reproducida o porque es una solución novedosa para un problema novedoso (Ibíd., pág. 235);
2. Lo que el sujeto hace en tales experimentos, aunque puede parecer exclusivamente idiosincrático, no carece de estándares. Pero estos estándares no se fundamentan en pautas exógenas sino que descansan en la cosa en sí: “Cuando uno resuelve problemas de forma experimental, uno busca la solución correcta y apropiada [...]. Tal solución afirma ser la correcta para un cierto problema hasta que una próxima experimentación prueba otra cosa [...]. Es difícil ver cómo es posible para alguien que es capaz de un cierto grado de reflexión no plantear ninguna pretensión de validez en lo que hace, aunque no sea más que para ella misma” (Ibíd., págs. 236-237). En la próxima sección se detallará cómo este carácter experimental de la autorrealización también puede reconstruirse en Frankfurt.

Finalmente, si la autorrealización puede describirse como el desarrollo de una relación no perturbada de apropiación (consigo mismo y con el mundo) que resulta del interés por resolver los problemas que los diversos modos o tipos de vida socialmente constituidos *ya siempre* le presentan al sujeto, entonces revertir la alienación solo es posible mediante el relacionamiento apropiado con tales prácticas sociales y no mediante su *negación abstracta*. La alienación, en definitiva, es un problema que puede resolverse *en*, y no *más allá de*, el mundo de las prácticas sociales (Ibíd., pág. 239). Pero, al mismo tiempo esto también significa

---

<sup>318</sup> Mi traducción desde la edición en inglés.



que superar tal patología de la voluntad requiere la disponibilidad de roles sociales e instituciones que hagan posible la identificación y la apropiación: “Las cosas que amamos [y] con las que nos identificamos [...] son las que son solo contra el trasfondo de significados compartidos y socialmente conformados. Uno no podría comprender lo que es ser un padre competente, o incluso un buen músico o un buen eremita, si no existieran instituciones o roles sociales que definieran la paternidad, el virtuosismo musical y el ensimismamiento religioso” (Ibíd., pág. 240). Para Jaeggi, en la medida en que el carácter social de la existencia personal pertenece a las condiciones dadas, la alternativa entre libertad y alienación se define exclusivamente respondiendo a las interrogantes sobre cómo y en qué grado las personas tienen éxito al hacer propia esta socialidad (Ibíd., pág. 241).

#### **6.2.2.2 Autorrealización y preocupación por distinguir verdad de falsedad**

En esta sección final del documento se buscará estipular los rasgos centrales de una posible idea de autorrealización en Frankfurt mediante la reconstrucción del núcleo procedimental dañado por los efectos de tres patologías de la voluntad analizadas por el filósofo estadounidense: la falta de reconocimiento de la realidad de los otros, el aburrimiento y la charlatanería. Este núcleo afectado puede describirse como una preocupación por la distinción entre la verdad y la falsedad constitutiva de la concepción de las personas como agentes y cuyo fundamento es más *pragmático* que *metafísico*. En la última parte se intentará mostrar cómo la descripción de la persona como un agente orientado por tal preocupación hacia la determinación de qué amar comparte algunas características formales con la noción de autorrealización en Jaeggi (experimentación, accesibilidad, familiaridad, incipiente sistemática) y que, “yendo con Frankfurt más allá de Frankfurt”, adoptarla cabalmente implica un necesario descentramiento de la autoreferencialidad presupuesta por el individualismo radical al que explícitamente adhiere Frankfurt.

##### **6.2.2.2.1 Patologías de la voluntad como fallas funcionales**

Seis son las patologías de la voluntad que aparecen glosadas en la obra de Frankfurt. Las tres primeras ya han sido ampliamente comentadas y analizadas en este documento: el sujeto como *wanton*, la alienación de los propios deseos y la ambivalencia<sup>319</sup>. Estas

---

<sup>319</sup> Ver capítulos 1, 2 y 5.

alteraciones poseen el rasgo común de impedir que el agente tenga la voluntad que quiere tener (en el primer caso porque no hay algo así como una “voluntad deseada” dado que no existen voliciones de órdenes superiores, en el segundo porque el sujeto es movido por un deseo con el cual no se identifica, en el tercero porque la persona no puede resolverse entre dos objetos de amor o con respecto a un mismo objeto de dedicación volitiva). En todos estos casos el foco de la crítica está puesto en el resultado de la perturbación patológica y no en el proceso perturbado. Es decir, el interés de Frankfurt se concentra particularmente en las amenazas que tales patologías establecen a un estado de *unidad volitiva* que se entiende, *prima facie*, a partir del modelo de reconciliación o “unidad libre de tensión” que postula Jaeggi. Pero es posible sugerir que el análisis detallado de las otras tres patologías de la voluntad permite reconstruir la dimensión procedimental o formal que está perturbada en este tipo de “relaciones de falta de relacionalidad” consigo mismo y con el mundo, dimensión que también se descubre estructuradamente presente en las tres primeras irracionalidades volitivas una vez que se las analiza desde esta perspectiva. Las tres patologías complementarias son las siguientes: la falta de reconocimiento de la realidad del otro, el aburrimiento y la charlatanería. En lo que sigue se las describirá brevemente y se buscará destilar el contenido normativo compartido.

En primer lugar, Frankfurt brinda una aproximación a la idea de *respeto* similar en algunos aspectos a la que proviene de la tradición hegeliana del reconocimiento recíproco. Esta perspectiva es elaborada en el marco de su crítica a cierta concepción básica del igualitarismo a partir de la postulación de las nociones de *suficiencia* e *imparcialidad* como criterios constitutivos de la mejor aproximación a la justicia distributiva (Frankfurt, 2007n). El filósofo estadounidense procede a reconstruir el concepto de respeto apelando –al igual que la tradición crítica- al análisis de la herida para luego detallar lo que es herido. Para Frankfurt, las experiencias en las que se ignora a una persona—cuando no es tomada en serio o cuando no se la considera importante- son profundamente perturbadoras. La explicación de esta alteración psíquica es la siguiente: “las personas que se sienten agraviadas por un tratamiento irrespetuoso lo hacen porque, por su naturaleza misma, ese tratamiento comunica una *negativa a reconocer la verdad que las habita*” (Frankfurt, 2007n, pág. 229)(cursivas mías). Y más adelante amplía: “La omisión del respeto debido a alguien supone el desconocimiento de la relevancia de algún aspecto de su naturaleza o de su situación. La falta de respeto radica en que algún hecho *importante* concerniente a la persona no es objeto de una atención apropiada o se omite tomarlo en cuenta como corresponde. En otras palabras, se trata a la persona como

si no fuera lo que realmente es” (Ibíd., pág. 229) (cursivas mías). Dos aspectos se destacan en estos párrafos:

1. Que el tratamiento irrespetuoso es una patología no tanto cognitiva sino volitiva dado que no implica la falta de *conocimiento* de la “verdad que habita” a las personas, sino una ausencia de *reconocimiento* o una *negativa* a reconocer la importancia de esta realidad. En este sentido, tal “olvido del reconocimiento”<sup>320</sup> es patológico porque dada *la verdad* que es parte de la autoconcepción de las personas agraviadas, el sujeto que omite el reconocimiento no solo trata al otro “como si no fuera lo que realmente es”, sino que se trata a sí mismo como si no fuera lo que realmente es, es decir, como alguien para quien la verdad o la realidad requiere “una atención apropiada”.
2. En segundo término, aunque una primera lectura pudiese hacer pensar que Frankfurt deja entrever una vez más una suerte de esencialismo o naturalismo al hablar de “la verdad que habita” a las personas o “lo que realmente es” cada sujeto, no es necesario interpretar estas afirmaciones como si no pudiesen dejar de tener una carga metafísica. La clave para postular una perspectiva menos rígida y más procedimentalmente abierta de la noción de realidad se sustenta en la idea de que la verdad que reside en las personas se vincula necesariamente con lo que es considerado *importante* y, esto, en la perspectiva de Frankfurt, nunca es un mero dato dado o una materia bruta que no requiere interpretación o aclaración. Además, como un elemento más que contradice su explícito individualismo cuasi solipsista, Frankfurt presenta en estos pasajes un abordaje de la constitución de la personalidad en términos intersubjetivistas. Dice que “al negarse su naturaleza no se pone en tela de juicio su supervivencia biológica, desde luego, sino la *realidad de su existencia para otros*, y por ende la solidez de su *propia idea de que es real*” (Ibíd., pág. 240) (cursivas mías). La posibilidad de tener una idea sólida de la propia realidad *depende necesariamente* del reconocimiento de esa realidad por parte de los otros. Más aún, la posibilidad de establecer qué es importante para la persona requiere de un tipo de relación intrasubjetiva que es promovida o dañada por el carácter de las relaciones intersubjetivas en las que el sujeto está inserto.

---

<sup>320</sup> Este término es tomado de (Honneth, 2007). La caracterización que hace Jaeggi de la autoalienación como una relación de falta de relacionalidad es deudora del abordaje que realiza Honneth sobre la autorreificación.

En segundo lugar, en varios pasajes de su obra<sup>321</sup>, Frankfurt se detiene a analizar al aburrimiento como un tipo de patología que también se distingue por un déficit en la atención debida. El filósofo estadounidense sugiere que evitar el aburrimiento es un impulso o un interés humano fundamental. Este estado volitivo deficitario se puede caracterizar como:

1. una merma de la atención y de las funciones generales de la mente,
2. a partir de la cual el campo consciente se torna más homogéneo,
3. y que, dada la atenuación de la vivacidad psíquica,
4. atenta –al igual que la falta de reconocimiento- contra la *persistencia del yo* (Frankfurt, 2007h, pág. 145).

La esencia de aburrimiento, para Frankfurt, es que la persona no tiene interés en lo que sucede, en otras palabras, que nada de lo que sucede le es importante. Como consecuencia de este estado “la *motivación para mantenerse enfocado se debilita* [...] las diferencias no son notadas y las distinciones no son realizadas [...] En la medida en que el aburrimiento se expande y se vuelve crecientemente dominante, conlleva una progresiva disminución de la diferenciación significativa” (Frankfurt, 2004, pág. 54)(cursivas mías). En la lógica frankfurtiana, el yo o el sí mismo persiste en la medida en que se sostenga la “motivación para mantenerse enfocado” en realizar las distinciones que son significativas para responder a los desafíos que la “vitalidad” le presenta al sujeto. En otras palabras, el aburrimiento es una patología que afecta el proceso de diferenciación que es clave para poder dotar de sentido a lo que es *importante* para el sujeto. Frankfurt sugiere que “una vida en la que nada fuese importante sería, por hipótesis, una vida sin fines últimos de importancia. Se sigue de ello que carecería de actividades significativas. Quien llevara esa vida sería indiferente ante sus propios actos, cualesquiera que fuesen, y no se sentiría vinculado a ellos” (Frankfurt, 2007h, pág. 145). Espejando estas afirmaciones en el modelo presentado por Jaeggi, es posible sugerir que el aburrimiento corroe dos de los aspectos claves presupuestos en la autorrealización de las personas: a) la persona no podría realizarse en sus actividades dado que no habría actividades *significativas* (es decir, actividades en las que la persona pudiese establecer sus propios fines y que se hiciesen por su propio bien), b) la persona no estaría presente en sus propios actos dado que le serían *indiferentes* y no se “sentiría vinculado a ellos”, es decir, no se establecería la necesaria relación de apropiación. Por lo tanto, la ausencia de distinciones significativas que es la marca del aburrimiento implica una deficiencia funcional en la forma mediante la cual el sujeto se relaciona con el mundo y, por lo tanto, también consigo mismo.

---

<sup>321</sup> Referencias al aburrimiento como patología de la voluntad en (Frankfurt, 2007h), (Frankfurt, 2004) y (Frankfurt, 2006ii).

Finalmente, Frankfurt establece que los diversos tipos de falla en la diferenciación se nuclean en torno a una falta de atención que privilegiadamente se exhibe en el caso de la charlatanería o *bullshit*<sup>322</sup>. El filósofo estadounidense presenta los rasgos centrales de esta patología de la voluntad en contraste con lo que sucede cuando una persona emite una mentira. La diferencia principal entre ambas actitudes puede describirse como una divergencia en la relación que se establece con los hechos o la realidad. Lo que “el mentiroso esconde acerca de sí mismo es que está intentado alejarnos de una percepción correcta de la realidad; nosotros no deberíamos saber que él quiere que creamos algo que él supone falso. En cambio, el hecho que el responsable del *bullshit* esconde acerca de sí mismo es que el valor de verdad de sus afirmaciones no es su interés principal; lo que no debemos entender es que su intención no es ni informar la verdad ni ocultarla” (Frankfurt, 2006k, pág. 190). Al productor de *bullshit*, al charlatán, le importa lo que la gente piensa de él (Ibíd., p.176). Frankfurt ejemplifica este punto a partir del análisis de un orador en un acto celebratorio de la independencia estadounidense inflamado por un supuesto sentimiento patrio<sup>323</sup> y, con mayor detalle, mediante la reconstrucción de un diálogo entablado entre Ludwig Wittgenstein y Fania Pascal cuando esta última se encontraba hospitalizada: “Me habían operado de las amígdalas y me encontraba en el [hospital] sintiendo pena de mí misma. Wittgenstein vino a visitarme. Yo dije con voz ronca: «me siento como un perro al que acaban de atropellar». Él se disgustó: «Tú no sabes cómo se siente un perro que acaba de ser atropellado»” (Pascal, 1984, págs. 28-29). Frankfurt sugiere que el enojo de Wittgenstein no se debe a la sospecha de que Pascal *está mintiendo*, sino a la presencia en sus afirmaciones de un tipo de patología diferente en la relación que se establece con la verdad. El filósofo austríaco parece percibir que lo que dice Pascal está desvinculado de “una preocupación con la verdad” o una “preocupación por la verdad”<sup>324</sup>, es decir, que su afirmación no guarda relación con la tarea de describir la realidad<sup>325</sup>. Lo que Wittgenstein parece censurar en Pascal es una *falta de reflexión* imprescindible para el tipo de actividad descriptiva que está acometiendo, en otras palabras, la

---

<sup>322</sup> En lo que sigue se utilizará el término original dado que “charlatanería” no incluye todos los significados presentes en *bullshit* (“tonterías”, “mentiras”, “sandeces”, “joder”, etc.). Por este motivo en las traducciones habituales de la obra de Frankfurt se mantiene el término en inglés.

