



Universidad de Concepción
Dirección de Postgrado
Facultad de Humanidades y Arte
Programa de Magíster en Filosofía

LA NOCIÓN DE CAMBIO PERSONAL EN HARRY FRANKFURT

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía



Luis de la Barra Vivallos

CONCEPCION-CHILE

2019

Profesora Guía: Claudia Muñoz Tobar

Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte

Universidad de Concepción

Este trabajo fue realizado con el apoyo de CONICYT



DEDICATORIA

A mi familia y amigos, por su interés y apoyo.



TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
Aclaraciones iniciales	4
PRIMERA PARTE	8
El pensamiento de Frankfurt	8
Descartes y el interés práctico	8
Realidad y verdad	14
Reflexividad e identificación	18
El concepto (volitivo) de persona	20
Lo que nos preocupa	27
Necesidad volitiva	29
Identidad	31
SEGUNDA PARTE	38
La enfermedad del alma	38
Wanton	41
La incontinencia	49
La ambivalencia	51

TERCERA PARTE	56
Amor y transformación	56
La unidad volitiva a través del amor	63
El amor hacia uno mismo	75
La noción de cambio personal en Harry Frankfurt.....	77
CONCLUSIONES	86
BIBLIOGRAFÍA	90



INTRODUCCIÓN

En las siguientes páginas intentaré presentar un panorama general del pensamiento de Harry Frankfurt con la esperanza de poder demostrar que su pensamiento ofrece, quizá de manera inesperada, los elementos conceptuales para representarnos qué significa que una persona se transforme o cambie de un modo profundo. Este propósito supone una revisión de su pensamiento con un interés inusual, por lo tanto me comprometo en la tarea de señalar directamente qué conceptos o derivaciones presentes a lo largo de su trabajo, contienen las características adecuadas para dar cuenta del fenómeno en cuestión que admitimos como cambio personal.

Confío en que ya desde la exposición inicial de sus principales conceptos y preocupaciones filosóficas resulte visible la fecundidad de sus ideas para concebir las posibilidades que el individuo encuentra de cara a su particular situación en tanto persona, y que la misma noción de cambio personal que esta investigación busca aclarar, nos advierta de un modo ejemplar el sentido de alcanzar una conciencia de nuestras posibilidades personales.

La obra de Frankfurt, escrita principalmente en la forma de ensayos, examina diferentes temas que pueden catalogarse de manera general como pertenecientes a la ética y a la filosofía de la mente. Más específicamente Frankfurt atiende los problemas de la libertad de la voluntad, la naturaleza de la acción, la constitución del yo y el concepto de persona, la naturaleza y condiciones de la responsabilidad moral, así como también ciertos problemas metafísicos y epistemológicos de la filosofía de Descartes.

En su abordaje de estos problemas aparecen ciertos temas y conceptos recurrentes que resultan axiales para el tipo de argumentos que desarrolla. Entre ellos es de particular

importancia la relación entre lo que él llama *necesidades volitivas* y la posibilidad de alcanzar una genuina autonomía en el ejercicio de nuestra voluntad. Caracterizar adecuadamente la libertad y el papel de los ideales personales en nuestra vida, al margen de un interés en las cuestiones morales de la obligación y el derecho, es también una maniobra central en su filosofía, dejando en suspenso la normatividad moral, para atender las consideraciones de un tipo de normatividad que nos es más fundamental y que procede de la estructura de nuestra voluntad.

A lo largo de su trabajo desarrolla una particular concepción volitiva del amor como una forma de compromiso práctico capaz de organizar nuestra voluntad y ofrecernos el tipo de legalidad que juzgamos necesaria para guiar y dar racionalidad a nuestras vidas prácticas, tanto como la posibilidad de definir nuestras identidades personales. *Lo que nos preocupa* y en particular lo que *amamos*, son dos conceptos que se vinculan íntimamente con lo que somos y con la organización de nuestros objetivos e intereses. Ambos serán muy importantes para comprender de qué manera existe un espacio en la conceptualización de Frankfurt para comprender el cambio personal en un sentido valioso.

La distinción activo-pasivo respecto de nuestros contenidos mentales pertenece también a este grupo de ideas que reaparecen constantemente en su filosofía y es la manera en que finalmente da cuenta de otros problemas como la agencia de las acciones y la identidad personal. A lo largo de su obra esta idea va evolucionando desde propuestas más conscientes y deliberativas de actividad volitiva, como las elecciones o decisiones, hacia formas de identificación menos conscientes o menos sujetas al control voluntario, pero aun así autoimpuestas; como las limitaciones o restricciones que nos imponen las necesidades volitivas del amor.

Hay en su obra un afán antropológico por señalar ciertas características y condiciones de lo humano que ofrecen los fundamentos para conceptualizarnos como personas. *Reflexividad e identificación* corresponden a características estructurales de nuestro funcionamiento mental que permiten entender el carácter activo y autoconsciente de aquella forma fundamentalmente humana de motivación que Frankfurt implica en su concepto de *lo que nos preocupa*.

De un modo quizá más íntimo, atraviesa su trabajo filosófico una inquietud personal por establecer lo verdadero, un afán por determinar con claridad aquello que corresponde a la naturaleza del mundo y lo que corresponde a la naturaleza esencial de una persona. Frankfurt considera que es tan importante para el individuo saber cuáles son los hechos que constituyen su realidad en tanto persona, como paralelamente lo es averiguar lo que serían los hechos y la naturaleza del mundo. Precisamente esta última cuestión le conduce a clarificar el espacio en el que tiene sentido hablar de nuestras existencias como *agentes* y no solamente como meros *contextos causales pasivos* donde hayan de ocurrir las inevitables determinaciones de la causalidad natural.

Su análisis de la voluntad puede entenderse como un intento por otorgar sentido a nuestra posibilidad extraordinaria de ser personas al interior de nuestras existencias materiales, o mecánicamente pulsionales. Sus esfuerzos buscan dar cuenta de la posibilidad que tenemos de hacer afirmaciones respecto de nosotros mismos en cuanto personas y agentes, intentando interpretar las experiencias que están disponibles para cualquier ser humano respecto de sí mismo, y atendiendo especialmente al papel fundamental que juegan en nuestras vidas humanas el razonamiento y el amor.

Aclaraciones iniciales

A pesar de la gran atención filosófica que Frankfurt pone a problemas relativos a la filosofía de la mente, su conceptualización volitiva de las personas y de sus identidades lo llevan, de forma más definida a lo largo de su trabajo, al desarrollo de un interés práctico; su atención, en efecto, se reconduce insistentemente hacia “las dificultades corrientes de una vida meditada”. De igual modo, no es difícil notar la afinidad que existe entre sus reflexiones y ciertos problemas propios de un pensamiento ético y religioso; cómo vivir rectamente, cómo cuidar la propia alma. Aunque sea con una cuidadosa reserva, Frankfurt igualmente expone los rasgos estructurales que nos hacen posible experimentar aquella especial ansiedad que penetra nuestra conciencia de ser personas; de tener que hacer algo con nosotros mismos. Hay en ello una especial atención sobre las posibilidades y conflictos que surgen de estas características y el efecto que tienen sobre la calidad de nuestras vidas.

La noción de cambio personal que busco manifestar a partir de su pensamiento tiene entonces este acento, su filosofía de la mente lo es también, en todo caso, de la acción; su antropología filosófica está impregnada de un interés ético; en Frankfurt el problema de quién somos es también el problema de cómo vivir. Son estos puntos de unión los que caracterizan su pensamiento. En todo caso, su interés ético no es equivalente ni se concentra en cuestiones de carácter moral; la pregunta por cómo deberíamos vivir, según nos explica, no puede restringirse únicamente a distinguir lo que es moralmente bueno o malo, y es posible diferenciarla de aquello que, de hecho, nos preocupa; según su expresión: *“La teoría del razonamiento práctico normativo es más global, en cuanto a los tipos de deliberación que contempla... lo moral no llega al fondo de las cosas”* (Frankfurt, 2004, p. 20).

Por otro lado, la pura mención de la idea de cambio o transformación personal se deja entender a partir de la idea de ser alguien, de tener una identidad. Encuentro oportuno aclarar que este interés en la identidad personal no es de carácter metafísico, la cuestión metafísica, altamente importante de lo que esta identidad sea por sí misma, si es inmutable o absoluta, o cuales son las condiciones necesarias y suficientes para que se compruebe, no son abordadas en este trabajo. Como sabemos, las personas, a diferencia de las cosas, no sólo detentan una identidad numérica, sino que también tienen una *identidad vivida*, íntimamente relacionada con la organización de su acción en el mundo y que imprime el mayor carácter a la experiencia de cómo se vive la propia vida. La idea de autoconcepción normativa (*normative self-conception*) de Christine Korsgaard quizá ayude a puntualizar el tipo de identidad cuyo cambio correlativo intento comprender. Según esta noción, cada vez que un agente toma el control de sus propios movimientos, se constituye en el autor de esa acción, de esta manera está decidiendo quién es: “... *los seres humanos tienen una forma distinta de identidad, una forma de identidad gobernada por normas o práctica, de la cual nosotros mismos somos responsables*” (Korsgaard, 2009, p. 12-13)

También quiero distinguir de antemano entre dos tipos distintos de cambio que podrían resultar teóricamente interesantes; por un lado, aquellas transformaciones adaptativas y graduales, en las que nuestras identidades se expanden o retraen sin afectar radicalmente nuestra identidad tal como la experimentamos; y por otro lado, aquellos otros momentos de carácter más extraordinario en que tenemos la convicción subjetiva de haber cambiado de un modo profundo. En este segundo caso, existe un cambio en la conciencia que se tiene de sí mismo que marca un antes y un después para la persona. En algún sentido, se experimenta la sensación de dejar atrás la persona que se fue y tiene lugar el nacimiento

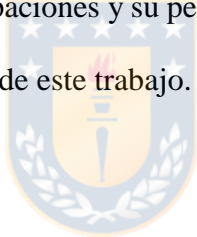
de una nueva identidad. Las experiencias de cambio de este tipo quizá guarden semejanza con los casos de conversión religiosa descritos en distintas tradiciones. De cualquier forma, al margen de su contenido específico, esta especie de transformación identitaria supone para la persona una especial claridad respecto a cómo actuar, manifiesta de forma más directa para el individuo su situación interna, le vuelve más resuelto y seguro, y le hace tener la sensación de que tiene en frente de sí mismo una verdad de un tipo muy personal. A esta forma de cambio le está asociada una inquietud y un desconcierto vital con la forma de gestionar nuestras vidas, sus resultados prácticos afectan nuestras identidades como agentes y como personas, así como la experiencia que tenemos de nuestra propia vida; por esta razón, lo que pueda significar, también nos concierne de un modo personal. Es en particular este segundo tipo de cambio el que me interesa y sobre el que juzgo Frankfurt tiene algo importante que señalar.

Así mismo, existen algunas áreas de la actividad humana para las cuales la idea de cambio personal tiene un especial interés práctico, históricamente las doctrinas religiosas han capitalizado este interés a través de la figura de *la conversión*. El psicoanálisis y el existencialismo, durante el último siglo, reflejan también parte de este interés humano por la auto-confrontación y el cambio personal. Cambiar a partir de una condición de inquietud o incomodidad parece ser una cuestión central en cada una de estas esferas. Ya sea que se trate del pecado, la angustia existencial o el malestar psicológico, es la presencia de alguna forma de inquietud o insatisfacción con la situación del yo lo que, en primer lugar, promueve la necesidad de un cambio. Visto incluso desde el punto de vista de la acción, es el conflicto, o la aparición de un obstáculo (externo o interno) que interrumpe la fluidez en nuestra actividad

en curso, el impulso fundamental para el pensamiento y la consecuente reorganización de nuestro carácter activo.