<sup>323</sup> “Consideremos un orador de un 4 de Julio quien, con grandiculencia, se refiere a «nuestro bendito y gran país, cuyos Padres Fundadores bajo la guía divina crearon un nuevo comienzo para la humanidad». Sin dudas, [...] el orador no está mintiendo. Estaría mintiendo solo si fuera su intención inducir en su audiencia creencias que él mismo considera falsas [...] Lo que motiva su discurso no es su interés en lo que los demás piensan acerca de estos asuntos [...] el orador pretende que estas afirmaciones *transmitan cierta impresión de él mismo*” (Frankfurt, 2006k, pág. 176) (cursivas mías).

<sup>324</sup> En el texto clásico “Sobre el concepto de *bullshit*”, Frankfurt utiliza la expresión “preocupación con la verdad” [*concern with the truth*]. En “On Truth, Lies and Bullshit” (2009), un artículo en el que reproduce fragmentos de “Sobre el concepto de *bullshit*”, “La más tenue de las pasiones” y “Sobre la verdad” el concepto se presenta como “preocupación por la verdad” [*concern for the truth*].

<sup>325</sup> “Ella ni siquiera piensa que sabe, excepto de una manera sumamente vaga, cómo se siente un perro que ha sido atropellado. La descripción que hace de su propio sentimiento es, por consiguiente, algo que ella inventa” (Ibíd., pág. 181).

crítica parece sustentarse en el señalamiento de una *contradicción performativa* dado que Pascal “está involucrada en una actividad para la cual la distinción entre lo que es verdad y lo que es falso es crucial y, sin embargo, [...] no le interesa si lo que dice es verdadero o falso” (Frankfurt, 2006k, pág. 182). Esta falta de conexión con una preocupación distinguir entre la verdad y la falsedad, esta indiferencia con respecto a cómo son las cosas en realidad, es lo que Frankfurt considera la esencia del *bullshit*. En la economía argumental del filósofo estadounidense, la producción de *bullshit* es más corrosiva que la emisión de mentiras dado que una complacencia excesiva en la primera actividad “puede hacer que el hábito normal de una persona de prestar atención a cómo son las cosas se atenúe o pierda” (Ibíd., pág. 192). Por lo tanto, la emisión de *bullshit* es, al igual que el aburrimiento y, en cierta medida, la falta de respeto, una alteración funcional que afecta la forma en la cual la persona *está y se relaciona* con el mundo.

Frankfurt cree que algunas características socio-culturales permiten explicar el hecho de la proliferación de *bullshit* en la actualidad. En primer lugar, entiende que el *bullshit* parece inevitable cuando las circunstancias requieren que alguien hable sin saber de qué está hablando: “Esta discrepancia es común en la vida pública, donde con frecuencia las personas se ven impelidas –ya sea por propensión propia, ya por las demandas de los otros- a hablar extensivamente acerca de asuntos que, hasta cierto punto, ignoran” (Ibíd., pág. 193). En segundo lugar, la existencia de un conjunto de perspectivas escépticas y doctrinas antirrealistas debilita la confianza en la validez de los esfuerzos desinteresados por determinar qué es verdadero y qué es falso e, incluso, en la inteligibilidad de la noción de investigación objetiva. En tercer lugar, y como consecuencia de esta pérdida de confianza, Frankfurt sugiere que en muchos ámbitos académicos y cotidianos se han trasmutados ciertos modelos regulativos y, con ellos, ciertos procedimientos asociados a su prosecución. En tales espacios se percibe un “alejamiento de la disciplina requerida por la dedicación al ideal de la *corrección*, hacia un tipo de disciplina bastante diferente, impuesto por la búsqueda de un ideal alternativo de la *sinceridad*. En vez de intentar, en primer lugar, llegar a *representaciones precisas de un mundo común*, el individuo se vuelve a tratar de brindar representaciones honestas de sí mismo” (Ibíd., pág. 193). En este punto, Frankfurt establece una crítica similar a la planteada por Jaeggi al ideal de autenticidad u originalidad. Ambas señalan que en estos modelos la honestidad de la autorrepresentación se establece al costo de un olvido de la *mundanidad* en común. Para ambos autores, no hay autorrealización sin una representación *precisa* del mundo –es decir, sin un interés en apropiarse de forma *correcta* de los rasgos mundanos centrales para la orientación vital-, porque no hay una representación honesta del

sí mismo sin una *externalización* o mediación mundana. De allí que Frankfurt, nuevamente en sintonía con el planteo de Jaeggi y demostrando una vez más su rechazo a un esencialismo marcado por las ideas de rigidez y retorno, estipule que “nuestra naturaleza es, en efecto, elusivamente insustancial; en forma notoria, menos estable y menos inherente que la naturaleza de otras cosas. Y, en la medida en que éste sea el caso, la sinceridad misma es *bullshit*” (Ibíd., pág. 194). Es decir, que la apelación al ideal de honestidad demuestra una indiferencia con respecto a la distinción entre la verdad y la falsedad dado que, para Frankfurt, no hay algo así como un auténtico ser que se encuentra agazapado en una “ciudadela interior” a la espera de ser liberado, recuperado o asumido por el agente. Desde la perspectiva de Frankfurt, la “elusiva insustancialidad” de la identidad de los agentes humanos es un problema práctico para cuya resolución o abordaje se necesita establecer un tipo de relación especial con el mundo que no tiene otro criterio orientativo que la preocupación por realizar las distinciones relevantes. En la siguiente sección se buscará establecer los rasgos centrales de la estrategia pragmática que el filósofo estadounidense elabora para sustentar este punto de vista.

#### **6.2.2.2 La fundamentación de la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad**

En el listado original de las preocupaciones básicas y proteicas reseñado en el capítulo 3, Frankfurt no incluye explícitamente a la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad (aunque podría pensarse que la tiene en cuenta al señalar el deseo de evitar el aburrimiento crónico como una inquietud común entre los seres humanos). Una posible razón de esta exclusión es que Frankfurt la introduce en el contexto de un discurso sobre las prácticas que *de hecho* llevan a cabo los agentes y, por lo tanto, podría carecer del carácter no contingente de las primeras. Pero algunas ideas reiteradas en varios pasajes de los textos “Sobre el concepto de *bullshit*” y “Sobre la verdad” permiten sugerir la hipótesis –que se defenderá en este documento- de que Frankfurt realiza una defensa de tipo *pragmática* a partir de la cual se establece esta preocupación como una condición de posibilidad de cierto tipo de práctica. Obviamente no se pretende afirmar ningún grado de originalidad por parte de Frankfurt en la utilización de una estrategia de tal naturaleza, ni que estrictamente pueda ser calificada como una reconstrucción de los presupuestos irrebasables del discurso práctico, ni que explícitamente el autor postule su utilización –aún cuando no fuese estrictamente en esos términos. La sugerencia, por el contrario, es que no es posible considerar la teoría frankfurtiana sobre la normatividad práctica y la autorrealización sin tomar en cuenta el

criterio autorregulador que implica la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad. Por lo tanto es un uso muy restringido del enfoque pragmático analítico (y más lejos aún de la *pragmática trascendental* desarrollada originalmente por K.O. Apel<sup>326</sup>), casi como sustentándose en una interpretación literal de la máxima pragmática, es decir, de la regla que implica clarificar el contenido de las hipótesis o sentencias trazando sus posibles “consecuencias prácticas” (y, así, las posibles contradicciones en las que pudiese caer el agente)<sup>327</sup>.

La primera evidencia a favor de esta interpretación surge del análisis de la anécdota ya mencionada que involucra a Wittgenstein y Pascal. Como se transcribió líneas arriba, Frankfurt sugiere –y comparte– que la admonición del filósofo austríaco se debe a que Pascal pervierte con su indiferencia un tipo de práctica para la cual la distinción entre la verdad y la falsedad es crucial, es decir, una actividad –en este caso la descripción de un estado de cosas– que tiene como condición de posibilidad tal distinción. Si las preocupaciones son para Frankfurt elementos volitivos que se relacionan con aquello que no puede dejar de ser importante para el sujeto *dada* su identidad práctica, entonces para quienes se autoperciben como participantes de ciertas actividades vinculadas con la adquisición de conocimiento, con la descripción del mundo o –en términos de Jaeggi– con su apropiación, establecer una distinción entre lo verdadero y lo falso no puede dejar de ser una genuina preocupación. Ahora bien, podría preguntarse si fuese posible imaginar un sujeto para quien esta preocupación no integrase su estructura volitiva *en ningún momento*, *en ninguna circunstancia*. La respuesta de Frankfurt es contundente y remite a su argumentación con respecto a la posibilidad de la existencia real de un sujeto que pudiese ser calificado de un completo *wanton*:

“En realidad no podemos vivir sin verdad. La necesitamos no sólo para comprender cómo vivir bien, sino para saber cómo sobrevivir. Por si fuera poco, es algo de lo que difícilmente podemos darnos cuenta. Estamos obligados a reconocer, al menos de manera implícita, que la verdad es importante para nosotros; y en consecuencia, también estamos obligados a comprender (de nuevo, al menos implícitamente) que la verdad no es una característica o una creencia ante la cual podemos permitirnos ser indiferentes. La indiferencia no sólo sería una cuestión de imprudencia negligente, sino que pronto se demostraría algo fatal. En la medida en que apreciamos que es importante para nosotros, entonces, razonablemente,

---

<sup>326</sup> Ver (Apel, 1985a), (Apel, 1985b), (Apel, 1987)

<sup>327</sup> Una precisa reconstrucción de la perspectiva pragmática y pragmatista en la filosofía analítica se puede encontrar en (Hookway, 2013).



[no] nos podremos permitir abstenernos de querer la verdad sobre muchas cosas o de esforzarnos por poseerla” (Frankfurt, Sobre la verdad, 2007ii).

Las interrogantes prácticas asaltan a los sujetos en la medida en que actúan en el mundo. Para Frankfurt -como ya ha sido señalado- los sujetos no pueden dejar de actuar, son seres *esencialmente* activos. Sí es claro que las personas pueden obliterar la relevancia emergente de estas interrogantes y la autopercepción como agentes (por factores tanto exógenos como endógenos), pero eso solo es una señal de una perturbación funcional y no de una forma *diferente pero igualmente válida* de estar en la realidad. Para poder actuar es necesario, según Frankfurt, confiar en y considerar importante la posibilidad de distinguir lo que es verdadero de lo que es falso. Es así que la verdad (su centralidad en la constitución de la identidad personal y de la orientación práctica) es una condición de posibilidad tanto del *actuar bien* (actuar significativamente, actuar movido por ciertos fines últimos) como del *sobrevivir* (actuar exclusivamente bajo una lógica de racionalidad instrumental). Por lo tanto, la indiferencia ante esta preocupación remite a una patología que puede ir desde una imprudencia negligente hasta una fatalidad (tanto entendida en el sentido de la imposibilidad de la continuidad biológica como de la continuidad psíquica o volitiva del sujeto). En este sentido, las patologías de la voluntad reseñadas en las secciones anteriores refieren en primer lugar a una alteración en tal preocupación y, como consecuencia, a un disturbio en el desarrollo de la capacidad de amar, de volverse resuelto, en definitiva, de autorrealizarse.

Siguiendo su reconstrucción del amor en términos spinozistas, Frankfurt recupera una idea del filósofo holandés que es importante para ubicar la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad como estructurante de los seres humanos entendidos como *agentes*. Porque para Frankfurt, Spinoza sugiere que “las personas no pueden evitar amar todo aquello [...] que les ayuda a estar vivos y a ser ellos mismos con mayor plenitud” (Frankfurt, 2007ii, pág. 55) Si esto es así, postula el filósofo estadounidense, entonces se sigue que las personas no pueden evitar amar la verdad porque no pueden dejar de reconocer que la verdad es indispensable tanto para seguir vivos, como para comprenderse a sí mismos y vivir de acuerdo con sus propios ideales, amores e intereses. En consecuencia, sugiere Frankfurt que piensa Spinoza, la persona que desprecia la verdad o es indiferente a ella debe ser una persona que desprecia o es indiferente a su propia vida. Esa actitud hostil y negligente para con uno mismo es sumamente rara, y por otra parte, difícil de mantener dado que “en la medida en que reconocemos lo que realmente significa afrontar los problemas que la vida conlleva, no podemos evitar amar [la verdad]” (Ibíd., pág. 55). Con una lógica similar a la estipulada por

Jaeggi, Frankfurt sugiere que en la medida en que las personas llevan una vida activa o intentan plantear o gestionar diversos asuntos prácticos, tienen necesariamente que enfrentarse con la realidad. En este sentido, la distinción entre verdad y falsedad posee un valor *pragmático*, en otras palabras, es útil en la práctica porque permite establecer una descripción precisa “de las propiedades de los objetos y de las situaciones reales que *debemos manejar* a la hora de actuar” (Ibíd., pág. 63). La preocupación por distinguir la verdad de la falsedad, entonces, puede plantearse como un sucedáneo de aquello que un prerrequisito para “estar al mando” de la propia vida en términos de Jaeggi. Esta similitud queda reforzada por las ideas centrales expresadas en el siguiente fragmento:

“En tanto aprehendemos las verdades que necesitamos conocer, podemos elaborar juicios sensatos sobre lo que nos gustaría que ocurriera y sobre los resultados a los que, con toda probabilidad, nos conducirían los diversos cursos de acción posibles [...] Ello se debe a que, más o menos, somos conscientes de *lo que tenemos entre manos* y que sabemos cómo los objetos y situaciones que implicarían tomar un curso de acción u otro responderían a lo que hacemos [...] Por tanto, podemos desenvolvemos en una parte concreta del mundo sintiéndonos *relajados y seguros*. Sabemos cuáles son los elementos importantes que constituyen nuestro entorno, sabemos dónde encontrarlos y podemos maniobrar con libertad sin darnos de bruces con ellos. *En esta región del mundo, podemos empezar, por así decir, a sentirnos en casa*” (Ibíd., pág. 69) (cursivas mías).