En estas condiciones encuentro conveniente disponer de un concepto que establezca qué significa para una persona cambiar en cuanto tal que ayude a diferenciar qué manifestaciones revelan la presencia de tal esfera de demandas, y que haga claro en qué sentido podría ayudarnos a vivir mejor, o por qué deberíamos considerarlo. Creo que examinar la noción de cambio personal con la estructura conceptual que ofrece Harry Frankfurt a lo largo de su obra, podría entregar claridad y una perspectiva diferente sobre un concepto que es fundamental para una región importante de actividades e intereses humanos.

La revisión de sus principales conceptos con este particular interés puede hacer visible la conexión entre estas preocupaciones y su pensamiento, esta intención comprensiva guía los esfuerzos en la primera parte de este trabajo.



PRIMERA PARTE

El pensamiento de Frankfurt

Descartes y el interés práctico

En Frankfurt existe una conciencia y un reconocimiento especial sobre el hecho de que la indagación filosófica es siempre la de un individuo en particular; esta supone así una norma a partir de hechos de la realidad personal que dictan, tanto como lo hace la naturaleza del mundo, el especial curso de una investigación. Tal cuestión es patente por ejemplo en su trabajo sobre Descartes, donde manifiesta especial admiración por el desarrollo autobiográfico que el filósofo hace de su propio pensamiento a lo largo de las *Meditaciones*, un formato que, según nos recuerda, siempre estuvo dirigido a la conversión espiritual de un hombre. Frankfurt llama la atención sobre el logro de Descartes de alcanzar el anonimato propio del pensamiento filosófico manteniéndose siempre conectado con lo más personal de sus interrogantes frente a la vida: *“Descartes difiere de Platón, sin embargo, en la manera en que resuelve uno de los problemas más delicados de la escritura filosófica: proteger la individualidad vital de la investigación filosófica sin traicionar el anonimato de la razón”* (Frankfurt, 2009, p. 4).

La postura compatibilista atribuida a Frankfurt en filosofía moral, que es como más rápidamente se le localiza en el panorama filosófico, es también el resultado de este interés, y responde a una fórmula mucho más arraigada a su carácter fundamental como pensador. Ya en su análisis a la segunda de las meditaciones cartesianas, donde el filósofo francés atiende el problema de su propia existencia, Frankfurt repara especialmente sobre algunos pasajes del argumento cartesiano que vinculan el determinismo y la libertad: *“por más que me engañe (el demonio) no podrá nunca conseguir que yo no exista mientras yo siga*

pensando que soy algo” (Descartes, trad. 1963, en Frankfurt, 2006, p. 29). La atención que presta a esta cuestión ya en sus primeros trabajos permite comprender el rumbo que tomará posteriormente su pensamiento.

Es frecuente encontrar resonancias de este tipo en distintos momentos de su obra, en *La libertad de la voluntad y el concepto de persona*, por citar alguno, ofrece el ejemplo de lo que él denomina un *adicto por voluntad propia*, la voluntad de esta clase de adicto en algún sentido no es libre, puesto que su deseo de consumir la droga será efectivo independientemente de si quiere o no que este deseo constituya su voluntad. Frankfurt interpreta que en este caso la voluntad del individuo está sobredeterminada por un deseo de primer orden, puede decirse que la persona está fuera de su control, pero debido a que tiene un deseo de segundo orden de que su deseo de primer orden de desear la droga sea efectivo, convierte a esta voluntad en propia: “*este deseo es su deseo efectivo porque fisiológicamente es adicto. Sin embargo, también es su deseo efectivo porque él quiere que lo sea*” (Frankfurt, 2006a [1971], p. 44). En este mismo ensayo expresa que su idea de libertad de la voluntad no es incompatible con el determinismo: “*se puede pensar que el hecho de que una persona sea libre de querer lo que quiere querer esté causalmente determinado...*” (Frankfurt, 2006a [1971], p. 44). Por esta razón considera posible que una persona sea moralmente responsable de un acto controlado por otra persona quien también resulte moralmente responsable de que la primera lo haya hecho, y refuerza este argumento aclarando que existe una diferencia entre ser totalmente responsable y únicamente responsable de algo.

Una consecuencia importante es que si incluso una agencia distinta controlara el hecho de que yo tenga voliciones de segundo orden (y no solo deseos o pensamientos) ese agente (demonio/científico) no podría impedir que yo sea una persona. El determinismo

causal, de esta forma, no es incompatible con el libre albedrío, pueden tener lugar uno al interior del otro. Esta argumentación responde al mismo marco de pensamiento que su análisis de la Segunda meditación (Frankfurt, 2006a [1971]), donde señala que aun cuando la determinación causal opera sobre el agente, no se puede impedir que el propio agente se constituya al interior de estas determinaciones. Cuando el agente se vuelca reflexivamente sobre sí mismo para responder activamente a su propio flujo motivacional, en conformidad con su propia voluntad, da exactamente igual que el proceso entero obedezca a las leyes de la causalidad natural, estas circunstancias no impiden que: *“la persona disfrute de tanta libertad como nos resulta razonable desear... está muy cerca del libre albedrío al que los seres finitos, que no se han creado a sí mismos, pueden comprensiblemente aspirar”* (Frankfurt, 2004, p. 33).

Frankfurt desarrolla así una inquietud, ya desde estos primeros análisis, por discernir lo que significa nuestra existencia como personas: *“se podría haber esperado que para los filósofos ningún problema presentara un mayor y más consistente interés que el de comprender lo que somos en esencia”* (Frankfurt, 2006a [1971], p. 26). Su maniobra intelectual es la de hacer espacio para esa realidad al interior de los efectos de la causalidad natural. Desde su punto de vista, nuestro interés en la libertad no corresponde a la cuestión de si los acontecimientos de nuestra vida psíquica están determinados por condiciones externas a nosotros, lo que importa no es la independencia causal sino la autonomía: *“es esencialmente una cuestión de si somos activos y no pasivos en nuestros motivos y elecciones; de si, con independencia del modo en que los adquirimos, son motivaciones y elecciones que realmente queremos”* (Frankfurt, 2004, p. 33).

De manera similar, concluye su análisis de la segunda meditación interpretando que la indubitabilidad del *sum* es derivable de una premisa suministrada siempre por el contexto de indagación. Hay momentos en que una persona no piensa que existe, ni duda de su existencia, en esos momentos el *sum* no puede deducirse de esas premisas, sin embargo, señala Frankfurt:

“... es evidente que lo hace ipso facto cada vez que se interesa en la cuestión de la afirmación posible del sum (...) Es decir cuando se lo pronuncia o se lo concibe” (Frankfurt, 2006a [1971], p. 20, 46).

Es decir: un individuo no puede dudar razonablemente de su existencia cada vez que dicha existencia es considerada o formulada por la misma pregunta que la inquiere. Hay un paralelo entre esta sensible interpretación del argumento cartesiano y su forma de analizar más tarde la voluntad humana, el fundamento seguro que buscamos para nuestro actuar aparece cuando la voluntad se problematiza volcándose sobre sí misma, cuando intentamos establecer *lo que nos preocupa*(*), la respuesta a esta pregunta es para nosotros algo *sistemáticamente incipiente*, pues siempre que la voluntad plantea su propia aclaración, se comprueba que descubrir su verdad es igual a establecerla, su apertura es siempre el resultado contingente de la situación que la examina. Cuando intento aclarar mi voluntad y deliberar si es la voluntad que quiero, encuentro que ya quiero querer de alguna manera, mi voluntad se manifiesta cuando estoy en el curso de determinarla. Desde otro ángulo, para iniciar una indagación acerca de qué me preocupa (o como vivir) es necesario disponer antes de los criterios que inspiran tal indagación: *“pero identificar los criterios que se deben*

emplear [para evaluar distintas preferencias] equivale también a responder a la cuestión de cómo vivir.”(Frankfurt, 2004, p. 38). La incipiente del asunto, su forzosa circularidad, radica en que el significado de la pregunta por cómo vivir sólo se puede entender de manera exacta una vez zanjada la cuestión. Indagar mi voluntad me pone en situación de expresarla, al hacerlo se registra como un *hecho personal*, mi voluntad no es mía en un sentido genuino hasta que no ha quedado comprometida por la situación que la plantea, se expande a sí misma en la forma de una interioridad autónoma, y sin embargo, tal respuesta no puede establecerse si la voluntad no se encuentra, de hecho, ya fijada.

Cuál resulte ser nuestra voluntad es en cierto sentido algo que se define toda vez que una volición se plantea sobre sí misma para hacer efectiva una volición de nivel más inmediato. Frankfurt describe así una especie de posibilidad estructural para la libertad, para ponerla en marcha cada vez que la voluntad se autocuestiona. Cada vez que nos lo planteamos -haciendo uso de una posibilidad humana- generamos las condiciones volitivas (estructurales) en las cuales nuestra conceptualización como personas cobra sentido.

Es muy interesante que Frankfurt comprenda la indubitabilidad del *sum*, no como poseyendo realmente un sentido asertivo o empírico¹, sino como una afirmación de tipo *normativo* (confiere una norma o racionalidad a la investigación). Frankfurt piensa que lo que realmente da su relevancia a la demostración de Descartes es que el *sum* corresponda a

¹ Aunque en el *cogito ergo sum* Descartes considera su existencia como algo inferido, cree Frankfurt, que el propósito de esta inferencia no es probar que el *sum* es verdadero, la inquietud que mueve a Descartes no es saber o probar su propia existencia en ningún momento en particular: “...sino establecer que su existencia es en un sentido bastante poco común, cierta o indubitable” (Frankfurt 1966, p. 21). El *sum* cuando es considerado le permite adquirir certeza en un sentido epistemológico y metafísico. Representa un comienzo seguro para la indagación filosófica. Para una interpretación más tradicional véase: Williams, B. (1996).

un enunciado sintético y lógicamente contingente que, sin embargo, ofrece una certeza normativa (en un sentido epistemológico y metafísico). Gracias a su ubicuidad (siempre que la existencia es considerada), el *sum* posee una especial generalidad que ofrece un fundamento seguro para la indagación filosófica: “*el sum puede verse como un tipo de enunciado necesario, a despecho de su contingencia lógica. Tal vez no sea inapropiado verlo como un enunciado sintético necesario*” (Frankfurt, 2007a [1966], p. 40). Lo que Frankfurt juzga importante es que Descartes, en su muy personal inquietud por encontrar un fundamento seguro para el conocimiento, da con una certeza, con un tipo de inferencia inmediata que le permite fundamentar en un terreno firme la continuidad de sus ulteriores investigaciones. Con la misma convicción opera más tarde su concepto de *lo que nos preocupa*. La legalidad normativa de la indagación filosófica que observa en Descartes le ofrece más tarde un modelo para dilucidar el tipo de normatividad fundamental² que nos entregan las estructuras de la voluntad, aquellas comprometidas en *lo que nos preocupa* y en *lo que amamos*. Antes de responder cómo debemos vivir o qué fines vale la pena perseguir, necesitamos responder una pregunta que nos es más fundamental, consistente en qué nos preocupa, qué nos importa.

Frankfurt admira la vitalidad en el pensamiento de Descartes, quien en la búsqueda de un claro fundamento para el propio actuar, ofrece un importante sitio para lo volitivo al reconocer que: “*...sencillamente no podemos evitar creer lo que percibimos de manera clara y distinta... el modo de necesidad más fundamental para la empresa de la razón no es*

² Descartes puede tener certeza de su existencia cuando la considera, en ese momento no puede dudar razonablemente de ella, adquiere así una norma para fundamentar su indagación por el conocimiento. En Frankfurt, la persona da con una norma para su propia orientación práctica cuando intenta discriminar qué le preocupa, el propio contexto de indagación de la voluntad en el individuo da pie a su constitución originaria como agente, estableciéndose las condiciones para una apropiación y proyección práctica.

lógico sino volitivo: una obligación de la voluntad.” (Frankfurt, 2007, p. 10). Los rasgos de las verdades racionalmente respaldadas no pueden a su vez ser respaldados por la propia razón, sino por nuestra incapacidad de negar o dejar de asentir lo que nos parece que no da cabida a otra alternativa lógica. Se percibe desde aquí la importancia que Frankfurt otorga a la función restrictiva o coercitiva de la voluntad, aquello que para nosotros es sencillamente impensable o impracticable nos ofrece un indicio de las ataduras o necesidades volitivas que constituyen nuestra *realidad* como personas y que ofrecen una norma para nuestra orientación práctica.