En la estructura frankfurtiana la distinción entre la verdad y la falsedad es un símil funcional al concepto de *apropiación* en la lógica de Jaeggi. Los pasajes destacados en la cita anterior refuerzan la idea de que esta preocupación cumple dos funciones íntimamente relacionadas: a) impide o dificulta el establecimiento de relaciones intrasubjetivas marcadas por la rigidez o la inaccesibilidad dado que el sujeto está “más o menos consciente de lo que tiene entre manos”; b) estimula el desarrollo de la familiaridad consigo mismo a partir de la familiaridad con el mundo que es la marca de la personalidad no alienada. Extremando la metáfora, “estar en casa” implica tanto la identificación y apropiación *de y en* el mundo por parte del sujeto como la apropiación de la autoconcepción de sí mismo como habitante ese hogar<sup>328</sup>. La preocupación por distinguir entre la verdad y la falsedad proporciona, según Frankfurt, la base y motivación a la curiosidad que los agentes manifiestan por los hechos y a su compromiso con la importancia de la investigación. Esta preocupación general,

---

<sup>328</sup> Esta idea será complementada y ampliada en las conclusiones al comparar la capacidad de amar en Frankfurt con la idea de comprensión en Arendt.

estructuradora de la mejor comprensión de los sujetos como agentes, puede instanciarse en el siguiente conjunto de intereses:

1. por acrecentar y ampliar la comprensión de verdades concretas, sobre todo de aquellas especialmente interesantes o particularmente valiosas.
2. Por alcanzar una cierta satisfacción, y tal vez “el placer del amante al reconocer y comprender verdades importantes que antes permanecían ocultas u oscuras” (Ibíd., pág. 119);
3. Por querer proteger del descrédito y la tergiversación la apreciación de las verdades que ya posee el sujeto;
4. por fomentar en la sociedad, en la medida de las posibilidades del agente, una sólida y estable preferencia por las creencias verdaderas sobre la ignorancia, el error, la duda y la manipulación (Ibíd., 119).

Esta introducción de un criterio de discernimiento procedimental en la estructura argumentativa de Frankfurt permite reinterpretar el corazón crítico de las patologías de la voluntad y estipular un modelo de autorrealización con un notorio carácter formal. En este sentido, se puede destacar que Frankfurt y Jaeggi coinciden en que la autorrealización no tiene que ver en primera instancia ni con la vida buena, ni con la vida feliz. La diferencia que la segunda estipula con respecto al modelo del primero es que tampoco una existencia no alienada debería ser calificada como una vida libre de cualquier tensión, armónica o reconciliada. En este punto, la idea de reconciliación que Jaeggi proyecta en Frankfurt conlleva la noción de una voluntad unificada (incondicional en términos de Frankfurt) y una estructura desiderativa que se ajusta a unas necesidades volitivas que no están abiertas a la crítica, reflexión o modificación. Pero la reconstrucción de la preocupación por distinguir entre verdad y falsedad como un rasgo procedimental necesario para que los agentes se apropien del mundo y de sí mismo permite brindar un giro en la interpretación de Jaeggi. Porque la crítica central de la filósofa alemana se sostiene solo si se entiende la reconciliación o la incondicionalidad como un estado que los agentes buscan *intencionalmente* y no como el posible *subproducto* resultante del proceso mediante el cual el sujeto se identifica con algunos de sus deseos o se preocupa por algunos objetos, personas o relaciones. Sin dudas que, en gran medida, los énfasis puestos por Frankfurt en el estado final de *satisfacción* o *contento con el propio estado* desvían o distraen la atención de los rasgos formales que están presentes en su perspectiva. Por ejemplo, vale recordar cómo Frankfurt utiliza la analogía entre la resolución de problemas aritméticos y la identificación con el fin de presentar la idea de

satisfacción. Pero es posible asumir que el vínculo entre un mecanismo y otro no remite en primer lugar al estado final sino al proceso en su conjunto, es decir, a la *resolución* y no a la *solución* (en términos de Jaeggi, al *cómo* y no al *qué*). Identificarse con alguno de sus deseos o determinar qué objetos son dignos de amor es un proceso que, al igual que los desafíos aritméticos, posee tres características centrales:

1. El sujeto está genuinamente interesado en encontrar una respuesta al desafío planteado. O mejor dicho, no puede dejar de buscar la respuesta dado que no puede dejar de ser activo;
2. La distinción entre la verdad y la falsedad es una condición necesaria para “tomarse en serio” la actividad que se llevará a cabo;
3. La satisfacción es un *subproducto* que surge, en todo caso, de haber desarrollado una *confianza madura* en que el proceso no ha estado viciado por ninguna anomalía funcional.

En este punto, es importante volver a citar dos ideas de Frankfurt que refuerzan estas nociones. En primer lugar, el filósofo estadounidense recuerda que aún cuando una persona no esté completamente segura de la corrección de su respuesta al problema matemático planteado y asuma –al igual que propone Jaeggi– la posibilidad de que una indagación posterior arrojase un resultado diferente, podría sin embargo tener la *suficiente* confianza en que el procedimiento ha sido realizado en las mejores condiciones dadas las circunstancias y que, por lo tanto, adoptar una respuesta (es decir, adoptar *esa* respuesta) es la alternativa más razonable (Frankfurt, 2006m, pág. 242). En segundo lugar, esta confianza en que no ha habido alteraciones significativas en el proceso de resolución de problemas o en la identificación puede traducirse, como ya ha sido estipulado, en la confianza que tiene el sujeto en sí mismo. En su respuesta a Herman, Frankfurt reconoce lo adecuado de la siguiente descripción sobre su propio punto de vista: “las normas de la razón práctica están guiadas por la confianza, no por la verdad; es decir, la confianza en nosotros mismos como evaluadores, no en cualquier verdad acerca del valor” (Frankfurt, 2002i, pág. 277). Esta afirmación *prima facie* parece contradictoria con la centralidad de la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad. Y, aunque pudiese ser posible plantear una inconsistencia en la lógica frankfurtiana, también es dable interpretarla de la siguiente forma: las normas de la razón práctica no están guiadas por cualquier verdad *a priori* acerca del valor de ciertos objetos sino por aquellas verdades *con las cuales* se haya identificado el sujeto. Las verdades relevantes para la orientación práctica son aquellas con las que el sujeto ha establecido una relación de apropiación. Pero en este proceso

de identificación con el mundo y consigo mismo, la preocupación por hacer las distinciones relevantes es una clave estructural. Por lo tanto, la confianza del sujeto en sí mismo como *evaluador* no es un estado nacido de la pura arbitrariedad sino de la relativa seguridad en que el procedimiento de resolución de problemas no ha estado alterado por ninguna falla funcional (en particular, no ha estado orientado por otro principio más que por la distinción entre la verdad y la falsedad)<sup>329</sup>. Esta idea vuelve a hacerse presente en la reflexión que presenta Frankfurt sobre la mentira y la cautela que debe orientar a los sujetos en sus relaciones prácticas. El filósofo estadounidense afirma que “la confianza generaliza en la autenticidad de los demás no es esencial si tenemos razones para confiar en nuestro discernimiento” (Frankfurt, 2007ii).<sup>330</sup> Tener razones para confiar en el discernimiento propio, es decir, en la capacidad de hacer las distinciones relevantes, es central para poder desarrollar la capacidad de amar, es decir, de autorrealizarse.

Si esta reconstrucción es factible, entonces no solo el procedimiento es más importante que el resultado, sino que el resultado es valioso en la medida en que es un *subproducto* del procedimiento. Es decir, la incondicionalidad, el contento con el propio estado o la unidad volitiva *solo* son dignos de ser tomados en cuenta si resultan de un tipo de relación consigo mismo y con el mundo con respecto a la cual el sujeto tiene la confianza de haberla establecido orientado por la preocupación de distinguir la verdad de la falsedad. De allí que, como Frankfurt reitera en varios pasajes, aunque una vida resuelta en el sentido de una vida en la cual se hayan eliminado las ambivalencias puede ser “lo más alto que podamos esperar”<sup>331</sup>, es factible que, dadas ciertas características tanto *internas* a la estructura de la voluntad como *externas* o dependientes de la estructura del mundo, el sujeto posea la suficiente confianza en que ha abordado el problema de la incertidumbre con respecto a los objetos de amor sin alteraciones funcionales y con una suficiente familiaridad con los extremos en tensión, pero que aún así la indefinición continúe. La disolución de la ambivalencia al costo de adoptar de forma volitivamente irracional una postura sin mediar la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad es, en definitiva, la más radical traición a sí mismo. Así también, la idea de necesidad volitiva no debe entenderse como una restricción a la libre flotación o a la accesibilidad, sino como el *subproducto* de la familiaridad y confianza que el

---

<sup>329</sup> Frankfurt sugiere que existen unos vínculos estrechos entre la idea de *verdad* y las de *confianza* y *confidencia*. Estas relaciones se ponen de manifiesto etimológicamente si se considera la semejanza entre la palabra *truth* y el arcaico término inglés *troth* [fidelidad]: “Aunque ha dejado de ser una expresión de uso común, por lo general todos entendemos que en las ceremonias de petición de mano y de matrimonio el hombre y la mujer puedan «prometerse fidelidad [*troth*]» el uno al otro. ¿Qué significa que cada uno prometa *fidelidad* al otro? Pues significa que cada uno promete ser *veraz* con su pareja” (Frankfurt, 2007ii, pág. 83)

<sup>330</sup> Una idea similar es expresada en (Frankfurt, 2006k) y en (Frankfurt, 2007i).

<sup>331</sup> Referencias en (Frankfurt, 2004, pág. 97) y (Frankfurt, 2006ii, pág. 17). En todas ellas Frankfurt remite al escolio de la proposición LIII de (Spinoza, 1980).

sujeto posee consigo mismo como evaluador, como la forma que el sujeto *se va dando a sí mismo* en la medida en que reconociendo los lindes que la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad va estipulando en el proceso de resolver los problemas prácticos surgidos de *ser* y *estar* en el mundo<sup>332</sup>. De allí que, para Frankfurt, la pregunta básica en la orientación normativa práctica no sea qué es lo que el sujeto *debe* amar, sino qué es *capaz* de amar. En este nuevo abordaje, este campo de interrogación no remite a ciertas *capacidades* inherentes, esenciales o *a priori* del sujeto sino que, dada la idea de un sujeto entendido como un agente, se extiende –como en el caso de Jaeggi– a cuestiones vinculadas con la determinación de qué tipo de actividades permite la realización del sujeto, es decir, cuáles son las acciones en las que, realizándolas por su propio bien, el sujeto puede estipular sus propios fines. Tanto Jaeggi como Frankfurt entienden que estas interrogantes no tienen una respuesta a priori ni son producto de una especie de introspección cuidadosa sino que se resuelven *en* la experimentación, en la externalización, en el establecimiento de relaciones de apropiación. La idea de aquello que es sistemáticamente incipiente, estipulada por Frankfurt como marca de las preguntas sobre las preocupaciones y la importancia, demuestra este carácter de experimento práctico presente en la constitución de la autorrealización. Pero esta experimentación no es un simple ejercicio lúdico, sino un proceso de resolución práctica de interrogantes vitales para el cual la principal guía disponible es la preocupación por la distinción entre la verdad y la falsedad. Es decir, esta preocupación es la que permite caracterizar el proceso como un proceso orientado hacia un fin y es, al mismo tiempo, el criterio formal con el que estipular qué es capaz de amar el agente o, en otras palabras, qué actividades llevadas a cabo por el agente permiten que se *autorrealice*: “Nuestro éxito o fracaso en cualquier cosa que emprendamos, y por tanto en la vida en general, depende de si nos guiamos por la verdad o de si avanzamos en la ignorancia o basándonos en la falsedad. A su vez, esto depende, fundamentalmente, *de lo que hagamos con* la verdad. No obstante, *sin* verdad estaríamos destinados a fracasar antes de empezar” (Frankfurt, 2007ii, pág. 42).

Por último, si la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad es la clave estructural de la autorrealización de los agentes, entonces es posible sugerir que el radical individualismo al que adhiere Frankfurt se ve seriamente comprometido. En primer lugar, no hay dudas que lo queda perimida es la prioridad de la individualidad subjetivista con respecto a la relacionalidad. Porque tal preocupación es la señal de los agentes *en tanto* sujetos que ya siempre poseen una dimensión *mundana*, es decir, una estructura relacional con el mundo. Así parece confirmarlo Frankfurt en el siguiente pasaje:

---

<sup>332</sup> Esta perspectiva se ampliará en las conclusiones.

“Así, nuestro reconocimiento y comprensión de nuestra identidad surge, y depende íntegramente, de la apreciación que tenemos de una realidad que, de manera inexorable, es independiente de nosotros. En otras palabras, surge y depende de que reconozcamos que existen hechos y verdades sobre las cuales no podemos pretender ejercer un control directo e inmediato. De no existir tales hechos y verdades, si el mundo –invariablemente, y para nuestra intranquilidad- llegase a ser cualquier cosa que quisiéramos que fuese, no podríamos apreciar ninguna diferencia entre nosotros y lo que es distinto de nosotros, y no tendríamos ni idea de lo que cada uno es en particular. Solo si reconocemos un mundo de una realidad, hechos y verdades obstinadamente independientes, podemos reconocernos a nosotros mismos como seres distintos de los demás y articular la naturaleza específica de nuestras propias identidades” (Ibíd., pág. 119).

Estos fragmentos presentan la tensión interna que se extiende entre el explícito y combativo individualismo y la estructura relacional que Frankfurt supone en los agentes. Porque el reconocimiento de que existe una realidad “obstinadamente independiente” implica, de hecho, que esa realidad ya ha sido apropiada por el sujeto. Que ningún objeto con el que el sujeto se identifica es completamente propio ni completamente ajeno (Jaeggi, 2014, pág. 68). Pero además, el reconocerse a sí mismos como únicos e individuales es, en todo caso, un subproducto de esta relación de identificación con el mundo, relación en la que el sujeto ya siempre está pero que la emergencia de alteraciones funcionales puede transformarla en una relación de falta de relacionalidad. Si esto es así, entonces como sugiere Jaeggi el camino hacia la inherente socialidad de la autorrealización parece claramente trazado. Porque la “naturaleza específica de nuestras propias identidades”, en particular, de la identidad de las personas como agentes, solo se constituye –o se ve subvertida- en el marco de un conjunto de significados, roles y perspectivas cuya inherente naturaleza social no puede dejar de ser reconocida por aquellos que tienen como guía práctica la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad. Frankfurt afirma que “en la medida en que aprendemos con mayor detenimiento cómo estamos limitados, y cuáles son los límites de nuestra limitación, llegamos a *trazar nuestros propios lindes* y, así, a discernir nuestra *forma*” (Frankfurt, 2007ii) (cursivas mías). El principal coto de la limitación de las personas es el trasfondo de sentido construido socialmente mediante el cual finalmente el agente puede discernir su forma. Pero esto no es un accidente –tanto en el sentido de contingencia como en el de desgracia- sino una condición de posibilidad. Porque no hay forma viable, ni discernimiento alguno, sin esta infraestructura social. El trazo de los propios lindes requiere desmarcarse de la perspectiva del atomismo radical. El ideal de individualidad que proyecta la imagen de un sujeto acabado, impermeable y presocial solo es, en términos de Frankfurt, otro ejemplo de *bullshit*.