Frankfurt piensa que el estilo de Descartes en las *Meditaciones* está dirigido a iniciar a otros a través del ejemplo, a ser una guía para conducir al lector hacia una *salvación intelectual* a través del recuento de cómo él mismo logra escapar de la oscuridad, de la ambigüedad y del error (Frankfurt, 2009). Aunque no declara nada parecido como intención de su propia filosofía, Frankfurt sí parece muy atento en varios de sus trabajos al problema que supone para la unidad volitiva de una persona análogas amenazas, como la inadvertencia, la ignorancia o el error acerca de qué nos preocupa, estos problemas y en particular la ambivalencia, impiden al individuo la posibilidad de alcanzar conformidad consigo mismo y liberarse de las dudas para actuar plenamente a partir de su naturaleza esencial.

Realidad y verdad

Existe un sector de preocupaciones y conceptos en la filosofía de Frankfurt relacionado con sus concepciones de lo real y de la verdad que resulta importante para entender la dirección que puede llevar una idea de cambio personal en su pensamiento. Aunque su dominio más habitual de consideraciones se relaciona con los campos de la Ética

y la Filosofía de la mente, Frankfurt muestra una marcada sensibilidad por el asunto de lo que podemos considerar real, verdadero, correcto y/o racional: “*el concepto de realidad es en lo fundamental el concepto de algo que es independiente de nuestros deseos y que, por lo tanto, nos limita*” (Frankfurt, 2007b [1992], p. 164). Uno de los lugares donde aborda más directamente la cuestión es en su ensayo titulado *Sobre la verdad* (Frankfurt, 2007), allí afirma que la verdad tiene una inmensa utilidad práctica para nosotros, que sin ella nuestra vida individual y social no podría subsistir. La verdad o falsedad de ciertas afirmaciones sobre hechos, según argumenta, son la base que nos permite explicar y validar la elección que hacemos de nuestros objetivos. Estos hechos verdaderos otorgan racionalidad a nuestras actitudes y elecciones.

Las verdades son útiles porque cuando llevamos una vida activa e intentamos manejarnos con diversos asuntos prácticos, tenemos que enfrentarnos con la realidad, al menos con una pequeña parte de ella, y lo expresa así: “*Los resultados de nuestros esfuerzos, así como el valor de los mismos, dependerán, al menos parcialmente, de las propiedades de los objetos y situaciones reales que afrontamos*” (Frankfurt, 2007, p. 24). Es importante conocer cómo sean estas propiedades para saber si sus características causalmente relevantes, se ajustan a lo que perseguimos y responden a lo que hacemos. Es fundamental en esta visión de la verdad, que los hechos reales que intentamos discernir, a partir de la disponibilidad de verdades sobre ellos, “*son lo que son al margen de lo que podamos creer sobre ellos, y con independencia de lo que podamos desear que sean*” (Frankfurt, 2007, p. 25). Que las cosas sean reales, enfatiza, significa que la verdad sobre sus propiedades es lo que es con independencia de nuestra voluntad, al menos de su participación directa o inmediata. En este punto desarrolla una idea bastante profunda de su noción de normatividad, afirmando que:

“en la medida en que conocemos la verdad, estamos en situación de guiar nuestra conducta con autoridad a partir de la naturaleza de la propia realidad” (Frankfurt, 2007, p. 25; el destacado es mío). Claramente en este último pasaje Frankfurt superpone de un modo sustancial las ideas de racionalidad y normatividad, comparación que en otros momentos no parece tan evidente. Se trata de un uso en particular extenso de estos conceptos que, sin embargo, permite dar sentido a cuestiones bastante diversas repartidas en otros sectores de su filosofía.

Siguiendo las ideas de Spinoza³ Frankfurt vuelve a respaldar el valor de la verdad, esta vez, no sólo respecto del mundo ya que, según piensa, las propias personas no podemos florecer en nuestras particulares naturalezas fundamentales a partir de creencias que resulten erróneas, la verdad es importante para los individuos *“pues les permite seguir vivos, comprenderse a sí mismos y vivir totalmente de acuerdo con sus propias naturalezas”* (Frankfurt, 2007, p. 22). Si no pudiéramos acceder a las verdades relativas a nuestras propias naturalezas, explica, no podríamos identificar nuestras necesidades y capacidades, ni plantearnos objetivos de un modo coherente, tendríamos grandes dificultades para llevar adelante nuestra propia existencia.

Al hablar de la verdad el interés de Frankfurt parece estar más relacionado con nuestras necesidades prácticas que con el carácter epistémico fundamental de la idea de “conocer” la verdad. Este aspecto quizá se aprecie mejor en la siguiente afirmación de

³ Frankfurt reinterpreta la idea de Spinoza expresada en *Ética*, Parte III, Proposición XI, Escolio, según la cual la racionalidad se nos impone debido al amor. Según Spinoza, este no es sino: “la alegría acompañada por la idea de una causa exterior”, a su vez la “alegría” misma según el filósofo, consiste en: “una pasión por la que un individuo pasa a una mayor perfección”. Frankfurt atribuye a Spinoza la idea de que en cada individuo habría un ímpetu innato que le induce a perseverar en lo que realmente es. El individuo no puede evitar seguir la verdad debido a que esta provoca en él un aumento de su capacidad de sobrevivir y desarrollar su propia naturaleza.

Michael Lynch: *“la propia palabra ‘verdadero’ tiene una dimensión evaluativa. Parte de lo que hacemos al decir que algo es verdadero es recomendarlo como algo que es bueno creer (...) creer proposiciones verdaderas es un bien cognitivo o intelectual”* (Lynch, 2005, p. 27-28). La verdad se observa aquí como una norma que nos guía o hace posible la racionalidad de nuestro comportamiento, así como de nuestro pensamiento. Antes de cualquier consideración moral, Frankfurt cree más fundamental tener un criterio para discriminar cuáles son realmente las cosas que nos preocupan y que efectivamente (en tanto hechos) norman nuestras vidas. Ello debe entenderse como la posibilidad de tropezar con la verdad del mundo y de nosotros mismos.

Aquello que simplemente es a pesar de lo que nosotros queramos, constituye entonces esa región de lo que somos que posee un carácter necesario. Ahora bien, si existe una verdad acerca de nosotros mismos esta mantiene relación con la necesidad, una necesidad que no es de carácter lógico ni causal, sino más bien el conjunto de aquellas propiedades de nuestro especial *carácter volitivo* en cuanto individuos. Es útil apoyarse nuevamente en otro pasaje de Lynch, quien afirmando que la verdad es tanto una propiedad normativa como un hecho, aclara: *“No obstante, las propiedades de las que depende o a las que sobreviene la verdad pueden variar en función del tipo de creencia... la verdad puede alcanzarse de forma diferente en ética o en física”* (Lynch, 2005, p. 19). Cuando intentamos considerar la realidad o la verdad respecto a una persona hemos de buscar, esta vez siguiendo a Frankfurt, en las características esenciales de su voluntad; las posibilidades y restricciones que determinan de modo efectivo su voluntad. Son este tipo de “propiedades” las que necesitamos atender en el caso de que nuestro interés se dirija más allá del contingente conocimiento de los contenidos

de nuestra mente (sean estos conscientes o inconscientes), y por sobre la causalidad natural o las mecánicas determinaciones de los deseos y motivaciones del “animal” humano.

Reflexividad e identificación

Ocupan un lugar especial en la concepción antropológica de Frankfurt las ideas de *reflexividad e identificación*, ambos fenómenos mantienen una estrecha relación con la organización inteligente de nuestro comportamiento en dirección a fines, por encima de la simple respuesta humana a impulsos o tendencias instintivas: “*La sensibilidad de una criatura a su propia condición... es esencial para el comportamiento tendiente a un fin (...) en tanto le permite responder a la circunstancia de que sus intereses son afectados en forma adversa*” (Frankfurt, 2006b [1982], p. 234).

Su interés en esta particular forma de autoconciencia, sin embargo, proviene más propiamente del efecto profundo que la reflexividad tiene sobre nuestras vidas. Algo muy característico del género humano, nos dice, es que nos preocupa o nos importa cómo somos; en nuestras vidas como criaturas activas no nos da lo mismo qué resulte de nosotros ni estamos preparados para aceptarnos como venimos. En homónima expresión en uno de sus más importantes ensayos afirma que los seres humanos somos los únicos seres capaces de “tomarnos en serio”, los únicos que no estamos satisfechos con ser arrastrados por simples impulsos pasajeros e irreflexivos, sino que queremos experimentar “... *que estamos dirigiéndonos a nosotros mismos en conformidad con ciertas normas estables y apropiadas*” (Frankfurt, 2006, p. 169). Estas normas no son necesariamente de carácter moral; se trata, de un tipo de normatividad más fundamental, en virtud de la cual queremos que nuestros pensamientos, sentimientos, elecciones, y comportamientos hagan sentido: “*nuestras vidas*

están naturalmente penetradas, por tanto, por una ansiosa preocupación por reconocer qué es lo que ellas nos demandan, y por apreciar a dónde nos conducen” (Frankfurt, 2006, p. 170; traducción propia). Según Frankfurt en cada uno de nosotros existe un “penetrante y resonante tener en cuenta” nuestra condición básica de personas.

Bajo su entendimiento, esto es posible gracias a nuestra especial habilidad de separarnos del contenido de nuestro propio flujo consciente, *“nuestra particular estructura reflexiva que nos permite enfocar nuestra atención directamente en nosotros mismos”* (Frankfurt, 2006, p. 171). Podemos tomar distancia de lo que ocurre en nuestra mente y tener una variedad de deseos, intenciones o actitudes de segundo orden, lo que significa que podemos tener también distintas respuestas reflexivas respecto a nosotros mismos. Esta división interna de nuestra mente introduce la posibilidad de aprobarnos o desaprobarnos, implica también que podamos querer permanecer como el tipo de persona que nos observamos ser o bien tener, en este primer sentido, el deseo de cambiar y ser diferentes.

Gracias a esta capacidad básica cambiamos el estatus de ciertos elementos que de otra manera solo serían pasivos acontecimientos en nuestra historia psíquica; según nos explica: *“al adoptarlos como intencionales tomamos responsabilidad por ellos como expresión auténtica de nosotros mismos”* (Frankfurt, 2006, p. 173). Esto nos permite legitimarlos como manifestaciones de nuestra propia agencia. De esta manera, cuando nos mueven, ya no estamos siendo pasivos sino *activos*; estamos moviéndonos a nosotros mismos a lo largo de sus efectos. Identificarnos con los contenidos de nuestra propia mente resulta ser un mecanismo tan elemental que regularmente no ocurre dentro de un foco de atención definido, Frankfurt insiste en que la aceptación que reciben ciertos contenidos de conciencia no obedece siempre a un proceso enteramente consciente, existe una diferencia entre la

reflexividad que afecta a nuestros contenidos mentales y la atención consciente que este proceso recibe. Esta última observación abre la posibilidad para que la aceptación o el rechazo de ciertos contenidos pueda traerse a primer plano y ser experimentado de un modo inmediato y crítico.

Nuestra capacidad reflexiva para tener deseos acerca de nuestros propios deseos, nos permite actuar libremente en la validación de qué motivos queremos que nos determinen a la hora de actuar y aquellos cuya influencia preferimos marginar. Aunque no tengamos independencia causal respecto a qué determina originalmente nuestros actos, Frankfurt piensa que sí tenemos en cambio autonomía en el ejercicio de nuestra voluntad, en la medida en que somos activos respecto a nuestros motivos y elecciones tomando partido por ellos o rechazándolos.

Así expuesto, reflexividad e identificación corresponden a fundamentos estructurales que sientan las bases tanto de nuestra posibilidad de ser personas como de tener una racionalidad práctica; sin ellos: *“no podríamos considerar ningún hecho como dándonos una razón para realizar ninguna acción”* (Frankfurt, 2006, p. 175).