## CONCLUSIONES

En el prefacio a su volumen “Necesidad, voluntad y amor”, Frankfurt escribe: “En casi toda mi obra procuré mantenerme en estrecho contacto con los problemas y las líneas de pensamiento que puedo reconocer y apreciar no sólo como filósofo profesional, sino también –y sobre todo- como un ser humano que trata de hacer frente de una manera modestamente sistemática a las dificultades corrientes de una vida meditada” (Frankfurt, 2007a, pág. 11). Quizá es posible describir el foco de la investigación del filósofo norteamericano como realizando un gradual desplazamiento desde los problemas técnicos asociados al ámbito profesional de la filosofía analítica hacia la reflexión centrada en las dificultades corrientes de una vida meditada<sup>333</sup>. La proliferación inicial de elaborados y asépticos ejemplos contrafácticos fue cediendo lugar a una reflexión más personal que, en sus últimas obras, no ha temido incluir sencillas anécdotas o fragmentos de poesías para ilustrar su perplejidad frente a la conclusión de algunos argumentos. En esto –tanto en la publicidad de sus perplejidades como en la utilización de la voz de una primera persona a veces más ingenua que la del propio autor<sup>334</sup>- parece haber seguido, una vez más, a Descartes. Así también al asumir la certeza de que la principal tarea de la reflexión filosófica, de forma similar a la emprendida en las meditaciones religiosas<sup>335</sup>, es mostrar el sendero construido hacia la iluminación intelectual desde una oscuridad que no permite ver claro ni caminar con seguridad<sup>336</sup>. En particular, la claridad buscada por Frankfurt desde sus primeras obras –y probablemente desde el origen de su inquietud filosófica<sup>337</sup>- remite a la interrogación sobre aquello que hace de un sujeto una persona. En una entrevista realizada en 2013, de forma muy cartesiana, Frankfurt explicita:

---

<sup>333</sup> Quizá también este movimiento pueda leerse como el desplazamiento desde un punto de vista metafísico a uno práctico. Tal movimiento no es reconocido explícitamente por Frankfurt, pero la preocupación que emerge en sus últimos trabajos por fundamentar la normatividad práctica podría ser vista como una evidencia significativa. Si fuese así, aún cuando la búsqueda por caracterizar a la persona siga siendo central, los elementos considerados relevantes para una y otra perspectiva no tendrían que ser *necesariamente* los mismos. Agradezco esta sugerencia a Francisco O’Reilly.

<sup>334</sup> “Al leer la Primera Meditación es esencial comprender que si bien Descartes habla en primera persona, la identidad que adopta cuando se dirige al lector no es exactamente la suya [...]. La postura de Descartes no es la de un erudito consumado que ha desarrollado la sutil y profunda posición filosófica que se establece en ese trabajo. En su lugar, luce el punto de vista de alguien que no es filosóficamente sofisticado y que ha sido guiado más o menos irreflexivamente por el sentido común” (Frankfurt, 2008, págs. 5-6).

<sup>335</sup> “Las meditaciones religiosas son de forma característica un recuento de la búsqueda de salvación de una persona, quien comienza en la oscuridad del pecado y es conducido mediante una conversión a la iluminación espiritual [...] En un sentido amplio, las *Meditaciones* son un trabajo de este tipo: el objetivo de Descartes es guiar al lector hacia la salvación intelectual reconstruyendo su propio descubrimiento de la razón” (Ibid, pág. 5).

<sup>336</sup> Refiere a la cita del *Discurso del método* mencionada en la Introducción.

<sup>337</sup> “Cuando era niño, solía sentirme oprimido por la caótica mezcla de ideas y creencias inverosímiles que diversos adultos intentaban inculcarme. Mi propia dedicación a la verdad se originó, por lo que puedo recordar, en la liberadora convicción de que una vez que supiera la verdad ya no me distraerían ni inquietarían los presentimientos o las esperanzas de nadie (ni siquiera las mías)” (Frankfurt, 2007ii, pág. 68).



“Solo tengo una mente [...] Y esa mente está preocupada, en un nivel u otro, con lo que es ser una persona. Me gustaría averiguarlo antes que muera” (Baggini, 2013, pág. 56).

El documento que se cierra con estas conclusiones ha intentado mostrar cómo el pensamiento de Frankfurt ha atravesado por diversas etapas en esta búsqueda: desde la primera aproximación en términos de estructura jerárquica de deseos, pasando por la necesidad de asumir la continuidad temporal de la identidad mediante la postulación de las preocupaciones, hasta arribar a su noción de la persona como un sujeto que se caracteriza por la capacidad de establecer un conjunto de relaciones con ideales, objetos o sujetos que no puede dejar de considerar importantes, es decir, por su capacidad de amar. Durante esta evolución, el diálogo establecido con sus principales interlocutores críticos ha ido dejando al descubierto varias debilidades significativas que parecen corroer sus pretensiones centrales, en particular su intento de fundamentar de manera alternativa la normatividad práctica. El documento ha dejado constancia cómo las principales críticas han pretendido mostrar que el enfoque de Frankfurt tiene deficiencias importantes si se lo entiende como una teoría sobre la autonomía y la responsabilidad moral, por un lado, o si se lo presenta como una perspectiva sobre la autenticidad, por el otro (Taylor J. S., 2005) (Arpaly, 2005). En tal sentido, este documento sugiere que algunas de estas objeciones se pueden levantar si:

1. se comprende que la reflexión de Frankfurt se desarrolla en un ámbito diferente al que habitualmente se lo ubica;
2. se puede mostrar cómo algunas partes de su obra son *articulables* aún cuando están *inarticuladas*. Mejor aún, que *deben* articularse de forma necesaria para dotar de sentido acabado a la teoría frankfurtiana sobre la persona.

La apuesta hermenéutica por entrelazar estas dos líneas es el aporte relativamente original que se propone en el cuerpo principal del documento. En primer lugar, como ha sido señalado en la introducción y en varias secciones del texto, Frankfurt *siempre* ha utilizado como contraejemplos a su concepto de persona un conjunto de relaciones y autorelaciones patológicas que son síntomas de una apropiación defectuosa o de una falta de identificación con algún elemento clave ya sea de la historia psíquica del sujeto (deseos de diversos órdenes), ya sea del mundo (objetos, ideales, otras personas). Y estos síntomas traducen, habitualmente, obstrucciones funcionales en los procedimientos mediante los cuales se establecen tales relaciones. No otra cosa son el desenfreno (*wantonness*), la indiferencia ante el carácter de la voluntad, el aburrimiento, la falta de reconocimiento de la verdad en el otro y la ambivalencia radical. Es decir, siguiendo el modelo propuesto por Jaeggi, son diversas

formas de mostrar, en diversos contextos, la presencia de una “relación de falta de relacionalidad” o, en otras palabras, la presencia de la alienación y de la autoalienación (Jaeggi, 2014). Tales patologías se presentan habitualmente como estorbos o impedimentos para la autorrealización. Si esto es así, entonces la hipótesis principal de este documento es que el interés particular de Frankfurt no es caracterizar a una persona autónoma, ni a una persona auténtica, sino a una persona que se autorrealiza. Las fronteras entre la autonomía, la autenticidad y la autorrealización son difusas y, en algún punto, sus definiciones se solapan. Pero podría proponerse que una diferencia importante entre la última y las primeras -al menos con respecto a la perspectiva analítica estándar de autonomía asociada a la capacidad de darse a sí mismo las leyes de comportamiento y a la de autenticidad entendida como originalidad- es su énfasis en la idea de *hacerse uno* y, en particular para el punto de vista que se presenta en este documento, de hacer uno *en* el mundo a través de trabajos, proyectos y acciones. La autorrealización tiene, al menos de forma más marcada que en los otros dos ideales, un carácter de experimentación o, en términos de Frankfurt, un carácter sistemáticamente incipiente. Hacerse uno en el mundo implica apropiarse de o identificarse con algunos elementos en la medida en que se afronta la resolución de los problemas prácticos que ineludiblemente se le presentan a un sujeto que no puede dejar de ser activo. Esta experimentación o incipiencia no está ayuna de criterios, aunque esos criterios están dados en la constitución del mismo procedimiento (y que en el caso de Frankfurt remiten a la capacidad de realizar distinciones relevantes). Obviamente tampoco está ayuna de perturbaciones, en particular de aquellas que impiden plantear y resolver los problemas prácticos y que son los formatos más corrosivos de la alienación. Así, la hipótesis central de este documento es que la obra de Frankfurt debe leerse como una contribución relativamente original en el ámbito de la filosofía analítica a la teoría de la autorrealización personal (y al diagnóstico de sus patologías) mediante la inclusión articulada de las nociones de agencia, de amor y de preocupación por distinguir la verdad de la falsedad. Esta articulación, que no está presente explícitamente ni en Frankfurt ni en sus comentaristas críticos, ha intentado ser el aporte más significativo de los realizados en este documento. En lo que sigue se intentará tasar cuál es el alcance entonces de la respuesta brindada por Frankfurt a la pregunta, “¿qué es ser una persona?”, así como evaluar la pertinencia de las otras dos cuestiones directamente asociadas: “¿Cuál es la importancia del amor?” y “¿Qué quiere decir que una persona se autorrealiza en sus acciones?”.

Con respecto a la primera interrogante, Frankfurt afirma que “descubrir qué somos es, fundamentalmente –aunque sólo quizá entre otras cuestiones-, descubrir qué debemos ser. Y,

por ello, en la medida en que una persona se identifica por su voluntad, es cuestión de descubrir lo que no podemos evitar desear o lo que no podemos lograr desear” (Frankfurt, 2006a, pág. 10). El filósofo estadounidense ha asumido desde el comienzo –indudablemente guiado por su adhesión a una perspectiva cartesiana- que la condición esencial para adscribir el término “persona” a cierta entidad reside en el carácter de su voluntad; en particular, en la posesión de una voluntad reflexiva. La reflexividad, como ha sido indicado, es el elemento indispensable para dotar de autoridad a los elementos volitivos (y no solo de fuerza o poder). Más aún, no es posible suponer que haya algo así como una voluntad en un sentido normativo sin reflexividad. La voluntad es aquello que se constituye mediante la reflexividad del sujeto. Como se ha señalado en varios pasajes, para Frankfurt decir que un sujeto es reflexivo es lo mismo que afirmar que es capaz de identificarse con algunos de los elementos de su historia psíquica. Es decir, que es capaz de tomarse en serio a sí mismo. En esta especie de slogan frankfurtiano está destilada su concepción antropológica. Una persona es alguien activo (“tomar”), reflexivo (“se”, “a sí mismo”) y que no es indiferente con respecto a cuáles son los criterios de identificación o apropiación (“en serio”). En la articulación de estos elementos –y en la notoria carga formal de cada uno de ellos- reside lo que en este documento se supone es la mayor virtud de la teoría frankfurtiana. Porque aún cuando la sospechada carga metafísica, esencialista o naturalista no deja de pender peligrosamente (dado que el propio Frankfurt es un tanto renuente a deshacerse de ella), se puede sugerir que el enfoque antropológico de del filósofo estadounidense tiene un notorio carácter procedimental o, mejor dicho, que prioriza el procedimiento (es decir, el cómo) antes que el resultado (el qué). Como se ha señalado en el último capítulo, en este documento se sugiere que el concepto clave de “identificación” no debe entenderse como refiriéndose en primer lugar a las voliciones obtenidas, sino a una *forma activa de relacionarse* con el mobiliario intra y extra psíquico. La identificación es, antes que nada, un tipo de relación. Además, a partir de la reiterada manifestación de la subordinación de cualquier rasgo de la personalidad a la voluntad y cualquier elemento de la voluntad a la reflexividad, es posible asumir que Frankfurt no presupone ningún conjunto de características sustantivas y antecedentes a la reflexión que conformen el “verdadero yo” o el “auténtico ser” contra el cual se deban contrastar los deseos o las preocupaciones. Por el contrario, como se ha señalado y se precisará en breve, Frankfurt estima que existen algunas características formales que autorregulan la reflexión. Frente a la inquietante pregunta: “¿Quién es el ser que se identifica?” no cabe más que responder diciendo que el “ser” son las “identificaciones” o las “preocupaciones” (no las voliciones, sino las relaciones de identificación, apropiación o preocupación establecidas). O, como dice Christman, “el verdadero ser es el conjunto de características con las que la persona se identifica

genuinamente” (Christman, 1999, pág. 13) Esta reconstrucción procedimental de la persona posee, obviamente, importantes limitaciones. La mayoría de ellas han sido expresadas en los capítulos anteriores y tienen que ver con la potencial impersonalidad del enfoque –de forma similar a la objeción planteada por Korsgaard-, otras a la extrema dificultad de alcanzar los resultados deseados a partir de los elementos de origen –objeción expresada de manera más acabada por Herman-. La principal, sin embargo, remite al criterio con el cual el sujeto se puede orientar dentro del conjunto de relaciones establecidas con los deseos o los objetos de dedicación volitiva. En definitiva, se vincula con la forma correcta de entender la “seriedad” con la que la persona se toma a sí misma. En este punto, el camino de respuesta a la segunda pregunta planteada al comienzo hace su irrupción. Porque la importancia del amor, para Frankfurt, estriba en su capacidad de volver resuelto al sujeto que se interroga sobre “¿qué hacer consigo mismo?”. Es decir, en su capacidad de fundamentar la normatividad práctica.