El concepto (volitivo) de persona

En estrecha relación con estas habilidades propias del ser humano Frankfurt intenta responder qué significa ser una persona, qué somos. Considera que lo esencial de una persona es una cuestión relativa la estructura de la voluntad. Los deseos y motivaciones no son algo que pertenezca con exclusividad a los seres humanos, compartimos estas y otras importantes cualidades cognitivas con miembros de otras especies. Sin embargo, una de las cosas que caracteriza especialmente a los seres humanos es la capacidad de formar deseos de segundo

orden. Inicialmente esto nos permite desear tener preferencias o motivaciones diferentes de las que tenemos, y a partir de ello llegar a desarrollar *voliciones de segundo orden* que hacen que nuestra motivación adquiera un sentido distintivamente humano.

La reflexividad le otorga una nueva densidad a nuestra motivación; decir que uno quiere algo, en general, da lugar a una interpretación bastante diversa e inespecífica de la motivación en juego, tal afirmación, como expresa Frankfurt: *“no deja claro si es posible que este deseo desempeñe un papel decisivo en lo que [la persona] en realidad hace o intenta hacer”* (2006a [1971], p. 29). Frankfurt declara que el sentido de “querer” que resulta interesante para su descripción de lo que es una persona, corresponde a las situaciones en que “A quiere X” viene a significar o expresa que X es el deseo que está motivando o induciendo a ‘A` a hacer lo que realmente está haciendo, o que lo será de hecho cuando actúe. Considera que este tipo de deseos identifican la *voluntad* de un agente, la voluntad de una persona se corresponde con el deseo o los deseos que lo inducen o lo inducirán al momento de actuar. Aclara que a pesar de coincidir con un deseo de primer orden la voluntad no es una noción coextensiva de este deseo: *“no es la noción de algo que simplemente inclina a un agente, en cierto grado, a actuar de cierta manera. Es, más bien, la noción de un **deseo efectivo**, tal que induce a una persona a llevar a cabo una acción”* (2006a [1971], p. 29; el destacado es mío).

En seguida, y de manera más importante, Frankfurt aplica este razonamiento a los deseos de segundo orden, representados en las afirmaciones de la forma “A quiere hacer X”, donde “hacer X”, a su vez, representa un deseo del primer orden. Ofrece el ejemplo de un terapeuta que desea experimentar subjetivamente el deseo que provoca la adicción a una droga con la intención de comprender mejor la experiencia que sufren sus propios pacientes. Aunque es posible, advierte Frankfurt, que en este ejemplo, dicho terapeuta quiera sentirse

inducido por el deseo de consumir la droga, puede suceder, sin embargo, que no quiera que su deseo se haga efectivo: *“en la medida en que ahora solo quiere querer consumirla y no consumirla, no hay nada en lo que quiere en este momento que pueda ser satisfecho con la droga en sí misma”* (2006a [1971], p. 30). Su deseo de segundo orden que consiste en querer desear consumir la droga podría no implicar que ya desea consumirla, es decir que tenga el deseo de primer orden de hacerlo. Después de todo sigue siendo posible que: *“su deseo de tener cierto deseo que no tiene, puede no constituir un deseo de que su voluntad sea en absoluto diferente de lo que es”* (Frankfurt, 2006a [1971], p. 30). Con esta descripción lo que Frankfurt intenta mostrar es que este tipo de situaciones no permiten de modo pertinente identificar la voluntad de A. Las situaciones que sí representan la voluntad de un individuo implican el deseo de A de que hacer X sea el deseo que induzca efectivamente su propia acción, no que sea solo uno más entre sus deseos por los que en alguna medida se sienta inducido, sino que: *“quiere que este deseo sea efectivo, es decir, que proporcione la motivación de lo que realmente hace”* (Frankfurt, 2006a [1971], p. 31). Solo si este último deseo de primer orden es efectivo, es decir si realmente quiere hacer X (donde “hacer X” es el deseo efectivo de primer orden de hacer algo; consumir la droga, en este ejemplo, y no alguna otra cosa como abstenerse) puede afirmarse decididamente que se trata de su *voluntad*. En este segundo caso diríamos que el terapeuta “va en serio”, y no se trata solo de una actitud de afectación, él quiere efectivamente (en un nivel de segundo orden) que el deseo que le motive (de primer orden) sea el deseo de consumir. Otra forma de expresarlo es que quiere ser “uno” con este deseo, no pretende que haya una distancia entre él y el deseo que lo mueve, se identifica con éste.

En síntesis, cuando alguien quiere tener cierto deseo estamos tratando con un deseo de segundo orden, en cambio cuando una persona quiere que cierto deseo sea su voluntad, estamos frente a una “volición de segundo orden”. La postura de Frankfurt es que este es un aspecto definitivo para la posibilidad de ser persona: *“Ahora bien, considero que es esencial tener voliciones de segundo orden y no deseos de segundo orden en general para ser una persona”* (2006a [1971], p. 32). Es importante aclarar que aunque la definición de persona de Frankfurt es volitiva él no niega que la capacidad de razonar sea necesaria: *“La estructura de la voluntad de una persona presupone, en consecuencia, que es un ser racional”* (Frankfurt, 1971, p. 34)

Esta caracterización que desarrolla es de especial importancia para el resto de sus conceptos, ya que la voluntad de una persona así diferenciada de los deseos, es algo más que la simple relación entre tipos de deseos; posee una clase especial de realidad: nuestra voluntad es un *hecho personal*. No es simplemente un estado mental que ocurra en la esfera de una conciencia, sea deseo o acto, sino que cae en algún tipo de concreción o efectividad, aunque no se manifieste necesariamente en la conducta abierta. Cuando Frankfurt diferencia esta clase de escenarios internos, como los del tipo “A quiere hacer X”, nos pone al tanto de una consecuencia especial de nuestra reflexividad en la que se dan las condiciones estructurales para que se cierre un espacio de determinación personal.

Hay una diferencia entre un simple acontecimiento interno o reflexivo como algo que solo ocurre en nuestra subjetividad, y el desarrollo de una perspectiva personal, un punto de referencia volitivo, no sólo un “aquí” físico o un ángulo visual, sino un lugar de determinación *desde donde* hacer propios o impropios los elementos de la vida mental. Consiste en una manera de posicionarse frente a los deseos o motivos que nos imputan y nos

relacionan de cierta manera con el mundo, implica entonces entrar en contacto con algo (entre nuestras respuestas secundarias) que ya tiene carácter, que es de una manera y no de otra; una limitación que, en este sentido, y como se sugirió antes, es verdadera o real. En su libro *Sobre la verdad* Lynch se pregunta: ¿Creamos o descubrimos la verdad sobre nosotros mismos? Y en seguida responde:

Es probablemente: ambas cosas... la verdad a veces puede adoptar formas muy distintas... descubrir la verdad sobre uno mismo no se parece a descubrir la verdad sobre si el gato está sobre la mesa... esto se debe a que lo que me preocupa, con lo que me identifico... son cuestiones que dependen de la mente... en un sentido muy claro soy yo quien las crea, conformándolas a medida que me muevo por el mundo”- [pero dado que yo no me creo a mí mismo, no empiezo desde cero, y mi voluntad ya tiene límites que no puedo cambiar por mi propia voluntad]- “...es igual de justo afirmar que yo descubro quien soy, que recorro las costas de mí mismo, tanto remotas como cercanas. (Lynch, 2004, p. 180).

Cuando un individuo se sorprende a sí mismo respondiendo a su propio flujo consciente, de una manera o de otra lo que encuentra es un lugar desde donde responder y un contenido donde concretarse, regularmente un deseo a lo largo del cual constituirse. El ejercicio de su libre albedrío es así coetáneo de una experiencia de determinación, el individuo se encuentra a sí mismo no pudiendo dejar de preocuparse por su supervivencia,

no pudiendo dejar de optar siempre en favor de sus hijos, o encontrando innegable una comprobación lógica. Lo que hacemos cuando expresamos que un individuo tiene carácter, o que tiene una voluntad propia o es autónomo, es señalar que ha encontrado una ruta de determinación en dirección a su propia naturaleza y no a la del mundo, y que cuando actúa está en contacto con ella. Consideramos que “obedece” a la ley que dicha determinación le da, pero a la vez que es activo en cuanto busca estar en conformidad con dicha determinación.

En sus trabajos sobre responsabilidad moral Frankfurt refuerza esta idea al ampliar nuestra comprensión de lo que significa la libertad del agente volitivo. Estos ensayos discurren en torno al denominado *principio de las posibilidades alternativas*⁴, según el cual una persona es moralmente responsable de un acto sólo cuando ha tenido la posibilidad de comportarse de otra manera. Frankfurt se opone a este principio ofreciendo contraejemplos como el del *adicto por voluntad propia*. Este tipo de adicto consume específicamente para disfrutar de la euforia que le provoca la droga, de modo que aunque su adicción latente garantiza que *no podría haber evitado* consumirla, todavía es posible que la persona quiera ser motivada por este deseo, en sus palabras: “*que una persona no hubiera podido evitar algo es una condición suficiente para que lo haya hecho... sin embargo, es posible que este hecho no desempeñe ningún papel en la explicación de por qué lo hizo*” (2006c [1969], p. 20).

Frankfurt usa este ejemplo y otros similares para esclarecer mejor el tipo de determinación que opera cuando buscamos establecer la responsabilidad moral de un individuo; este esfuerzo al mismo tiempo ayuda a visibilizar el espacio de determinaciones

⁴ Frankfurt califica con este nombre un principio propio de la discusión contemporánea sobre el libre albedrío. El tema se aborda del modo más directo en su ensayo de 1969, “Posibilidades alternativas y responsabilidad moral”, pero es retomado en 1973 en “Coacción y responsabilidad moral” y posteriormente en “De qué somos moralmente responsables” de 1983.

que resulta propio de las acciones humanas. Hemos de entender que la realidad de la voluntad se realiza sobre las respuestas autorreflexivas que dan forma a la interioridad de una persona a partir del material psíquico que encuentra en sí misma, por esta razón aunque ciertas acciones pueden estar sobredeterminadas por alguna condición inevitable externa o interna, pueden todavía expresar la responsabilidad del agente.

Estos últimos análisis, que reflejan una porción del trabajo de Frankfurt, son eco de un razonamiento más amplio en su pensamiento que puede reproducirse del siguiente modo: cuando un acto acontece, necesariamente ha tenido que realizarse o cumplirse causalmente; la libertad del agente no es la libertad de toda la causalidad natural por medio de la cual llegan a realizarse sus deseos, pensamientos o actos, sino el resultado de la relación de estos elementos al interior de la reflexividad estructural que caracteriza al ser humano. Abrir este espacio de determinación hace posible comprender lo que significa que la voluntad sea libre, al tiempo que vuelve inteligible la realidad misma del agente, su propia existencia personal.

Cree Frankfurt que nuestra reflexividad estructural nos permite disfrutar de una significativa *libertad* en el ejercicio de nuestra voluntad, el poder objetivar los contenidos de nuestro flujo consciente, “*crea para nosotros la posibilidad de ir más allá de simplemente querer varias cosas, y llegar en cambio a preocuparnos por ellas, considerarlas importantes para nosotros, y amarlas*” (Frankfurt, 2006, p. 171). Hablar de libertad de la voluntad no tiene tanto que ver con poder traducir los deseos en acciones, sino con los deseos en sí mismos: “*la afirmación de que una persona goza de libertad de la voluntad significa que es libre de querer lo que quiere querer*” (Frankfurt, 2006a [1971], p. 38).

Lo que nos preocupa

En su famoso ensayo *La importancia de lo que nos preocupa* (2006d [1982]), Frankfurt introduce su concepto de *preocupación*, presentándolo como una rama especial de investigación que intenta diferenciar de la epistemológica y la ética. Se trata de un interés en el hecho de que los seres humanos somos de tal forma que las cosas nos importan o nos preocupan. Las consideraciones éticas no son el único tipo de normatividad que puede determinar nuestro comportamiento, dice Frankfurt: “*está claro que la pregunta sobre qué es lo más importante puede distinguirse de la pregunta sobre lo que es moralmente correcto*” (Frankfurt, 2006d [1982], p. 121); aunque pudieran existir personas para quienes las consideraciones éticas sean lo más importante: “*aun así, una cosa son los juicios morales de esta persona y otra, el hecho de que le preocupen tanto*” (Frankfurt, 2006d [1982], p. 122).