El amor ingresa en la lógica frankfurtiana como una forma de engarzar la necesidad en el recuento de la libertad. Pero a diferencia de algunas interpretaciones reseñadas (Davenport, 2013) (Lear, 2002) (Jaeggi, 2014), en el cuerpo principal del documento se ha sugerido que para Frankfurt la necesidad no se expresa en lo que no puede ser de otra manera, ni en lo que es inaccesible, ni en lo involuntario, sino en lo que se resiste tanto al capricho del sujeto como al avasallamiento por parte del mundo exterior. En el punto de vista frankfurtiano, la voluntad reflexiva es el terreno de una genuina libertad porque es donde se forja la necesidad. Jaeggi utiliza el término obstinación (*Eigensinn*) para ilustrar el balance que el sujeto no alienado desarrolla entre la autoasertividad y la inmersión en la sociedad<sup>338</sup>. La obstinación es el justo medio entre la testarudez y la conformidad o el conformismo. Este concepto parece coincidir –aún cuando Frankfurt no lo haga de forma explícita- con su interpretación de la necesidad. A partir de esta similitud es que se puede sugerir que la noción de *necesidad volitiva* posee también un notorio carácter procedimental o formal y no sustantivo. El énfasis puesto por el filósofo norteamericano en el concepto de “necesidades volitivas” ha inducido a la mirada a buscar ciertas entidades o estados psicológicos que trasladasen la dureza de lo material a la vida interna del sujeto. Pero en este documento se ha intentado mostrar que la obstinación o la necesidad es un rasgo del agente en cuanto agente y no de algunos de los componentes de su historia psíquica. Mejor dicho, la obstinación es la esencia de *un tipo* de relación de apropiación que se establece con algunos deseos, objetos o sujetos. En Frankfurt esta relación

---

<sup>338</sup> Este uso del término *Eigensinn* se origina en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. El filósofo alemán asume que la obstinación –como un tipo de libertad- integra los atributos subjetivos que el vasallo adquiere al trabajar para su señor (aunque observa también que, en ausencia de un “miedo absoluto” a la muerte, la obstinación puede equivaler a una forma “servil” de la terquedad) (Jaeggi, 2014, pág. 21).

es la que se constituye mediante el amor. Es así que la capacidad de amar, que no es descabellado pensar que Frankfurt consideraría el epítome de la obstinación, implica la familiaridad con y el reconocimiento de aquello que no puede dejar de ser importante. Dada la clave procedimental con la que se pretende leer la obra de Frankfurt, este es un reconocimiento de los límites formales de la voluntad. Tales límites, recuperando la idea de lo que es sistemáticamente incipiente, solo se alcanzan o determinan mediante la experimentación o la resolución de los problemas prácticos que los diversos roles, proyectos y formas de vida le presentan a la persona. Por lo tanto, la perspectiva formal de la persona que se propone en este documento permite levantar las objeciones sobre la extrema rigidez, por un lado, y sobre la idea de reconciliación o armonía que se han elevado con respecto al concepto de *resolución* que acompaña a la noción de amor. Porque la idea de un sujeto resuelto no es la de quién *ha* resuelto todas sus tensiones o ambivalencias con respecto a las diversas demandas—aunque Frankfurt nunca termina de ser del todo preciso en este punto o, mejor dicho, nunca termina de dejar de ser testarudo para ser obstinado—, sino quien *se ha* resuelto a enfrentar seriamente tales problemas, es decir, quien no solo no es indiferente ante a su emergencia sino que no le da lo mismo cómo afrontarlos. Este punto permite explicar la elección que hace Frankfurt de sus antagonistas principales. La mayor crítica contra los expositores de lo que denomina la “sobremoralización” o el “panracionalismo” antropológico reside en su acusación —en verdad apurada o indiscriminada— de que tales perspectivas pretenden quitar a la persona del “aprieto” de tener que buscar por sí misma y de forma concreta las respuestas a las múltiples interrogantes vitales, éticas y morales. Para Frankfurt, por el contrario, el sujeto resuelto debe ser considerado como responsable, es decir, como capaz de responder por sí mismo. Pero esta responsabilidad, una vez más, no se vincula con las formas concretas que adoptan las respuestas en los contextos específicos en los que se emiten, sino con el proceso mediante el cual se aborda su determinación. Este proceso, en definitiva, es lo que puede denominarse “autorrealización”.

Rahel Jaeggi afirma que la autorrealización es un proceso de “darse a sí mismo una realidad” en el mundo, proceso mediante el que se trascienden las distinciones entre una vida interior y un mundo exterior dado que, en definitiva, la vida interior también es un mundo interior (Jaeggi, 2014, pág. 176). En este documento se ha sugerido que el tránsito realizado en la teoría frankfurtiana entre las voliciones de segundo orden y las preocupaciones y, más aún, entre las preocupaciones y el amor, puede explicarse como la toma de conciencia de la legitimidad de una perspectiva antropológica como la que presenta la filósofa alemana. Porque a través del proceso de amar el sujeto hace verdaderamente propios algunos rasgos

del amado (en particular sus intereses) y por lo tanto, hace porosa la frontera entre la vida interior y el mundo exterior. Pero además, dado que la única forma de responder a los desafíos presentados por estas demandas es elaborando proyectos y resolviendo problemas prácticos, la vida interior se torna necesariamente un mundo interior. La identificación o apropiación es la precondition para la constitución de este mundo híbrido o mestizo – utilizando la terminología de algunas autoras feministas promotoras de una perspectiva relacional de la autonomía<sup>339</sup>. Mundo en el que el agente se realiza, de forma privilegiada, a partir del proceso de amar o de determinar los fines últimos que orientan la práctica *en* la práctica. Así, la diferencia sutil entre Frankfurt y San Agustín reside en que amar, para el primero, no es una instancia previa al hacer. No sería “ama y haz lo que quieras”, sino “haz amando”.

Ahora bien, el colapso de la dicotomía entre vida interior y mundo que es central para comprender la autorrealización personal no implica la disolución de la capacidad de hacer distinciones relevantes. Más aún, tal capacidad es quizá el principal elemento con el que afrontar la resolución de los problemas prácticos y, antes, con el que plantearlos en su forma más acabada. ¿Cuáles son distinciones relevantes en este ámbito, es decir en el que la persona es vista como alguien que no puede dejar de resolver problemas prácticos? Dos en particular: la diferencia entre lo que es un simple medio y lo que es valioso en sí mismo; la diferencia entre lo que es valioso según un criterio impropio y lo que es valioso para el sujeto (Jaeggi, 2014, págs. 228-230). Porque, reproduciendo una idea frankfurtiana, los fines últimos son aquellos que se buscan por sí mismos y al mismo tiempo son aquellos que el sujeto activamente ha dotado de sentido. Pero dada la perspectiva asumida, ningún tipo de valor es externo al mundo sino que se da *en* el mundo. Y, por lo tanto, conocer la textura, pliegues y extensión de tal mundo es imprescindible para distinguir lo *verdaderamente* valioso de lo accesorio. Es aquí, entonces, donde hace irrupción la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad propuesta por el filósofo estadounidense. Frankfurt afirma que la “verdad” “no se refiere a una entidad de carácter misterioso que pueda identificarse y examinarse en sí misma como una *realidad aparte*, sino como una característica que [...] está «distribuida» entre una infinidad de proposiciones individuales [...] La argumentación que he desarrollado tienen que ver con la utilidad de muchas verdades a la hora de facilitar *el buen planteamiento y la persecución* de ambiciones y actividades sociales o individuales” (Frankfurt, 2007ii, pág. 61).

---

<sup>339</sup> El término *mestiza* fue utilizado por primera vez en el ámbito de la filosofía moral por Gloria Anzaldúa (1943-2004) para caracterizar un cierto tipo de autoconciencia sobre cómo la subjetividad es constituida y descentrada por múltiples y transversales formas de socialización. El concepto fue luego recogido y precisado por diversas autoras feministas latinas, en particular por Edwina Barvosa-Carter quien introduce y desarrolla la idea de una “autonomía mestiza” (Barvosa-Carter, 2007).

Por lo tanto, un agente, es decir un sujeto que posee ambiciones y lleva a cabo actividades sociales e individuales, requiere distinguir la verdad de la falsedad para facilitar el planteo y la persecución de sus fines últimos. Frankfurt amplía este punto, “necesitamos tener suficiente conocimiento de lo que estamos haciendo, y de los problemas y oportunidades que probablemente surgirán a lo largo de nuestro camino. Aquí, tener suficiente conocimiento significa conocer los hechos –es decir, las realidades- que guardan una relación *fundamental* con nuestros proyectos y preocupaciones” (Ibíd., pág. 65). Los proyectos y preocupaciones mediante los cuales se instancia el acto de amar guardan una relación fundamental –no accesoria, no accidental- con la obtención del conocimiento sobre la realidad. El conocimiento que provee actuar orientado mediante la distinción entre la verdad y la falsedad le permite al agente saber qué está haciendo, es decir establecer el balanceo necesario entre la autoasertividad y la claudicación: “si carecemos de las verdades necesarias, no tenemos más guía que nuestras propias e irresponsables especulaciones o fantasías y los persistentes y poco fidedignos consejos de los demás” (Ibíd., pág. 72).

Aún así, es posible pensar que la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad – como un requisito de toda acción en los ámbitos prácticos orientados al conocimiento- no tiene como resultado directo y necesario la determinación de lo verdaderamente importante, es decir, de lo amado por el sujeto. En todo caso, la relación establecida puede ser considerada como un subproducto, es decir, como aquellas relaciones o estados de cosas valiosos que no se pueden producir de forma intencional o inteligente. La introducción de este concepto como clave explicativa es otro de los aportes significativos en el documento (apenas utilizado por Jaeggi y ausente en los demás interlocutores críticos). Desde esta óptica puede darse una nueva interpretación a varias de las relaciones claves presentes en la teoría de Frankfurt. Así, el establecimiento de los fines últimos es un subproducto de la necesidad de hacer significativa una vida que no puede dejar de ser activa; el amor es el subproducto de la necesidad de resolver problemas prácticos, la resolución es el subproducto de tener la confianza en haber abordado tales problemas orientados por la preocupación de hacer las distinciones relevantes. Aún cuando los fundamentos antropológicos son divergentes, podría compararse la relación entre el amor y la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad en Frankfurt con la vinculación que Arendt establece entre la comprensión y el conocimiento: “Conocimiento y comprensión no son lo mismo, pero están interrelacionados. La comprensión se basa en el conocimiento y el conocimiento no puede proceder sin una comprensión previa, no articulada expresamente. La comprensión precede y sucede al conocimiento. La comprensión previa, que está a la base de todo conocimiento, y la verdad comprensión, que lo trasciende, tienen en

común que ambas hacen que el conocimiento tenga sentido” (Arendt, 2005, págs. 376-377). Por lo tanto, el conocimiento del mundo y de sí mismo es impulsado por una comprensión previa (en Frankfurt, la certeza de que el sujeto requiere establecer fines últimos en su inherente actividad) y es dotado de sentido de forma retrospectiva por una comprensión final (la confianza en las relaciones de amor establecidas) que a su vez depende del conocimiento para establecerse. Si esta similitud no es descabellada, podría pensarse que el procedimiento de amar posee, para Frankfurt, el mismo estatus funcional que la comprensión en Arendt. Comprender, para Arendt, y amar, para Frankfurt, son los modos específicamente humanos de estar vivos. En ambos, tal clave argumental es definida como una actividad sin fin que no produce resultado definitivos pero que, sin embargo, permite a la persona reconciliarse con la realidad (Arendt, 2005, pág. 372). Una evidencia para suponer que Frankfurt no es ajeno a esta idea de reconciliación<sup>340</sup> se presenta en su análisis del soneto 138 de Shakespeare en el cual una mujer afirma decir la verdad aunque engañosamente simula creer que su amante es más joven de lo que ella sabe que es, al tiempo que el hombre sabe que en realidad no lo cree, pero decide aceptar su afirmación de que dice la verdad<sup>341</sup>. Sugiere Frankfurt que “la intimidad de la que gozan llega hasta unos rincones de su ser que, con denodados y penosos esfuerzos, ambos habían intentado esconder. Sin embargo, pese a todo, ven que *han visto uno a través del otro. Los ocultos rincones han sido hollados*. Ambos se dan cuenta que cada uno ocupa al otro y es a su vez ocupado, y esta mutua percepción de sus mentiras ha guiado, como por ensalmo, sus maniobras de engaño hacia la verdad del amor, una delicia inigualable” (Frankfurt, 2007ii, pág. 114). La reconciliación implica el desarrollo del sentimiento de intimidad, de estar en casa en un mundo –un mundo exterior e interior, un mundo mestizo- en el que las personas nacieron como extrañas (Arendt, 2005, pág. 372). Esta idea es la que trasmite el análisis del soneto. La clave de la reconciliación en Frankfurt, es decir del amor, es la confianza que el sujeto desarrolla en sí mismo como evaluador, como alguien que puede distinguir entre la verdad y la falsedad y, aún en la apariencia de la mentira, orientarse hacia la autorrealización. Pero, la lectura del poema de Shakespeare presenta otra resonancia que

---

<sup>340</sup> Este uso del término “reconciliación” es claramente diferente al propuesto por Jaeggi cuando critica a la idea frankfurtiana de la unidad volitiva como aspirando a la reconciliación (Jaeggi, 2014). En particular, los conceptos de “armonía” (Ibíd, pág. 61) o “unidad libre de tensión” (Ibíd., pág. 30) que Jaeggi considera sinónimos al primer uso del término no se vinculan con el segundo. En todo caso, lo que tiene en mente Jaeggi es más cercano a la idea de “perdón”. Perdonar, para Arendt, es un acto único realizado de forma individual y que conlleva la capacidad de “deshacer lo que se ha hecho” (Arendt, 2005, pág. 372).

<sup>341</sup> “Cuando mi amor jura que es todo lealtad la creo, aunque sé que me engaña, para que pueda pensar que soy un joven indocito desconocedor de las falsas sutilezas del mundo. Así, vanamente creyendo que me cree joven, aunque sabe que mis mejores días han pasado, simplemente doy crédito a su lengua falaz: por ambos lados así suprimimos la simple verdad. Pero ¿por qué no dice ella que es infiel? ¿Y por qué no digo yo que soy viejo? Ay, el mejor hábito del amor es confiar en las apariencias, y la edad, en el amor, no ama que le cuenten los años. Así pues, yo miento con ella, y ella conmigo, y en nuestras faltas con mentiras nos halagamos”. Traducción del inglés a cargo de Antonio Machado (Machado, 1984).



habitualmente está acallada en la obra de Frankfurt pero que no puede excluirse *a priori*, más aún, que surge como la interpretación más acabada de cómo el sujeto puede alcanzar una confianza madura en sí mismo. Y esta reverberación es la de la intersubjetividad. Si la accesibilidad y el poder estar al comando de la propia vida son requisitos de la autorrealización, entonces el atropellamiento de los “ocultos rincones” se establece de forma privilegiada –y quizá necesariamente- mediante el procedimiento de “ver uno a través del otro”. Este procedimiento que aleja a Frankfurt de su explícito individualismo radical es parte de lo que se necesita para pasar del conocimiento a la verdadera comprensión, de la indiferencia a la preocupación, del desenfreno al amor, de la “cháchara a la palabra” (como sugiere Stanley Cavell<sup>342</sup>).

El Frankfurt que emerge en estas conclusiones puede tener algunos rasgos que son hijos más del pensamiento desiderativo que de la rendición ante la evidencia. Pero lo que sí surge con suficiente certeza del análisis crítico realizado en este documento es que de todas las posibles versiones sobre cuál es el aporte diferencial de la perspectiva antropológica frankfurtiana, la que mejor rescata y articula las diversas dimensiones elaboradas en la completa extensión de su obra es aquella que supone a la persona como un agente que, en su inherente mundanidad, se autorrealiza mediante el procedimiento de amar. Esta perspectiva centrada en un modelo formal o procedimental de autorrealización, casi ausente en los estudios críticos analizados en el documento y apenas sugerida por el propio Frankfurt, es la aproximación que permite zurcir –no de forma invisible pero tampoco estropeando el tejido- la descripción de la voluntad como reflexiva (estipulada a partir de los textos publicados en la década de 1970), la caracterización de las personas como sujetos que no pueden dejar de ser activos (presentada a partir de las obras de fines de 1980 y comienzos de 1990), la centralidad de las relaciones de amor para fundamentar la normatividad práctica (desarrollada a partir de la década de 1990) y la sugerencia de que la preocupación por hacer las distinciones pertinentes (en particular entre la verdad y la falsedad) es la condición de posibilidad de la agencia en los contextos donde el conocimiento es el objetivo de la práctica (elaborada con detalle en “Sobre el concepto de *bullshit*” y *Sobre la verdad*). Con estos elementos, la tesis original de este documento es que la obra de Frankfurt puede leerse como una teoría sobre las *precondiciones* para considerar a un sujeto una persona y las *condiciones* para su autorrealización<sup>343</sup>. En el *incipit* de su libro *Wondering in Darkness*, Eleonore Stump reproduce

---

<sup>342</sup> Cavell presenta esta idea en el contexto de su reflexión sobre la inteligibilidad necesaria para alcanzar un desarrollo pleno del “yo no realizado pero realizable” (Cavell, 2008).

<sup>343</sup> La diferencia entre precondiciones y condiciones está tomada de la perspectiva de Anthony Duff: “También podemos identificar ciertas condiciones que sirven para relacionarse con la práctica y que son, de este modo,

un poema anónimo que fue descubierto en una de las paredes de Auschwitz y que dice: “Hay gracia y maravilla, sin embargo, en el camino. Solo que son difíciles de ver, difíciles de abrazar, para aquellos condenados a vagar en la oscuridad”<sup>344</sup> (Stump, 2010, pág. 26). También así puede entenderse el corazón de la obra de Frankfurt: aún cuando el vagar en las tinieblas sea el destino de los hombres –es decir, aún sin disponer de la certeza absoluta de la claridad-, el procedimiento de amar conlleva el desarrollo de una confianza madura en poder distinguir y apropiarse de la gracia y de la maravilla que sin dudas existen en el camino.

---

precondiciones de acciones o resultados particulares dentro de la práctica. Una condición para jugar al fútbol y, como tal, una precondición para convertir un gol, es tener un balón; sin un balón, no sería posible convertir un gol ni tampoco fallarlo. Una condición para competir en la carrera sub-15y, como tal, una precondición para ganarla, es ser menor de 15 años. Un competidor de 16 años podría correr con los demás participantes y cruzar la meta primero, pero no habrá ganado la carrera; tampoco la ha perdido. No será posicionado primero o último; no será posicionado en absoluto, porque no participó debidamente en la carrera. Ser menor de 15 años es una precondición para ganar o perder la carrera sub-15” (Duff, 2014)

<sup>344</sup> En alemán original reza “Immer freilich sind für ... die Gnade und das Wunder unterwegs, nur sind sie schwer zu sehen und zu begreifen, für die, die im Dunkeln wandern müssen”. La versión inglesa a partir de la cual se traduce al español aparece en (Czarnecki, 1989).

## **BIBLIOGRAFÍA DE HARRY G. FRANKFURT**

### **Original**

#### Libros

(1970). *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's "Meditations"*. Indianapolis: Bobbs-Merrill. Una segunda edición fue publicada con los siguientes datos:  
(2008). Princeton: Princeton University Press.

(1976). *Leibniz: A Collection of Critical Essays*. Edited by Harry Frankfurt. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

(1988). *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.

(1999). *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.

(2004). *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press

(2005). *On Bullshit*. Princeton: Princeton University Press.

(2006i). *On Truth*. New York: Alfred A. Knopf.

(2006ii). *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right. The Tanner Lectures in Moral Philosophy*. Stanford: Stanford University Press

#### Artículos

(1957). "Realism and the Objectivity of Knowledge". *Philosophical Quarterly*, 7 (29), 353-358.

(1958a). "Peirce's Account of Inquiry". *Journal of Philosophy*, 55 (14), 588-592.

(1958b). "Peirce's Notion of Abduction". *Journal of Philosophy*, 55 (14), 593-597.

(1958c). "Science and Philosophy: A Reply to Mr. Pasch". *Philosophical Studies*, 9, 5-6.

(1958d). "The Dependence of Mind". *Philosophy and Phenomenological Research* 19, 16-26.

(1958e). "The Logic of Omnipotence". *Philosophical Review*, 73 (2), 262-263. Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 1-2.

(1960). "Meaning, Truth, and Pragmatism". *Philosophical Quarterly*, 10 (39), 171-176.

(1962a). "Memory and the Cartesian Circle". *Philosophical Review*, 71 (4), 504-511.

(1962b). "Philosophical Certainty". *Philosophical Review*, 71 (3), 303-327.

(1965). "A Reply to Mr. Nelson". *Dialogue*, 4 (01), 92-95.

(1966a). "Descartes's Discussion of His Existence in the Second Meditation". *Philosophical Review*, 75 (3), 329-356. Reimpreso en *Necessity, Volition and Love*, 3-23.

(1966b) junto a Brian Poole. "Functional Analyses in Biology". *British Journal for the Philosophy of Science*, 17 (1), 69-72.

(1969). "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *Journal of Philosophy*, 66 (3), 829-39. Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 1-10.

(1971). "Freedom of the Will and the Concept of a Person". *Journal of Philosophy*, 68, 5-20. Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 11-17.

(1973a). "Coercion and Moral Responsibility". En Hoderich, T. (ed.), *Essays on freedom of action*, London: Routledge y Kegan Paul. Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 26-46.

(1973b). "The Anarchism of Robert Paul Wolff". *Political Theory*, 1 (4), 405-414.

(1975). "Three concepts of free action". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp 49, 113-125. Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 47-57.

(1977a). "Descartes on the Creation of the Eternal Truths". *Philosophical Review*, 86 (1), 36-57. Reimpreso en *Necessity, Volition, and Love*, 24-41.

(1977b). "Identification and externality". En Rorty, A. (ed.) *The identities of persons*, Berkeley: University of California Press. Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 58-69.

(1978). "The problem of the action". *American Philosophical Quarterly*, 15. Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 69-79.

(1982a). "Comments on Macintyre". *Synthese*, 53 (2).

(1982b). "The Importance of What We Care About". *Synthese*, 53 (2), 257-272. Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 80-94.

(1983). "What We Are Morally Responsible for". En Cauman, L. (ed.), *How Many Questions? Essays in Honor of Sydney Morgenbesser*, Indianapolis: Hackett. Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 95-103.

(1984). "Necessity and Desire". *Philosophy and Phenomenological Research*, 45 (1), 1-13. Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 104-116.

(1985). "On Bullshit". *Raritan*, 6 (2). Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 117-132.

(1986) "Two Motivations for Rationalism: Descartes and Spinoza". En Donagan, A. y Perovich, A. (eds), *Human Nature And Natural Knowledge*, Dordrecht: D. Reidel, 57-61. Reimpreso en *Necessity, Volition, and Love*, 75-92.

(1987a). "Continuous Creation, Ontological Inertia, and the Discontinuity of Time". Originalmente publicado en francés: La creation continue, l'inertie ontologique, et la discontinuite du temps. *Revue de Metaphysique et de Morale*, 4, 455-472. Publicado en inglés en Moyal, G. (ed.), *Rene Descartes: Critical Assessments*, vol. 3, London: Routledge, 1-16. Reimpreso en *Necessity, Volition, and Love*, 55-70.

- (1987b). "Equality as a Moral Ideal". *Ethics*, 98 (1), 21-43. Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 134-158.
- (1987c). "Identification and Wholeheartedness". En Schoeman, F. (ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press. Reimpreso en *The Importance of What We Care About*, 159-176.
- (1987d). "Les Desordres du Rationalisme". En Grimaldi, N. y Marion, J.L. (eds.), *Le Discourse et sa Methode*, Paris: Presses Universitaires de France.
- (1989). "Concerning the freedom and limits of the will". *Philosophical Topics*, 12, 119-130. Reimpreso en *Necessity, Volition, and Love*, 71-81.
- (1992a). "On usefulness of final ends". *Iyyum, the Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41, 3-19. Reimpreso en *Necessity, Volition, and Love*, 82-94.
- (1992b). "The Faintest Passion". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 66 (3), 5-16. Reimpreso en *Necessity, Volition, and Love*, 95-107.
- (1993a). "Autonomy, necessity, love". En Fulda, H. y Horstmann, R. (eds.) *Vernunftbegriffe in der Moderne: Stuttgarter Hegel-Kongress*, Stuttgart, Klett-Kotta, 433-447. Reimpreso en *Necessity, Volition, and Love*, 120-141.
- (1993b). "On God's Creation". En Stump, E. (ed.) *Reasoned Faith*, Ithaca: Cornell. Reimpreso en *Necessity, Volition, and Love*, 117-128.
- (1993c). On the necessity of ideals. En Noam, J. y Wren, T. (eds.) *The moral self*, Cambridge, MIT Press: 16-27. Reimpreso en *Necessity, Volition, and Love*, 108-116.
- (1994). "An Alleged Asymmetry Between Actions and Omissions". *Ethics* 104 (3), 620-623. Reimpreso en *Necessity, Volition, and Love*, 142-145.
- (1997a). "Equality and respect", *Social Research*, 64, 3-15. Reimpreso en *Necessity, Volition, and Love*, 146-154, (1999). Responses. *Journal of Ethics* 3 (4), 369-374.
- (1997b). "On caring". Kant Lectures de la Universidad de Stanford. Inédito. Reimpreso en *Necessity, Volition, and Love*, 155-180.
- (1998). "Comments on Gillian Brock's Essay "Morally Important Needs"". *Philosophia* 26 (1-2), 179-180.
- (1998a). "Duty and Love". *Philosophical Explorations*, 1 (1), 4-9.
- (1998b). "Some Thoughts About Caring". *Ethical Perspectives*, 5 (1), 3-14.
- (2000a). "Rationalism in Ethics". En Betzler (M.) y Guckes (eds.), *Autonomes Handeln: Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin: Akademie, 259-273.
- (2000b). "Some Mysteries of Love", Department of Philosophy University of Kansas.
- (2001) "The Dear Self". *Philosophers' Imprint*, 1 (1), 1-14.
- (2002a). "Reply to Fischer". En Buss, S. y Overton, L. (eds.), *Contours of Agency*, 27-32.

- (2002b). "Reply to Stump". En Buss, S. y Overton, L. (eds.), *Contours of Agency*, 61-64.
- (2002c). "Reply to Bratman". En S. Buss, & L. Overton, *Contour of Agency* (págs. 86-90).
- (2002d). "Reply to Velleman". En Buss, S. y Overton, L. (eds.), *Contours of Agency*, 124-128.
- (2002e). "Reply to Watson". En Buss, S. y Overton, L. (eds.), *Contours of Agency*, 160-164.
- (2002f). "Reply to Scanlon". En Buss, S. y Overton, L. (eds.), *Contours of Agency*, 184-188.
- (2002g). "Reply to Moran". En Buss, S. y Overton, L. (eds.), *Contours of Agency*, 218-226.
- (2002h). "Reply to Wolf". En Buss, S. y Overton, L. (eds.), *Contours of Agency*, 245-252.
- (2002i). "Reply to Herman". En Buss, S. y Overton, L. (eds.), *Contours of Agency*, 275-278.
- (2002j). "Reply to Lear". En Buss, S. y Overton, L. (eds.), *Contours of Agency*, 293-298.
- (2002k). "Reply to Raz". En Buss, S. y Overton, L. (eds.), *Contours of Agency*, 316-320.
- (2002l). "Reply to Cohen". En Buss, S. y Overton, L. (eds.), *Contours of Agency*, 340-344.
- (2004). "Disengaging Reason". En Wallace, R.J. et al (eds.) *Reason and Value*, Oxford: Oxford University Press, 120-128.
- (2009). "On Truth, Lies, and Bullshit". En Martin, C. (ed.), *The Philosophy of Deception*, Nueva York: Oxford University Press, 37-48.
- (2013a). "Descartes on the Consistency of Reason". En Duncan, S. y LoLordo, A. (eds.), *Debates in Modern Philosophy*, Nueva York: Routledge, 5-17.
- (2013b). "How the Afterlife Matters". En Scheffler, S. *Death and Afterlife. The Berkeley Tanner Lectures*. Nueva York: Oxford University Press, 131-142.

## En español

### Libros

- (2004). *Las razones del amor*. Madrid: Paidós.
- (2006i). *La importancia de lo que nos preocupa*. Buenos Aires: Katz
- (2006ii). *On Bullshit: sobre la manipulación de la verdad*. Madrid: Paidós.
- (2007i). *Necesidad, volición y amor*. Buenos Aires: Katz.
- (2007ii). *Sobre la verdad*. Madrid: Paidós.

### Artículos

- (2006a). "Prefacio". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 7-10).

- (2006b). "Posibilidades alternativas y responsabilidad moral". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 11-24).
- (2006c). "La libertad de la voluntad y el concepto de persona". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 25-46).
- (2006d). "Coacción y responsabilidad moral". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 47-74).
- (2006e). "Tres conceptos de acción libre". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 75-88).
- (2006f). "Identificación y externalidad". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 89-104).
- (2006g). "El problema de la acción". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 105-118).
- (2006h). "La importancia de lo que nos preocupa". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 119-138).
- (2006i). "De qué somos moralmente responsables". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 139-152).
- (2006j). "Necesidad y deseo". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 153-170).
- (2006k). "Sobre el concepto de bullshit". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 171-194).
- (2006l). "La igualdad como ideal moral". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 195-228).
- (2006m). "Identificación e incondicionalidad". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 229-252).
- (2006n). "La racionalidad y lo impensable". En H. Frankfurt, *La importancia de lo que nos preocupa* (págs. 253-270).
- (2007a). "Prefacio". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 9-12).
- (2007b). "La lógica de la omnipotencia". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 13-16).
- (2007c). "Descartes y el análisis de su existencia en la "Segunda meditación"". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 17-46).
- (2007d). "Descartes sobre la creación de las verdades eternas". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 47-74).
- (2007e). "Dos motivaciones para el racionalismo: Descartes y Spinoza". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 75-92).