La preocupación por algo, según expresa Frankfurt, tiene una estrecha relación con lo que estamos dispuestos a hacer, es decir, tiene un efecto normativo sobre nuestros pensamientos y conductas. Que algo nos preocupe significa mucho más que desearlo o que lo consideremos intrínsecamente importante, implica para una persona, el estar “voluntariamente entregado a su deseo”, presupone una actitud activa y autoconsciente ante una cierta disposición. Cuando algo nos preocupa nos identificamos con aquello que nos preocupa, lo aceptamos “*como algo que expresa lo que realmente queremos*” (Frankfurt, 2004, p. 28); en consecuencia, no somos indiferentes a lo que suceda con el objeto de nuestra preocupación, lo transformamos en algo importante para nosotros⁵.

⁵ Podemos preocuparnos por cosas muy diversas, pueden ser individuos o grupos; amantes, hijos, familia, o también ideas: nuestra identidad étnica o sexual, u otros valores abstractos; la libertad, la igualdad, el arte o el cuidado del medio ambiente.

El ser humano se encuentra siempre a sí mismo ya en la condición de que ciertas cosas le son importantes justamente en cuanto le preocupan. La preocupación trabaja configurando los pensamientos y acciones en los que la persona se involucra activamente. Frankfurt aclara que la preocupación no es una cuestión cognitiva o afectiva, sino volitiva: *“las consideraciones cognitivas y afectivas son sus fuentes y fundamentos, pero aunque se basa en lo que la persona cree o siente, la preocupación no es lo mismo que la creencia o el sentimiento”* (Frankfurt, 2007c [1993], p. 179).

Preocuparnos por las cosas genera una estabilidad en nuestras ambiciones e inquietudes, define pautas y objetivos en términos de los cuales se rigen en la práctica nuestras vidas. Cuando una persona se preocupa por algo: *“su preocupación consiste, antes bien, en el hecho de guiarse por referencia a ello”* (Frankfurt, 2007c [1993], p. 179). Preocuparse por algo supone prestar particular atención y dirigir el propio comportamiento en función de aquello que nos importa. Posee un carácter inherentemente prospectivo, pues cuando una persona se preocupa por algo los momentos alcanzan continuidad, no son sólo una sucesión separada de instantes ordenados secuencialmente, sino que la persona necesariamente los une *en la naturaleza del caso* (Cf. Frankfurt, 2006d [1982], p.123-126)⁶. Si una persona se preocupara solo un momento por algo eso no podría distinguirse de un mero impulso, *“no estaría en un sentido apropiado, guiándose o dirigiéndose a sí misma”* (Frankfurt, 2006d [1982], p. 124). Los deseos, así como las creencias, no son necesariamente

⁶. También es muy ilustrativa la explicación que hace Lynch (2004, p. 149) de este punto: “... interesarse por algo no es simplemente quererlo... la preocupación por algo implica que lo tratamos como un fin”. Para algunas personas toda su vida puede organizarse en torno a un único compromiso, así la perspectiva de su futuro se abre a partir de este interés y su pasado se recupera en la misma dirección. Cada momento adquiere identidad en virtud de este centro gravitante ante el cual se actualizan nuevos acontecimientos.

algo que deba persistir, se les puede concebir perfectamente como algo que se instancia de forma independiente, no así la organización volitiva que llamamos *preocupación*.

El concepto de importancia, acusa Frankfurt, es difícil de definir, lo que es importante es lo que tiene influencia, pero dado que casi todo tiene alguna influencia, solo puede ser importante aquello cuya influencia es importante. Se da así un tipo de circularidad característica del análisis de este concepto. El concepto de importancia señala una perspectiva o un inicio, no quiere decir que lo importante sea relativo o “inventado” sino que comienza desde algún lado, tiene un origen finito.

La preocupación tampoco es igual a una decisión, muchas veces tomar una decisión, elegir, u optar, no es una garantía o un buen predictor de lo que la persona realmente hará. A pesar de existir una decisión una persona puede sentirse “irresistiblemente inducido” a seguir un curso de acción diferente u “obligado a abstenerse” de ejecutar el curso de acción que eligió: *“podría descubrir que no tiene y, en consecuencia no desarrolla los sentimientos, actitudes e intereses constitutivos de la clase de persona que su decisión le ha comprometido a ser”* (Frankfurt, 2006d [1982], p. 125).

En un artículo denominado identificación e identidad, Teresa Enríquez lo registra muy bien: *“la identidad no es resultado de la decisión, es su límite”* (Enríquez, 2011, p. 103); nuestras decisiones dejan ver los límites impuestos a nuestra voluntad.

Necesidad volitiva

En el desarrollo del concepto de preocupación Frankfurt se esfuerza por mostrar que lo que preocupa a una persona no puede ser siempre iniciado directamente por un acto voluntario. Para poder establecer que algo nos preocupa se hace necesario que nuestra

voluntad ya se encuentre comprometida. Se introduce así la idea de un tipo especial de necesidad en virtud de la cual lo que preocupa a una persona no está por completo bajo su control. A veces la persona descubre lo que le preocupa a través del hecho de que le resulta imposible abstenerse de un determinado curso de acción o que otras alternativas le resultan impensables. Este tipo de necesidad u obligación es distinta de una compulsión que sea demasiado difícil de resistir. Tampoco se trata de un asunto de capacidad deficiente, o de disponer de razones demasiado buenas para actuar en determinada dirección. La imposibilidad que está en juego no es una cuestión ni de lógica ni de necesidad causal. Frankfurt nos recuerda a Martin Lutero y su famosa frase *“heme aquí, no puedo hacer otra cosa”*. Según su comprensión, Lutero era bien capaz de hacer lo que decía no poder hacer: *“tenía la capacidad de hacerlo. Lo que era incapaz de dominar no era el **poder** de abstenerse, sino la **voluntad**”* (Frankfurt, 2006d [1982], p.127; el destacado es mío).

La *necesidad volitiva* de la que habla Frankfurt, consiste en un tipo de obligación que se hace efectiva impidiéndole al individuo *hacer uso* de sus capacidades, la persona encuentra que debe actuar como lo hace. Aun así la persona no experimenta esta restricción de una manera pasiva. La fuerza que obliga a la persona no se manifiesta en que carezca de la fuerza de voluntad necesaria para oponerse, *“accede a ella porque **no está dispuesta** a oponerse a ella y porque, además, su renuencia es, en sí misma algo que no está dispuesta a alterar”* (Frankfurt, 2006d [1982], p. 128). Esto es justamente lo contrario de lo que experimenta el adicto contra su voluntad, quien no puede hacer lo que realmente quiere debido a una fuerza que no es su propia voluntad y por la que se ve superado: *“en el caso de la persona obligada por la necesidad volitiva, también hay algo que no puede hacer, pero solo porque en realidad no quiere hacerlo”*. (Frankfurt, 2006d [1982], p. 129).

La persona bajo el efecto de una necesidad volitiva no experimenta su fuerza como algo ajeno o externo a sí misma, sino que coincide con ella; esta fuerza o los deseos que la componen le constituyen, se identifica con ella o con ellos en forma activa: “*se exige evitar ser guiado en lo que hace por fuerzas que no son las que el más profundamente desea que le guíen*” (Frankfurt, 2006d [1982], p. 129), en este sentido es una necesidad que se autoimpone. Frankfurt defiende que no existe una imposibilidad en el hecho de que la necesidad volitiva se autoimponga: “*una persona es activa cuando hace lo que hace por su propia voluntad, a pesar de que su voluntad no esté dentro del alcance de su control voluntario*” (Frankfurt, 2006d [1982], p. 130).

Identidad

Frankfurt afirma que las voliciones de segundo orden son esenciales para ser una persona; de este modo la identidad de una persona debe entenderse como el resultado de la identificación con uno de sus deseos de primer orden a través de una volición de segundo orden. En una primera etapa de su pensamiento, en su ensayo *Libertad de la voluntad y el concepto de persona* (2006a [1971]), la persona alcanza identidad a través de lo que él llama una *identificación decisiva*, lo cual significa que el individuo resuelve cualquier conflicto que pudiera haber entre sus deseos de segundo orden desarrollando así una “volición” de segundo orden, esto es, un “deseo efectivo” orientado a dar forma a su voluntad estableciendo una preferencia entre sus deseos de primer orden. Para la persona, identificarse significa manifestar una aceptación o aprobación que le compromete con uno de sus deseos de primer orden y que por esta misma razón le distancia frente a otras fuerzas que lo inducen. En un sentido importante, la persona tiene respecto de estas fuerzas una *experiencia de*

externalidad, según explica: “*las pasiones son externas a nosotros cuando preferimos no tenerlas, o cuando preferimos no ser inducidos por ellas*” (Frankfurt, 2006e [1977], p. 96). Frankfurt argumenta que así como hay movimientos del cuerpo de una persona que son simplemente acontecimientos de su historia corporal, como un espasmo muscular o la dilatación de las pupilas, del mismo modo también hay deseos que no pueden ser auténticamente atribuidos a la persona, como sí le son propias otras de sus actividades o acciones: “*una persona no debe identificarse con todo lo que sucede en su mente más de lo que debe identificarse con todo lo que sucede en su cuerpo*” (Frankfurt, 2006e [1977], p. 93). En este esquema la identificación consiste en la *internalidad* de las pasiones con las que el individuo se identifica, sobre esto comenta “... *son internas cuando, en el momento en que ocurren, las recibimos con gusto o las aceptamos con indiferencia... es lo que queremos sentir, o estamos dispuestos a sentir*” (Frankfurt, 2006e [1977], p. 96). Tal como está expresado, no parece ser que esto tenga que ocurrir siempre de una forma deliberada o completamente consciente.

Diez años después en su ensayo *Identificación e incondicionalidad* (2006b [1987]) y en respuesta a las objeciones de Watson⁷ sobre la arbitrariedad de una identificación en el segundo nivel de los deseos (Watson, 2002), Frankfurt intenta clarificar la naturaleza de la identificación explicando que un compromiso decisivo significa que la identificación es *incondicional*, el deseo en cuestión es asumido *sin reserva*. Es en particular interesante que lo decisivo de la identificación sea expresada por Frankfurt como una confianza o

⁷ Estas objeciones se relacionan con el problema de una regresión al infinito de confirmación de órdenes superiores. En su réplica a Watson, Frankfurt se esfuerza en evitar que se dé a la identificación un carácter cognitivo: “El hecho de que lo acepte no implica nada, en otras palabras, con respecto a lo que piensa de él” (Frankfurt, 2002, p. 160); la identificación no es una conclusión deliberativa.

satisfacción de que no será necesaria ninguna indagación adicional, o como la ausencia de un conflicto: *“una persona puede dar por terminada sin arbitrariedad una secuencia potencialmente infinita de evaluaciones cuando considera que no hay ningún conflicto inquietante”*(Frankfurt, 2006b [1987], p. 243); esto ofrece una pista importante del rumbo que tomará la identificación en sus escritos posteriores, y a la vez, destaca la importancia teórica que posee el conflicto volitivo.

Cuando la persona se identifica de forma incondicional con uno de sus deseos *“ya no se aleja del deseo con el cual se ha comprometido... la decisión determina lo que **la persona** en realidad quiere”* (Frankfurt, 2006b [1987], p 244; el destacado es mío). Esto significa que se apropia del deseo, asume responsabilidad por éste y ya no existe una distancia entre este deseo y sí misma; al tomar una decisión sobre sus deseos la persona se constituye. De forma más definida Frankfurt expresa que: *“estos actos de jerarquización y rechazo –integración y separación- son los que crean una identidad a partir de las materias primas de la vida interior”* (Frankfurt, 2006b [1987], p. 245).