(2007f). "Creación continua, inercia ontológica y discontinuidad en el tiempo". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 93-118).

(2007g). "Acerca de la libertad y los límites de la voluntad". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 119-134).

(2007h). "Sobre la utilidad de los fines últimos". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 135-154).

(2007i). "La más tenue de las pasiones". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 155-174).

(2007j). "Sobre la necesidad de los ideales". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor*.

(2007k). "Sobre la creación de Dios". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 189-204).

(2007l). "Autonomía, necesidad y amor". En H. Frankfurt, *Necesidad, voluntad y amor* (págs. 205-222).

(2007m). "Una presunta asimetría entre acciones y omisiones". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 223-228).

(2007n). "Igualdad y respeto". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 229-242).

(2007ñ). "Sobre el preocuparse". En H. Frankfurt, *Necesidad, volición y amor* (págs. 243-278).



## **BIBLIOGRAFÍA GENERAL**

- Adorno, T. (2009). *Crítica de la cultura y de la sociedad II*. Madrid: Akal.
- Agustín, S. (s.f.). *Comentarios a San Juan*. Recuperado el 26 de Mayo de 2015, de San Agustín: [http://www.augustinus.it/spagnolo/commento\\_lsg/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/commento_lsg/index2.htm)
- Agustín, S. (s.f.). *Confesiones*. Recuperado el 24 de 05 de 2015, de San Agustín: <http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index.htm>
- Anderson, J. (2003). "Autonomy and the Authority of Personal Commitments: From Internal Coherence to Social Normativity". *Philosophical Explorations* , 6 (2), 90-108.
- Anderson, J. (2008). "Disputing Autonomy: Second-Order Desires and the Dynamics of Ascribing Autonomy". *Sats - Nordic Journal of Philosophy* , 9 (1), 7-26.
- Apel, K. O. (1985a). *La transformación de la filosofía. Tomo I*. Madrid: Taurus.
- Apel, K. O. (1985b). *La transformación de la filosofía. Tomo II*. Madrid: Taurus.
- Apel, K. O. (1987). "El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje". *Estudios Filosóficos* , XXXVI (102), 251-300.
- Arendt, H. (2003). *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2005). "Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)". En H. Arendt, *Ensayos de comprensión* (págs. 371-394). Madrid: Caparrón.
- Arendt, H. (2007). "Algunas cuestiones de filosofía moral". En H. Arendt, *Responsabilidad y juicio* (págs. 75-150). Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2008). "Imaginación y política". En H. Arendt, *Ensayos de Comprensión*.
- Arendt, H. (2013). *Eichmann en Jerusalem*. Barcelona: Debolsillo.
- Aristóteles. (1982). *Ética Nicomaquea*. México: Porrúa.
- Arpaly, N. (2005). "Responsibility, Applied Ethics, and Complex Autonomy Theories". En J. S. Taylor (ed.), *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy* (págs. 162-179). Nueva York: Cambridge University Press.
- Ayer, A. (1954). "Freedom and Necessity". En A. Ayer, *Philosophical Essays* (págs. 271-284). London: Macmillan.
- Badhwar, N. (1993). *Friendship: A Philosophical Reader*. Ithaca: Cornell University Press.
- Baggini, J. (2013). "Interview with Harry G. Frankfurt". *The Philosopher's Magazine* (4), 56-62.
- Baier, A. (1985). "Caring about Caring: A Reply to Frankfurt". En A. Baier, *Postures of the Mind* (págs. 93-109). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Baier, A. (1985). *Postures of the Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Barvosa-Carter, E. (2007). "Mestiza Autonomy as Relational Autonomy: Ambivalence and the Social Character of Free Will". *The Journal of Political Philosophy*, 15 (1), 1-21.
- Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.) (1987). *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Nueva York: Routledge.
- Benson, P. (1987). "Free Agency and Self- Worth". *Journal of Philosophy*, 91, 650-668.
- Benson, P. (1990). "Feminist Second Thoughts About Free Agency". *Hypatia*, 3, 47-64
- Benson, P. (1991). "Autonomy and Oppressive Socialization". *Social Theory and Practice*, 17, 385-408.
- Benson, P. (1994). "Free Agency and Self- Worth". *Journal of Philosophy*, 91, 650-668.
- Benson, P. (2005). "Feminist Intuitions and the Normative Substance of Autonomy". En J. S. Taylor (ed.), *Personal Autonomy* (págs. 124-142). Cambridge: Cambridge University Press.
- Blackburn, S. (1999). *Thinking*. Oxford: Oxford University Press.
- Blum, L. A. (1980). *Friendship, Altruism, and Morality*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Bolaño, R. (2004). *Entre paréntesis*. Barcelona: Anagrama.
- Bratman, M. (1999). "Identification, Decision, and Treating as a Reason". En M. Bratman, *Faces of Intention* (págs. 185-206). Nueva York: Cambridge University Press.
- Bratman, M. (2000). "Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency". *The Philosophical Review*, 109 (1).
- Bratman, M. (2002). "Hierarchy, Circularity, and Double Reduction". En S. Buss, & L. Overton (eds.), *Contours of Agency* (págs. 65-85): MIT Press.
- Bratman, M. (2006). "A Thoughtful and Reasonable Stability". En H. Frankfurt, *Taking ourselves seriously and getting it right* (págs. 77-90).
- Bratman, M. (2007). *Structures of Agency*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bratman, M. (2014). *Shared Agency. A Planning Theory of Acting Together*. Nueva York: Oxford University Press.
- Buss, S. (1994). "Autonomy Reconsidered". *Midwest Studies in Philosophy*, 19, 95-121.
- Buss, S., & Overton, L. (eds.) (2002). *Contours of Agency*. Cambridge: MIT Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- Butler, J. y Scott, J.W. (eds.) (1992). *Feminists Tehorize the Political*. Nueva York: Routledge.

- Caorsi, C. E. (2001). *De una teoría del lenguaje a una teoría de la acción intencional: una introducción a la filosofía de Donald Davidson*. León: Asociación Cultural Factótum.
- Cavell, S. (1976 ). "Knowing and Acknowledging". En S. Cavell, *Must We Mean What We Say?* (págs. 238–266). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (1976). "The Avoidance of Love: A Reading of King Lear". En S. Cavell, *Must We Mean What We Say?* (págs. 267-353). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chigaco: University of Chicago Press.
- Cavell, S. (2008). *El cine, ¿puede hacernos mejores?* Buenos Aires: Katz.
- Chisholm, R. (1964). *Human Freedom and the Self*. Kansas: University of Kansas.
- Christman, J. (1987). "Autonomy: A Defense of the Split-Level Self". *The Southern Journal of Philosophy* , 25, 281-293.
- Christman, J. (1988). "Constructing the Inner Citadel: Recent Work on the Concept of Autonomy". *Ethics* , 99, 109-124.
- Christman, J. (1989). *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*. Nueva York: Oxford University Press.
- Christman, J. (1991). "Autonomy and Personal History". *Canadian Journal of Philosophy* , 21, 1-24.
- Christman, J. (1993). "Defending Historical Autonomy. A Reply to Professor Mele". *Canadian Journal of Philosophy* , 23, 281-290.
- Christman, J. (1999). "Autonomy and Self-Reflection". No publicado. MS.
- Christman, J. (2013). "Normative Self-Constitution and Individual Autonomy". En M. Külher, & N. Jelinek (eds.), *Autonomy and the Self* (págs. 127-146).
- Christman, J., & Anderson, J. (eds.) (2005). *Autonomy and Challenges to Liberalism*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Cohen, G. (2002). "Deeper into Bullshit". En S. Buss, & L. Overton (eds.), *Contours of Agency* (págs. 321-339). Cambridge: MIT Press.
- Cohen, G. (2008). *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge: Oxford University Press.
- Cortina, A. (2001). *Alianza y contrato: Política, Ética y religión*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (2007a). "Ethica cordis". *Isegoría*, 37, 113.126.
- Cortina, A. (2007b). *Ética de la razón cordinal. Educar en la ciudadanía del siglo XXI*. Madrid: Ediciones Nobel.
- Cortina, A. (2010). *Justicia cordial*. Madrid: Trotta.

- Cuypers, S. (1998). "Harry Frankfurt on the Will, Autonomy and Necessity". *Ethical Perspectives*, 5 (1), 44-52.
- Cuypers, S. (2000). "Autonomy Beyond Voluntarism: In Defense of Hierarchy". *Canadian Journal of Philosophy*, 30 (2), 225-256.
- Czarnecki, J. (1989). *Last Traces: The Lost Art of Auschwitz*. Nueva York: Atheneum.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. Nueva York: Avon Books.
- Davenport, J. (2012). *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality: From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*. Nueva York: Routledge.
- Davenport, J. (2013). "Norm-Guided Formation of Cares Without Volitional Necessity - A Response to Frankfurt". En M. Külher, & N. Jelinek (eds.), *Autonomy and the Self* (págs. 47-76).
- Davenport, J. (En prensa). "Frankfurt and Kierkegaard on Bullshit, Wantonness, and Aestheticism". En M. Penner, & S. Landkildehus (eds.), *Living Reasonably, Loving Well: Conversing with Frankfurt and Kierkegaard*.
- Davidson, D. (1963). "Actions, Reasons, and Causes". *The Journal of Philosophy*, lx, 685-700.
- Davidson, D. (1980). "Freedom to Act". En D. Davidson, *Essays on Actions and Events*. Nueva York: Oxford University Press.
- De Graef, O. (1998). "Discussion with Harry G. Frankfurt". *Ethical Perspectives*, 5 (1), 15-43.
- Delaney, N. (1996). "Romantic Love and Loving Commitment: Articulating a Modern Ideal". *American Philosophical Quarterly*, 33, 375-405.
- Dennett, D. C. (1973). "Mechanism and Responsibility". En T. Honderich (ed.), *Freedom of Action* (págs. 159-184). Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Dennett, D. C. (1984). *Elbow Room*. Cambridge: MIT Press.
- Descartes, R. (2004). *Discurso del método*. Buenos Aires: Losada.
- Dillon, R. (1992). "Respect and Care: Toward Moral Integration". *Canadian Journal of Philosophy* (22), 105-132.
- Duff, A. (2014). "La ley, el lenguaje y la comunidad: Algunas Pre-Condiciones de la Responsabilidad Penal". *Revista Argentina de Teoría Jurídica*, 15 (2), 1-16.
- Dworkin, G. (1970). "Acting Freely". *Nous*, 4, 367-383.
- Dworkin, G. (1976). Autonomy and Behavior Control. *Hastings Center Reports*, 6, 23-28.
- Dworkin, G. (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Dworkin, G. (1989). "The Concept of Autonomy". En J. Christman, *The Inner Citadel*.

- Dworkin, G. (1993). "Autonomy". En P. Pettit (ed.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (págs. 359-365). Oxford: Blackwell.
- Ekstrom, L. W. (1993). "A Coherence Theory of Autonomy". *Philosophy and Phenomenological Research*, 3, 599-616.
- Elster, J. (1988). *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Península.
- Elster, J. (1989). *Ulises y las sirenas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fischer, M. (1990). *Personal Love*. Londres: Duckworth.
- Fischer, J. M. (2002). "Frankfurt-Style Compatibilism". En S. Buss, & L. Overton (eds.), *Contours of Agency* (págs. 1-26). Cambridge: MIT Press.
- Fischer, J. M., Kane, R., Pereboom, D., & Vargas, M. (2007). *Four Views of Free Will*. Oxford: Blackwell.
- Fischer, J., & Ravizza, M. (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Foot, P. (1972). "Morality as a System of Hypothetical Imperatives". *The Philosophical Review*, 81 (3), 305-316.
- Friedman, M. (1993). *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*. Ithaca: Cornell University Press.
- Friedman, M. y Weiss, P. (1995). *Feminism and Community*. Philadelphia: Temple University Press.
- Friedman, M. (1997). "Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique". En D.T. Meyers, *Feminists Rethink the Self*. Boulder: Westview Press.
- Friedman, M. (2000). "Autonomy, Social Disruption, and Woman". En C. MacKenzie, & Stoljar (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self* (págs. 35-51). Nueva York: Oxford University Press.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.
- Hamlyn, D. (1989). "The Phenomena of Love and Hate". En A. Soble (ed.), *Eros, Agape and Philia* (págs. 218-234).
- Heidegger, M. (2009). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Held, V. (2006). "The Ethics of Care". En D. Coop (ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (págs. 537-556). Oxford: Oxford University Press.
- Helm, B. (1996). "Freedom of the Heart". *Pacific Philosophical Quarterly*, 77, 71-87.
- Helm, B. (2009). *Love, Friendship, and the Self*. Oxford: Oxford University Press.

- Helm, B. (2009). "Love, Identification and the Emotions". *American Philosophical Quarterly* , 46 (1), 39-59.
- Helm, B. (21 de Junio de 2013). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado el 24 de mayo de 2015, de Love: <http://plato.stanford.edu/entries/love/>
- Herman, B. (2002). "Bootstrapping". En S. Buss, & L. Overton (eds.), *Contours of Agency* (págs. 254-274). Cambridge: MIT Press.
- Honneth, A. (2007). *Reificación*. Buenos Aires: Katz.
- Hookway, C. (07 de 10 de 2013). *Pragmatism*. Recuperado el 25 de 09 de 2015, de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/entries/pragmatism/>
- Hume, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. Nueva York: Columbia University Press.
- Jaworska, A. (2007a). "Caring and Full Moral Standing". *Ethics* , 117 (3), 460-497.
- Jaworska, A. (2007b). "Caring and Internality". *Philosophy and Phenomenological Research* , LXXIV (3), 529-568.
- Jech, A. (2013). "Affinity and Reason to Love". *American Catholic Philosophical Quarterly* , 87 (1), 117-136.
- Jelinek, N. (2013). "Dynamics in Autonomy - Articulating One's Commitments". En M. Kühler, & N. Jelinek (eds.), *Autonomy and the Self* (págs. 77-100).
- Johnston, M. (2010). *Surviving Death*. Princeton: Princeton University Press.
- Jouan, M. (2008). "Harry Frankfurt's metaphysics of care". *Philosophy and Social Criticism* , 34 (7), 759-797.
- Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Kane, R. (2002). *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kolodny, N. (2003). "Loving as Valuing a Relationship". *The Philosophical Review* , 112 (2), 135-189.
- Kompridis, N. (2011). "Receptivity, possibility and democratic politics". *Ethics and Global Politics* , 4 (4), 255-272.
- Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. (2001). *Las fuentes de la normatividad*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM.