Lo anterior no debería hacernos pensar que los deseos, sean estos de primer o segundo orden, se originan⁸ a partir del ejercicio de la voluntad, pues *“el deseo puede bien existir antes de que se tome una decisión respecto de él”* (Frankfurt, 2006b [1987], p. 244). La persona se hace coincidir con una cierta determinación, pero no crea necesariamente las fuerzas o contenidos que le constituyen, sino que *los retoma*, los hace valer de una determinada forma.

⁸ Sobre ello es interesante el recordatorio que también nos hace Ricoeur (2004), recogido en la expresión aristotélica “la voluntad mueve por medio del deseo” indicándonos al igual que Frankfurt sobre el arraigo afectivo de la voluntad.

En Frankfurt, la comprensión de lo que es una persona, y la constitución de su identidad, se asocia por un lado a un momento afirmativo representado por la identificación con motivaciones de primer orden, y por otro, a un momento pasivo o involuntario determinado por los compromisos previos de nuestra voluntad los cuales provienen de aquello que nos preocupa. Las cosas que nos preocupan se originan en estos actos definitivos de apropiación: *“el tomar decisiones desempeña una función importante en la formación y el sostén del yo”* (Frankfurt, 2006b [1987], p. 247), quiere decir entonces, que las decisiones también crean nuevas razones, dando forma o estructurando la voluntad. La identificación crea razones, el razonamiento práctico depende de la identificación.

A medida que su pensamiento progresa, Frankfurt nos muestra la voluntad como algo que no sólo se elige, si no que ya tiene un carácter determinado fijo que se experimenta en la forma de necesidad o restricción. La persona queda definida por sus límites, cuando estos cambian la identidad de la persona resulta alterada: *“la esencia de una persona obedece a necesidades volitivas contingentes, que como una cuestión de hecho, restringen su voluntad”* (Frankfurt, 2007d [1993], p. 218). Frankfurt entiende la identidad en términos de condiciones esenciales, que en el caso de las personas se relacionan con la estructura de su voluntad: *“la naturaleza esencial de una persona está constituida por sus características personales necesarias... son en especial características de su voluntad”* (Frankfurt, 2007c [1993], p. 183).

Hay ciertas cosas por las que las personas no pueden evitar preocuparse *“la necesidad volitiva constriñe a la persona misma, al limitar las decisiones que puede tomar”* (Frankfurt, 2007c [1993], p. 183). Una necesidad volitiva nos limita de uno modo en que no podemos formar la intención efectiva para realizar o abstenernos de una acción. Según Frankfurt, así

como nuestra razón teórica hace que para nosotros ciertas conclusiones o pensamientos sean *inconcebibles*, nuestra racionalidad práctica fundamentada en nuestro carácter volitivo esencial hace que ciertos pensamientos o cursos de acción sean simplemente *impensables*. Estas necesidades e intereses derivan del carácter y la experiencia individuales, es decir, son un resultado contingente de nuestra experiencia concreta: “*el que algo se convierta en objeto de nuestro amor [o preocupación] (...) solo puede medirse frente a las exigencias que nos imponen las otras cosas que amamos*” (Frankfurt, 2004, p. 64). De esta manera admite que muchas de ellas nos determinan por condiciones naturales propias de nuestra biología.

Para visualizar esto, el individuo es sensible a su entorno (a través de un deseo o contenido primario dirigido al mundo) y sensible a sí mismo (al objetivar los contenidos de su flujo consciente) en tal forma que responde a su propia actividad sensitiva (cognitiva y emocional) de un modo que guarda continuidad con su propia naturaleza volitiva, esto a través de elecciones o actos de afirmación que especifican nuevas características a su voluntad. No todo el torrente de nuestra contingente actividad sensible es para nosotros reconocible como un lugar adecuado, algunas de nuestras motivaciones inmediatas o de primer orden permiten que nuestra naturaleza se realice con ellas y otras no. Cuando Frankfurt piensa en nuestras *naturalezas esenciales* no tiene en mente un sujeto numéricamente idéntico, una entidad singular cuya naturaleza pueda ya estar definida; se refiere, en cambio, a la manera en que la voluntad de la persona está organizada desarrollando para sí misma un principio o pauta para su ulterior estructuración. Esta pauta determina la experiencia que el agente tiene de lo que es, o de *quien* es. La persona es cómplice o participe del arreglo de su voluntad accediendo a lo que está dispuesto a *ser* en la estructura de la preocupación, ésta le suministra la oportunidad de ser activo al definir los motivos con los

que se identifica. Su naturaleza esencial como persona no es equivalente a los deseos que experimenta (ni a los estados naturales que los materializan), sino al modo como los retoma reflexivamente dando expresión a su *carácter volitivo*.

Es posible encontrar una formulación complementaria de esta “legalidad volitiva” de Frankfurt en Ricoeur, quien apelando a la noción kantiana de *dicha* (o *sumo bien*) nos recuerda la idea de un *querer perfecto* entendido como un destino asociado a la finitud de nuestro *carácter* (representado este último como la apertura limitada de nuestro campo motivacional como individuos). Kant se refiere a la *dicha* como “el objeto íntegro de una razón pura práctica”⁹. Esta idea manifiesta la intuición de “un orden” que ya contiene al querer humano (la forma propiamente humana de desear) prescribiéndole un proyecto existencial; un programa a desarrollar a partir de los hechos motivacionales que originan la perspectiva de un individuo; la reapropiación de este carácter establece para la persona una razón o legalidad: “*la idea de totalidad (o razón) no es pues solamente una regla para el pensamiento teórico, sino que habita el querer humano*” (Ricoeur, 2004, p. 85).

La idea de una razón interna al deseo y la acción humana aparece en Frankfurt bajo la forma de un *carácter volitivo*, que el individuo debe retomar para realizar su naturaleza esencial como persona. Según nos dice, solo conociendo las cosas que, como un asunto *de hecho*, preocupan a las personas se puede estar en condiciones de considerar otras cosas que podrían ser indispensables para alcanzar estos objetivos volitivos (cf. Frankfurt, 2004, p. 64) los cuales prescriben necesidades para la organización de nuestra voluntad. Esta naturaleza esencial supone una clase especial de demandas para nuestra vida, “...*aunque sus mandatos*

⁹ Cf. Capítulo segundo. Sobre la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto de sumo bien. Kant I. (2000).

puedan sernos gravosos o de algún otro modo molestos, normalmente reconocemos que poseen una genuina y convincente autoridad” (Frankfurt, 2006, p. 170). Tenemos conocimiento de esta razón a través de los límites que nuestra propia voluntad nos impone.

La idea de un *carácter volitivo* o de una naturaleza genuina nos invita a explorar en qué sentido la *modalidad actual* de nuestra identidad podría desvincularse de esta naturaleza esencial. Hace necesario entender cómo es posible que una persona constituya su identidad en desacuerdo con las determinaciones de esta “razón fundamental” que entendemos asociada a su carácter volitivo. Con este propósito en mente dedicaré la segunda parte de este estudio a revisar las distintas formas de conflicto volitivo que Frankfurt atiende a lo largo de sus trabajos.



SEGUNDA PARTE

La enfermedad del alma

Hasta ahora se ha afirmado que al ser humano le preocupan sus propios motivos, le importa si los deseos que le inducen son o no aquellos por los que quiere ser efectivamente movido o si por el contrario estos le mueven a pesar de lo que quiere. Según Frankfurt, damos forma a nuestra identidad personal constituyéndonos sobre motivaciones o deseos con los cuales nos identificamos, en su aceptación los hacemos nuestros o internos en un sentido importante; les conferimos autoridad para representarnos, de manera que cuando nos mueven experimentamos sus efectos como la expresión de nuestra propia agencia. Sin embargo, no toda identificación ocurre a través de una decisión¹⁰, y no toda decisión ni todo proyecto motivado obedece a una convicción fundada o una reflexión acerca de lo que verdaderamente nos preocupa, muchas decisiones e identificaciones que dan forma a nuestra actividad pueden responder a compromisos heterónomos (el deseo de complacer a otros, por ejemplo), e incluso es posible tomar decisiones de manera arbitraria. Los motivos que nos llevan a preferir ciertos deseos sobre otros no siempre están relacionados con lo que nos preocupa y pueden provenir de otras fuentes (como la continuidad con un rol social u otras actividades potencialmente enajenantes). Una persona puede estar desconectada de su naturaleza esencial como agente, a menos que esté obligada en alguna medida por alguna característica de su voluntad a la que adhiere y con la que se siente satisfecha. Frankfurt introduce el concepto de *identificación incondicional*, precisamente para describir aquellos compromisos volitivos

¹⁰ La identificación con ciertos contenidos de nuestra mente es un proceso tan básico que según Frankfurt no ocurre siempre de manera deliberada o definidamente consiente.

estables que definen la identidad del agente, y que le previenen de la arbitrariedad y el capricho a la hora de definirse. La posibilidad de identificación sin *preocupación* explica que a veces las personas pueden haberse decidido por un curso de acción que más tarde sean volitivamente incapaces de seguir. La organización de nuestra voluntad a través de la preocupación tiene la ventaja normativa de ponernos en dirección a la necesidad.

Identificarnos incondicionalmente o sin reservas con algunos de nuestros deseos y que estos sean los que efectivamente nos induzcan a la acción, es el resultado de la conformidad de la voluntad consigo misma, la que requiere que estos deseos se encuentren alineados o respondan a compromisos previos de nuestra voluntad que no estamos inclinados a alterar; estos compromisos, en la forma de necesidades volitivas, restringen lo que de forma inmediata podemos estar dispuestos a querer. Para Frankfurt no es tan importante qué produjo al sujeto, su historia causal, sino aquello en lo que se ha convertido, es decir “*la actividad que reside en el proceso de volver propios ciertos rasgos de la voluntad*” (Morel, 2015, p. 105)¹¹. El sujeto constantemente va estructurando su identidad (de un modo que no da lo mismo), por eso podemos decir que su *yo* es tanto el origen como el resultado de sus decisiones.

Nuestra apertura a nosotros mismos entraña una situación que nos hace imposible no participar de alguna manera, nos impone la tarea de hacer algo de nosotros mismos, y aunque optemos por deslizar este hecho hacia los márgenes de nuestra conciencia, no podemos evitar que esta desatención tenga consecuencias que nosotros mismos somos y comportamos. Se

¹¹ En este artículo el autor afirma que el concepto volitivo de persona que Frankfurt presenta a lo largo de su trabajo se entiende más cabalmente en el contexto de una discusión sobre la autorrealización de la voluntad.

trata de una tarea tan particular que tener éxito o fallar en ella repercute de manera profunda en la calidad de nuestras existencias como seres humanos.

Tener una identidad como personas¹², en lo que se ha venido diciendo, implica tomar una posición clara o definida respecto a cuáles son las motivaciones o deseos con los cuales nos identificamos; sin embargo, y hasta cierto punto, supone también estar de acuerdo con nosotros mismos. La identidad en Frankfurt no es algo fundamentalmente distinto de la identificación¹³, esta última depende de que el individuo pueda resolverse o decidir-se sobre lo que quiere que su voluntad sea; por lo tanto, la identidad personal requiere algún nivel de conformidad en la propia voluntad de la persona, su voluntad debe estar unificada para poder querer de forma incondicional aquellos motivos que le constituyen. Frankfurt advierte sobre la gravedad de que una persona no logre resolverse respecto de cuál quiere que sea su voluntad: *“Esta condición si es tan seria como para impedirle identificarse de forma decisiva... lo destruye como persona”* (Frankfurt, 2006a [1971], p. 39).

Estar satisfechos con que los motivos que nos conducen a la acción son aquellos por los que queremos ser movidos, significa que nuestra voluntad es libre y que podemos sentir confianza y seguridad de que actuamos de forma inequívoca, en conexión con nuestras naturalezas esenciales. Sin embargo, tal estado de unidad representa más bien una situación excepcional en los seres humanos; respecto de la voluntad, el conflicto es la regla.