- Korsgaard, C. (2006). "Morality and the Logic of Caring". En H. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right* (págs. 55-76).
- Korsgaard, C. (2009). *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Korsgaard, C. (2008). *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, R. (1986). "Love De Re". *Midwest Studies in Philosophy* , 10, 413-430.
- Kühler, M., & Jelinek, N. (2013). "Introduction". En M. Külher, & N. Jelinkek, *Autonomy and the Self*. Springer.
- Külher, M. & Jelinkek, N. (2013). *Autonomy and the Self*. Springer.
- LaFollete, H. (1996). *Personal Relationship: Love, Identity, and Morality*. Cambridge: Blackwell Press.
- Laitinen, A. (2008). *Strong Evaluation without Moral Sources*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lear, J. (1999). *Love and Its Place In Nature: A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press.
- Lear, J. (2002). "Love's Authority". En S. Buss, & L. Overton (eds.), *Contours of Agency* (págs. 279-292). Cambridge: MIT Press.
- Lippitt, J. (2009). "True self-love and true self-sacrifice". *International Journal for Philosophy of Religion* , 66 (3), 125-138.
- Loewald, H. (2000). *The Essential Loewald: Collected Papers and Monographs*. Hagerstown: University Publishing Group.
- Machado, A. (1984). *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Macintyre, A. (1982). "Comments on Frankfurt". *Synthese* (53), 291-294.
- Mackenzie, C. & Stoljar, N. (2000). *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. Nueva York: Oxford University Press.
- Mackenzie, C. (2007). "Relational Autonomy, Normative Authority and Perfectionism". *Journal of Social Philosophy*, 39 (4), 512-533.
- Mackenzie, C. y Poltera, J. (2010). "Narrative Integration, Fragmented Selves, and Autonomy". *Hypatia*, 25 (1), 31-54.
- Malcom, N. (1968). "The Conceivability of Mechanism". *The Philosophical review* , lxxvii (1), 45-72.
- Mele, A. (1995). *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. Nueva York: Oxford University Press.
- Menary, R. (2008). "Embodied Narratives". *Journal of Consciousness Studies* , 15 (6), 63-84.

- Meyers, D. T. (1989). *Self, Society, and Personal Choice*. Nueva York: Columbia University Press.
- Meyers, D. T. (1997). *Feminist Rethink the Self*. Boulder: Westview Press.
- Meyers, D. T. (2002). *Gender in the Mirror. Cultural Imagery and Women's Agency*. Nueva York: Oxford University Press.
- Meyers, D. T. (2004). *Being Yourself: Essays on Identity, Action, and Social Life*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Millgram, E. (1997). *Practical Induction*. Cambridge: Harvard University Press.
- Modzelewski, H. (2013). *La educabilidad de las emociones y su importancia para el desarrollo de un ethos democrático*. Valencia: Universitat de Valencia - RODERIC.
- Moran, R. (2002). "Frankfurt on Identification: Ambiguities of Activity in Mental". En S. Buss, & L. Overton (eds.), *Contours of Agency* (págs. 189-217). Cambridge: MIT Press.
- Muñoz Corcuera, A. (s.f.). "Narrative and determinate identity". Borrador presentado en seminario interno en el Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM (junio de 2015).
- Murdoch, I. (1970). *The Sovereignty of Good*. New York: Routledge.
- Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. Nueva York: Oxford University Press.
- Nozick, R. (1989). "Love's Bond". En R. Nozick, *The Examined Life: Philosophical Meditations* (págs. 68-86). Simon & Schuster.
- Nussbaum, M. (1990). *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1996). "Compassion: The Basic Social Emotion". *Social Philosophy and Policy*, 13, 27-58.
- Ortiz-Millán, G. (2007). "Love and rationality. On some possible rational effects of love". *Kriterion*, 48 (115).
- Oshana, M. (1998). "Personal Autonomy and Society". *Journal of Social Philosophy*, 29 (1), 81-102.
- Oshana, M. (2005). "Autonomy and Self-Identity". En J. Christman, & J. Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism* (págs. 77-100). Cambridge: Cambridge University Press.
- Oshana, M. (2010). *The importance of How We See Ourselves: Self-Identity and Responsible Agency*. Plymouth: Lexington Books.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Pascal, F. (1984). "Wittgenstein: a personal memoir". En R. Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
- Penelhum, T. (1971). "The importance of self-identity". *Journal of Philosophy*, lxxviii.



- Pereboom, D. (2001). *Living without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pereira, G. (2009). "Autonomía, intersubjetividad y consumo". *Sistema* (210), 53-70.
- Pereira, G. (2010). *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*. Cánoves: Proteus.
- Pereira, G. (2013a) (ed.). *Perspectivas críticas de justicia social*. Cánoves: Proteus.
- Pereira, G. (2013b). *Elements of a Critical Theory of Justice*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rawls, J. (1982). "Social Unity and Primary Goods". En A. Sen (ed.), *Utilitarianism and Beyond* (págs. 159-186). Cambridge: Cambridge University Press.
- Raz, J. (2002). "On Frankfurt's Explanation of Respect for People". En S. Buss, & L. Overton (eds.), *Contours of Agency* (págs. 316-320). Cambridge: MIT Press.
- Reyes, A. (2012). "Indiferencia, preocupación y auto-reflexión: el carácter de la voluntad en la autonomía personal". En do Carmo, J. (ed.), *Ética, Linguagem e Antropologia: Perspectivas Modernas e Contemporâneas* (págs. 51-68). Porto Alegre: EdiPUCRS.
- Reyes, A. (2015). "La crítica igualitarista de de Cohen a Rawls: justicia como igualdad y comunidad". En Gallego Saade, J. (ed.), *Igualitarismo: la discusión filosófica* (en prensa). Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.
- Rivera Castro, F. (2014). *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM.
- Rorty, A. (1980). *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press.
- Rorty, R. (1980). "Freud, Morality, and Hermeneutics". *New Literary History*, 12, 177-185.
- Rorty, A., & Wong, D. (1990). "Aspects of Identity and Agency". En A. Rorty, & D. Wong (eds.), *Identity, Character, and Morality: Essays in Moral Psychology*. Cambridge: MIT Press.
- Rubin, J. (1998). "Does the True Self Really Exist? A Critique of Winnicott's True Self Concept". En J. Rubin, *A Psychoanalysis for our Time: Exploring the Blindness of the Seeing "I"*. Nueva York: New York University Press.
- Sander-Staudt, M. (s.f.). *Care Ethics*. Recuperado el setiembre de 2014, de Internet Encyclopedia of Philosophy: (<http://www.iep.utm.edu/care-eth/>)
- Scanlon, T. (2002). "Reason and Passions". En S. Buss, & L. Overton (eds.), *Contours of Agency* (pág. 165). 183: MIT Press.
- Scanlon, T. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schaubroeck, K. (2013). *The Normativity of What We Care About. A Love-based Theory of Practical Reasons*. Lovaina: Leuven University Press.
- Schechtman, M. (2007). "Stories, Lives and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View". En D. Hutto (ed.), *Narrative and Understanding Persons* (págs. 155-178). Cambridge: Cambridge University Press.

- Seidman, J. (2003). "Rationality and Reflection". *Ethical Theory and Moral Practice* , 6, 201-214.
- Seidman, J. (2009). "Valuing and Caring". *Theoria* , 75, 272-303.
- Seidman, J. (2010). "Caring and incapacity". *Philos Stud* , 147, 301-322.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz.
- Shatz, D. (1997). "Irresistible Goodness and Alternative Possibilities". En C. Manekin, & M. Kellner (eds.), *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives* (págs. 13-51). College park: University of Maryland Press.
- Shoemaker, D. (2003). "Caring, Identification, and Agency". *Ethics* , 114, 88.118.
- Silverman, E. (2010). *The Prudence of Love*. Lexington Books.
- Singer, I. (1984-1989). *The Nature of Love*. Chicago: University of Chicago Press.
- Slote, M. (2001). *Morals From Motives*. New York: Oxford University Press.
- Slote, M. (2013). *From enlightenment to receptivity: rethinking our values*. Nueva York: Oxford University Press.
- Soble, A. (1989). *Eros, Agape and Philia: Readings in the Philosophy of Love*. New York: Paragon House.
- Soble, A. (1990). *The Structure of Love*. Yale University Press.
- Soble, A. (2005). "Love and Value, yet Again". *Essays in Philosophy* .
- Soble, A. (2011). "Concerning Self-Love: Analytic Problems in Frankfurt's Account of Love". *Essays in Philosophy* , 12, 55-67.
- Solomon, R. (1981). *Love, Emotion, Myth, and Metaphor*. Nueva York: Anchor Press.
- Solomon, R. (1988). *About Love: Reinventing Romance for Our Times*. Simon & Schuster.
- Solomon, R., & Higgins, K. (1991). *The Philosophy of (Erotic) Love*. Kansas: Kansas University Press.
- Spinoza, B. (1980). *Ética*. Madrid: Editora Nacional.
- Stokes, P. (2012). "Is Narrative Identity Four-Dimensionalist?" *European Journal of Philosophy* , 20 (1), 86-106.
- Strawson, P. (1959). *Individuals*. Londres: Methuen.
- Strawson, P. (1962). "Freedom and Resentment". *Proceedings of British Academy* , *xlvi*, 1-25.
- Stump, E. (2002). "Control and Causal Determinism". En S. Buss, & L. Overton (eds.), *Contours of Agency* (págs. 33-60). Cambridge: MIT Press.
- Stump, E. (2006). "Love by All Accounts". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* , 80, 25-43.

- Stump, E. (2010). *Wandering in Darkness*. Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. (1976). "Responsibility for Self". En A. O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons* (págs. 281-299). California: University of California Press.
- Taylor, C. (1985). "Self-interpreting animals". En C. Taylor, *Human agency and language. Philosophical papers I* (págs. 45-76).
- Taylor, C. (1985). "Atomism". En C. Taylor, *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers vol. 2*.
- Taylor, C. (1985). "What is human agency?" En C. Taylor, *Human agency and language. Philosophical papers I* (págs. 15-44). Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1985). "Diversity of Goods". En C. Taylor, *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers vol. 2*.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991). "Comments and Replies". *Inquiry*, 34, 237-254.
- Taylor, C. (1994). "Reply to Commentators". *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 203-213.
- Taylor, C. (1995). "Irreducibly Social Goods". En C. Taylor, *Philosophical Arguments* (págs. 127-145).
- Taylor, G. (1976). "Love". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 76, 147-164.
- Taylor, J. S. (2005). *Personal Autonomy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Taylor, J. S. (2009). *Practical Autonomy and Bioethics*. Nueva York: Routledge.
- Thalberg, I. (1989). "Hierarchical Analyses of Unfree Action". En J. Christman (ed.), *The Inner Citadel* (págs. 126-136).
- Tugendhat, E. (1986). "Antike und Moderne Ethik". En E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam.
- Tugendhat, E. (1986). *Self-Consciousness and Self-Determination*. Cambridge: MIT Press.
- Van Fraassen, B. (1985). "The Peculiar Effects of Love and Desire". En B. McLaughlin, & A. Rorty (eds.), *Perspectives on Self-Deception* (págs. 123-156). Berkeley: University of California Press.
- van Inwagen, P. (1975). "The Incompatibility of Free Will and Determinism". *Philosophical Studies* (27), 185-199.
- Velleman, J. D. (2000). *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Clarendon.
- Velleman, J. D. (2004). "Willing the Law". En M. Betzler, & P. Baumann (eds.), *Practical Conflicts* (págs. 27-56). Cambridge: Cambridge University Press.

- Velleman, J. D. (2002). "Identification and Identity". En S. Buss, & I. Overton (eds.), *Contours of Agency* (págs. 91-123). Cambridge: MIT Press.
- Velleman, J. D. (2006). "Love as a Moral Emotion". En D. Velleman, *Self to Self* (Vol. 109, págs. 338-374). Cambridge: Cambridge University Press.
- Velleman, J. D. (2008). "Beyond Price". *Ethics*, 118, 191-212.
- Velleman, J. D. (2009). *How We Get Along*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Wallace, R. J. (2006). "Caring, Reflexivity and the Structure of Volition". En R. J. Wallace, *Normativity and the Will* (págs. 190-211). Oxford: Clarendon Press - Oxford University Press.
- Wallace, R. J. et al (eds.) (2006) *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Nueva York: Oxford University Press.
- Watson, G. (1975). "Free agency". *Journal of Philosophy*, lxxii (8), 205-220.
- Watson, G. (1989). "Free Agency". En J. Christman (ed.), *The Inner Citadel* (págs. 109-122).
- Watson, G. (2002). "Volitional Necessities". En S. Buss, & L. Overton (eds.), *Contours of Agency* (págs. 129-159). Cambridge: MIT Press.
- Williams, B. (1973). "A critique of utilitarianism". En J. Smart, & B. Williams (eds.), *Utilitarianism: For and against* (págs. 75-150). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1981). "Practical necessity". En B. Williams, *Moral luck* (págs. 124-131). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1995). "Moral Incapacity". En B. Williams, *Making sense of humanity* (págs. 46-55). Cambridge : Cambridge University Press.
- Winnicott, D. W. (1958). "Ego Distortion in Terms of True and False Self". En D. Winnicott, *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-analysis*. Londres: Tavistock Publications.
- Winnicott, D. W. (1965). *Maturational Process and the Facilitating Environment*. Nueva York: International Universities Press.
- Winnicott, D. W. (1975). *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. Londres: Hogarth Press.
- Winnicott, D. W. (1989). *Playing and Reality*. Nueva York: Routledge.
- Wittgenstein, L. (2007). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos.
- Wolf, S. (2002). "The True, the Good, and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity". En S. Buss, & L. Overton (eds.), *Contours of Agency* (págs. 227-244). Cambridge: MIT Press.
- Wollheim, R. (1973). *Imagination and Identification*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wollheim, R. (1984). *The Thread of Life*. Cambridge: Harvard University Press.