Esto lleva a Frankfurt a identificar un conjunto de complejidades que pueden obstaculizar que el individuo goce de una voluntad unificada y por lo tanto de una identidad

¹² Precisamente el aporte de Frankfurt está en profundizar sobre qué significa ser una persona, si bien la identificación parece ser un prerequisite para serlo, los conceptos de preocupación, necesidad volitiva, o naturaleza esencial del agente, parecen suponer mucho más, implican una dimensión de desarrollo a partir de ciertos hechos volitivos.

¹³ Aquí identificación e identidad representan una relación acto-estado.

personal bien definida¹⁴. La comprensión de dichos conflictos me permitirá precisar mejor el sentido en que las personas, de un modo amplio, y a pesar de que su comportamiento e identidades estén admisiblemente integradas, pueden todavía retener la posibilidad de cambiar o transformarse de manera profunda, o explicarse cuando así sucede.

Wanton

La primera dificultad o conflicto de la voluntad a distinguir atañe a las bases del concepto de identidad personal en Frankfurt, pues coincide precisamente con una de las observaciones más fecundas y presentes a lo largo de su filosofía: el hecho de que a los seres humanos nos preocupe lo que somos. Inconvenientemente, existe un tipo de personas a quienes no les importa cuál sea su voluntad o que son indiferentes sobre *quien* resulte que sean. Para denominar este tipo de agentes (a los que estrictamente no considera personas) Frankfurt utiliza la palabra en inglés *wanton*, la cual no posee un equivalente directo en el español, pero cuyo sentido abarca las ideas de: “licencioso”, “libertino”, “desenfrenado”, “displicente”, “indisciplinado” o “caprichoso”, y que se traduce como *inconsciente*. Se lo define del siguiente modo: “*La característica esencial de un agente inconsciente es que no le importa su voluntad*” (Frankfurt, 2006a [1971], p. 33). Esto quiere decir que no desarrolla las voliciones de segundo orden que son esenciales para ser una persona: “*Sus acciones reflejan la economía de sus deseos de primer orden, sin que le preocupe si los deseos que lo inducen a actuar son los deseos por los cuales quiere ser inducido*” (Frankfurt, 2006a [1971], p. 34). Frankfurt atribuye esta condición a todos los agentes animales no humanos y a niños

¹⁴ Nótese que una identidad bien definida implica una incondicionalidad que solo la conexión con nuestro carácter volitivo puede ofrecer.

pequeños; sin embargo, esto no se reduce solo a ellos: “*Los seres humanos adultos pueden ser más o menos inconscientes en respuesta a deseos... respecto de los cuales no tienen voliciones de segundo orden, con mayor o menos frecuencia*” (Frankfurt, 2006a [1971], p. 33). A pesar de que inicialmente Frankfurt intenta solo delimitar conceptualmente lo que sería un *wanton*, se deja observar a lo largo de sus ensayos un reconocimiento creciente de la amplitud y cronicidad que esta condición puede implicar en las personas: “*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*” (Frankfurt, 2006b [1987], p. 236).

Puede contribuir a esta interpretación del *wanton* una afirmación posterior de Frankfurt en *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right* (2006), donde nos aclara que la identificación con ciertos contenidos mentales muchas veces ocurre de un modo inadvertido, como parte de la experiencia normal que tenemos de nosotros mismos: “*Es tan natural para nosotros, y como regla ocurre con tan poco esfuerzo, que generalmente no lo notamos en absoluto... es simplemente la condición por defecto*” (Frankfurt, 2006, p. 173). En general puede ser difícil poner este proceso dentro de un foco definido; como expresa en otro de sus ensayos: “*algunas personas son inducidas de forma natural por la bondad cuando quieren ser buenas y por la maldad cuando quieren ser malas, sin ninguna reflexión previa explícita*” (Frankfurt, 2006a [1971], p. 40). De cualquier manera, parece ser que cuando la condición de *agente inconsciente* no se debe directamente a la falta de desarrollo cognitivo o la carencia de una capacidad reflexiva, requiere de un elemento adicional para establecerse como una modalidad de experiencia del yo. Este extra parece estar relacionado con una disposición a la negligencia o abandono de sí mismo, la idea misma de identidad se

descubre así en esta doble dimensión de ser a la vez un acto y un estado. No debemos pensar el *wanton* de Frankfurt solo como una distinción conceptual, pues los actos de identificación que determinan la identidad de una persona se reflejan al mismo tiempo en una modalidad vivida para esa misma identidad, un “modo de ser-yo”; de algún modo Frankfurt ha vinculado de forma esencial el momento activo con la manifestación de la voluntad, sin embargo, a ello le corresponde en igual medida la pasividad o la inercia de lo que somos en un momento dado de nuestro vivir.

Ciertamente el *wanton* puede ser “*inconsciente*”, queriendo decir con ello que parece no captar una situación relativa a su interioridad; sin embargo, el concepto permanece igualmente abierto a la incidencia de una “mala iniciativa¹⁵”, una ceguera o desviación voluntaria respecto de la situación de uno mismo. Desde el comienzo parecen estar presentes ambos aspectos, hay un límite delicado entre una espontaneidad inocente y despreocupada hacia la propia naturaleza, y la conciencia problemática e inquieta de la propia *mediación* (en Frankfurt esta última se entiende como una *modelación* de la identidad a partir de la materia prima de las motivaciones elementales), ambas experiencias parecen descubrir de manera diferente la conciencia sensible que se tiene de uno mismo, les atraviesa el surgimiento de una intimidad y una mirada individualizante.

¹⁵ Tomo este concepto de Ricoeur, véase la conclusión del libro II, Recapitulación de la simbólica del mal dentro del concepto de siervo-arbitrio (pp.303-308). A este mismo respecto M. Lynch apunta la idea Sartreana de actuar de “mala fe”. Debe aclararse que Frankfurt se separa de posturas como la de Sartre en la medida en que su énfasis no está puesto en la libertad, la cual no es absoluta ni radical, sino en la necesidad que opera cuando refrendamos nuestros motivos. Al menos alguno de los matices presentes en el vocablo *wanton* recupera este aspecto: “licencioso”, “displícite”, “indisciplinado” parecen implicar con su sentido un aspecto voluntario relativo a la situación de ser *wanton*. Frankfurt lo acusa como una negligencia.

Hay que considerar también que no tener voliciones de segundo orden no significa para este tipo de agente que sus deseos de primer orden siempre se traduzcan en acción de manera inmediata o irreflexiva; en efecto, sus deseos pueden no convertirse en acción ya sea porque no hay oportunidad, por algún conflicto entre sus deseos, o como resultado de la deliberación: *“No hay nada en el concepto de agente inconsciente que implique que este no pueda razonar o deliberar acerca de cómo hacer lo que quiere hacer”* (Frankfurt, 2006a [1971], p. 33). Aquello que lo diferencia realmente es que al agente inconsciente no le importa la conveniencia de sus deseos¹⁶: *“no prefiere que un deseo de primer orden, y no otro, constituya su voluntad”* (Frankfurt, 2006a [1971], p. 35).

Así expuesto, una criatura racional puede ser todavía un agente inconsciente. Esto es de suma importancia para apreciar el verdadero valor que el pensamiento de Frankfurt tiene para nosotros en su dimensión práctica y ética. Efectivamente, tanto una persona como un agente inconsciente pueden disponer de facultades cognitivas superiores como el razonamiento o el cálculo a la hora de implementar sus deseos en acciones; es más, Frankfurt aclara que: *“sólo en virtud de sus capacidades racionales la persona es capaz de volverse críticamente consciente de su propia voluntad, y de formar voliciones de segundo orden”* (Frankfurt, 2006a [1971], p. 34). Evidentemente, alguien que experimente limitaciones en su capacidad de reflexión o la ejerce de manera escasa, tendrá dificultades para evaluar sus deseos y formar voliciones de segundo orden, pero esto también podría deberse, como Frankfurt observa: *“...a su indiferencia mecánica frente a la tarea de evaluar sus propios*

¹⁶ *Es importante recordar y aclarar que para Frankfurt las voliciones de segundo orden de las que el wanton carece no manifiestan necesariamente una postura moral, ni un compromiso con ser moral: “Las voliciones de segundo orden 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, 1971, p. 35-36).

deseos y motivos (...) A él [el wanton] no le interesa el conflicto que existe entre ellos” (Frankfurt, 2006a [1971], p. 35-36). En este segundo caso la persona no se toma en serio, no se apronta a hacer algo de sí misma o no asume ningún interés en que sus acciones o motivos tengan como resultado algo que ella misma “sea”; aparentemente no le preocupa tener esta clase de existencia.

En un pasaje que considero esencial para distinguir lo que ocurre con un agente inconsciente, Frankfurt deja ver que aunque el agente pueda evaluar sus deseos o motivos bajo algún criterio -haciendo así uso de su capacidad reflexiva-, todavía podría realizar esta evaluación de manera “caprichosa o indiferente” respecto a la situación en que se encuentra: *“Más aun, 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**”* (Frankfurt, 2006a [1971], p. 36). Este pasaje hace pensar, primero, que aunque el agente inconsciente pueda evaluar reflexivamente sus deseos de primer orden, sigue siendo perfectamente posible, desde el punto de vista lógico, que esta evaluación le sea indiferente, de modo que no le lleve a manifestar una preferencia sobre cuál quiere que sea su voluntad (podría no responder volitivamente). Aunque sea consciente de lo que implican sus voliciones o deseos de primer orden desde la perspectiva de algún criterio moral o racional, podría, aun así, no tener interés en decidir cuál de sus deseos o motivos han de ser su voluntad y abstraerse de participar en dicha cuestión, simplemente porque no le importa cuál de sus deseos conflictivos gane. Y segundo, dado que para Frankfurt un agente puede formar una volición de segundo orden y de todas maneras hacerlo de forma *caprichosa e irresponsable*, se puede admitir que las personas pueden ser capaces de definir preferencias o voliciones de segundo orden respecto de sus motivos (y por tanto ser conceptualmente una persona y no un *wanton*)

e incluso alcanzar un nivel de integración suficiente o admisible respecto de sus identidades como personas (tener hijos y trabajo, operar celulares o ir al mall), pero carecer de un tipo más eminente de conciencia o de participación activa respecto de sus vidas; en otras palabras, pueden realizar estas actividades disociándose o abstrayéndose de considerar aquello *que está en juego*. Esto último solo puede ser el rasgo especial de la voluntad humana de poder quererse a sí misma, la situación humana especial de tener que modelar su propia voluntad de ser el mediador y el responsable de su propia identidad. Llamaré a este último hecho *inadvertencia*, para distinguirlo de la separación de orden más bien conceptual que Frankfurt hace con la idea del *wanton* (como un agente con deseos, pero sin voliciones de segundo orden), y recuperar este elemento vital manifestado en la experiencia de una modalidad específica en la constitución de la propia identidad.

Considero que estas ideas de Frankfurt mantienen una relación interesante con lo que Søren Kierkegaard entendía como *desesperación* (1960). La *desesperación* consiste básicamente en no querer ser uno mismo, en no querer ser un yo o un espíritu. Las distintas formas de desesperación descritas por Kierkegaard representan variedades de una forma común de inadvertencia o negación del individuo frente a una posibilidad reflexiva propia del género humano. Tanto en Frankfurt como en Kierkegaard la persona es un fenómeno de segundo orden, una relación referencial que es una posibilidad reflexiva. En el lenguaje de Kierkegaard, esta relación referencial internamente orientada es el lugar de la persona, en este sentido la persona es un “tercer término” que “tiene que dirigirse”, lo que no es tan distinto de la idea de Frankfurt que figura a la persona como un “modelador” (cf. Teresa Enríquez, 2017) de sus motivaciones crudas cuyo resultado es su propia identidad.

Que el hombre pueda desesperar de sí mismo es para Kierkegaard el resultado de su particular situación reflexiva; al hombre le ha tocado participar de sí mismo, y esta forma de libertad es también la puerta de entrada para el error y el desvío. El siguiente pasaje de Kierkegaard (1960) muestra una imagen de toda la situación:

...la relación en la cual la síntesis se refiere a sí misma, pues Dios, haciendo del hombre esa relación, le deja como escapar de su mano, es decir que, desde entonces, la relación tiene que **dirigirse**. Esta relación es el espíritu, el yo, y allí yace la responsabilidad, de la cual depende siempre toda desesperación (p. 5; el destacado es mío).

Al concretar ciertas relaciones con nuestros deseos constituyendo nuestra identidad con tal arreglo, existe siempre la posibilidad de dejar fuera otras cosas que también podemos ser o hacer, actuar o tomar decisiones es una especie de *apuesta falible*¹⁷ por hacer algo de nosotros mismos que quizás no refleje o no responda a las demandas que son más propias de nuestra naturaleza esencial.

Estas observaciones dejan ver la idea de que la persona puede errar o equivocarse al establecer cuál es su voluntad desconectándose de los motivos más esenciales a su particular naturaleza volitiva. Paul Ricoeur, en su libro *Finitud y culpa* (2004) capta también este aspecto con su concepto de *falibilidad*. Sus estudios buscan esclarecer lo que él mismo llama *conciencia de culpabilidad*, esto es: la experiencia de indignidad que el ser humano tiene respecto de su núcleo personal. La *falibilidad* en específico consiste en la frágil mediación

¹⁷ “La frágil síntesis de nuestro proyecto existencial”, según Ricoeur (2004).

en que el hombre debe realizar la síntesis de su humanidad: *“ese rasgo global consiste en una cierta no coincidencia del hombre consigo mismo; esta desproporción consigo mismo sería la ratio de la falibilidad”* (Ricoeur, 2004, p. 21).

Ricoeur trata de representar la finitud de nuestros motivos bajo la idea de *carácter*: *“el cuerpo es un nudo de fuerzas, de estructuras motrices y afectivas, de métodos transportables cuya espontaneidad está a disposición de la voluntad”* (Ricoeur, 2004, p. 74), de forma coincidente con la importancia que Frankfurt atribuye a la actividad-pasividad con que experimentamos las fuerzas y contenidos de nuestra mente. Ricoeur escribe: *“Nuestros saberes también son, a su vez, una especie de cuerpo, de cuerpo psíquico... cualquier costumbre, en efecto es el principio de una alienación”* (Ricoeur, 2004, p. 74-75). Existe un gran espacio para perderse y alejarse de la propia naturaleza, lo que en la conceptualización de Frankfurt queda representado por la contingencia de nuestra deriva personal que da lugar a fallas en el proceso de identificación y proyección práctica del agente. En palabras de Ricoeur: *“la persona es así mismo una síntesis proyectada, una síntesis que se capta a sí misma en la representación de una tarea”* (Ricoeur, 2004, p. 87), podemos errar esta tarea e incluso parece ser inevitable que así suceda.

Este desvío no hace más que exponer un espacio existente en el propio concepto de identidad en Frankfurt, las resonancias entre estos pensadores deberían indicarnos el elemento común de participación activa o mediación (modelación, en Frankfurt) en el que las ideas de conflicto, desacuerdo o unidad volitiva se basan.

Teniendo a la vista el concepto de *falibilidad* creo que dispongo ahora de una base para situar mejor otros dos conflictos importantes que atañen a la voluntad, y que se levantan como obstáculos para la unidad volitiva. Además del *agente inconsciente* o *“wanton”*, y la

condición de *inadvertencia* de la cual podría depender, Frankfurt atiende también a las dificultades de la *incontinencia* y la *ambivalencia* como otras dos formas importantes de conflicto que una persona puede experimentar en la organización de su voluntad.

Para comprender estos conflictos hay que recordar nuevamente el significado que posee la *libertad* en la conceptualización de Frankfurt. La libertad de la voluntad consiste en una cierta estructura que se da en la relación de nuestros estados mentales, los que Frankfurt entiende según un esquema de relación jerárquico: “*La persona ejercita la libertad de su voluntad asegurando la conformidad de su voluntad con sus voliciones de segundo orden*” (Frankfurt, 2006a [1971], p. 38). Los conflictos que Frankfurt distingue a lo largo de su obra suponen una pérdida de esta libertad, ya sea porque la voluntad actúa anárquicamente, o porque no existe una posición clara desde la cual se la pueda ejercer. La consideración del cambio o la transformación personal desde el pensamiento de Frankfurt responde a la constatación de que la ausencia de tal libertad va en detrimento de la persona, tal estado de insatisfacción o inconformidad suscita una búsqueda, representada subjetivamente por la inquietud, que dirige nuestra imaginación hacia el cambio.

La incontinencia

En varios de sus ensayos Frankfurt presenta la incontinencia recurriendo a la imagen del *adicto contra su voluntad*, este tipo de adicto es vencido por un deseo de primer orden que sigue conduciéndole a actuar, en contra de su deseo de segundo orden de actuar en la dirección contraria (abstenerse). Vemos operar así la *incontinencia* o *akrasia*. A diferencia del *wanton*, el incontinente es persona, dice Frankfurt, pero resulta vencido por deseos que son demasiado poderosos para ejercer influencia sobre ellos. Aunque podría pensarse que

una voluntad que se revela manifiesta, por esta misma razón, su libertad, ocurre justamente lo contrario, pues dado que este deseo de primer orden opera de manera anárquica, su libertad es de algún modo una libertad ilegítima, no se le puede identificar con la libertad de la persona. Aunque resulta desconcertante, comenta Frankfurt, *“la fuerza que lo induce a consumir la droga es una fuerza distinta de la propia... [actúa] no por su propio libre albedrío, sino, por el contrario, contra su voluntad”* (2006a [1971], p. 34). Su identificación con ciertos deseos le permite una distancia respecto de aquellas motivaciones contrarias a su voluntad, sin embargo, la efectividad ilegítima de los deseos que le mueven implica un deterioro para la experiencia que tiene de sí mismo. El adicto contra su voluntad, como expresa Frankfurt: *“se convierte en un espectador indefenso de las fuerzas que lo inducen”* (2006a [1971], p. 39).

La derrota incontinente del yo supone por un lado una presión a consentir la incontinencia, por lo que resulta difícil imaginar que el sujeto no haga lo necesario para identificarse o constituirse en esa voluntad, olvidándose de sí o transgrediéndose y, por otro lado, manifiesta una voluntad débil, ejemplificada en el adicto arrepentido, esclavo de sus pasiones. Perder la libertad de la voluntad conlleva de este modo una parálisis que impide actuar de acuerdo con la voluntad que uno prefiere, dejando a la persona en una falta de reciprocidad entre lo que quiere y sus acciones en un espacio definido de expresión; su voluntad queda aislada del mundo y su acción se vuelve vacía de contenido personal. Si el *wanton* perdía su yo al permanecer inconsciente de una posibilidad esencial de su voluntad, el incontinente, por su parte, experimenta una cierta indignidad en su núcleo personal, al estar enajenado de su voluntad.

La ambivalencia

Frankfurt se detiene con especial atención en el problema de la *ambivalencia*, que entiende como la forma más grave de conflicto volitivo, una fractura interna de la propia voluntad: *“no es una cuestión de fuerza volitiva, sino de si las preferencias de orden superior relacionadas con alguna cuestión volitiva son incondicionales”* (Frankfurt, 2006f [1987], p. 237). La ambivalencia es un conflicto al interior de la propia voluntad: *“la persona no solo está en conflicto con las fuerzas exteriores a ella [como ocurre con el incontinente]; más bien, ella misma está dividida”* (Frankfurt, 2006b [1987], p. 238). No implica la intervención de fuerzas volitivas exógenas, sucede más bien, que *“la persona se siente movida por preferencias o actitudes incompatibles”* (Frankfurt, 2007b [1992], p. 161). En la persona se dan movimientos volitivos, conscientes o inconscientes, que cumplen condiciones incompatibles. Con este concepto Frankfurt no se refiere a cualquier ambivalencia temporal, sino que tiene en mente un conflicto severo, en que la persona no puede resolverse concluyentemente y donde la satisfacción de uno u otro de los deseos en juego resulta insatisfactoria. Este conflicto podría observarse en una persona que se siente movida a comprometerse con una determinada vocación y también a no hacerlo, experimentando así la fractura de su unidad volitiva al ser incapaz de revolve sobre si favorecer u oponerse a su propio deseo.

Citando a Agustín de Hipona, Frankfurt se refiere a la ambivalencia como una enfermedad del alma: *“No es, pues, un extraño fenómeno querer en parte y en parte no querer”* (Agustín de Hipona, 2005, p 203.). Agustín plantea el problema, a su vez, a partir de San Pablo, quien en la epístola de los *Romanos* expresa: *“no logro entender lo que hago, pues lo que quiero no lo hago; y, en cambio, lo que detesto, eso hago”* (Rom 7, 15; Biblia

Católica). Ambos reaccionan con perplejidad, pero es Agustín quien amplía la cuestión al situar el problema en la voluntad misma, sacando el acento de la acción (como se aprecia en la expresión de Pablo) o de la lucha entre la carne y el espíritu: “y más fácil obedecía el cuerpo al más tenue mandato del alma... que no el alma a sí misma para realizar su voluntad” (Agustín de Hipona, trad. 2005, p. 210). No deja de tener importancia que Frankfurt al igual que Agustín considere que la ambivalencia es en mayor o menor medida el destino del hombre, al menos Frankfurt no lo niega¹⁸.

La principal consecuencia de la ambivalencia como conflicto es una falta de unidad volitiva: “la falta de unidad de la voluntad de una persona ambivalente le impedirá perseguir con eficacia sus metas y alcanzarlas de forma satisfactoria” (Frankfurt, 2007b [1992], p. 162), si no logra establecer una posición psíquica clara para sí misma, sus esfuerzos en cualquier dirección se frustran: “como el conflicto dentro de la razón, el conflicto volitivo conduce a una traición y una derrota de sí mismo” (Frankfurt, 2007b [1992], p. 162). Esta división de la voluntad le impide a la persona tolerar o decidirse por alguna identificación, es correcto decir que no sabe realmente lo que quiere. Frankfurt aclara que la ambivalencia no es equivalente al autoengaño, “no es un déficit cognitivo, no es posible superarla a través de la mera adquisición de información adicional” (Frankfurt, 2007b [1992], p. 163), tampoco puede superarse, como explica, en virtud de un movimiento psíquico que esté plenamente bajo su control voluntario inmediato. Si este conflicto afecta a alguien de tal manera que le impide la identificación con uno de sus deseos conflictivos, “lo destruye como

¹⁸ Frankfurt al igual que Agustín considera la ambivalencia volitiva como un fenómeno característico de la condición humana., interés que originalmente llevó a Agustín a desarrollar una perspectiva diferente más antropológica y menos teológico-moral que la de Pablo. Considera su fundamento como previo a la lucha entre el cuerpo y el espíritu, como aparece en San Pablo, no habla de dos leyes sino de dos voluntades. Véase el artículo de García-Valiño (2013, p. 11-21).

persona... tiende a paralizar su voluntad y a impedirle que actúe o tiende a distanciarlo de su voluntad de manera que esta opera sin su participación” (Frankfurt, 2006a [1971], p. 39).

Estos conflictos parecen implicar dos problemas: primero, la incapacidad para actuar y perseguir resueltamente los propios objetivos, y segundo, una forma de obliteración de la personalidad, que impide a la persona disponer de una dimensión concreta para el desarrollo de las motivaciones que le identifican. La identidad no se materializa en ninguna acción que realice o comporte la propia identidad, se tiene *solo una idea de sí mismo*. Cuando la voluntad no resulta disponible para sí misma y se manifiesta de manera anárquica, la persona experimenta una sensación de nulidad o irrealidad culposa, el estar en desconexión con sus propios motivos se descubre como indigna en su constitución¹⁹. Esta desconexión con la forma en que nuestra voluntad opera es un elemento común a ambas dificultades, dice Frankfurt: *“nuestro ánimo, en el mejor de los casos, está dividido, y es posible que ni siquiera participe de lo que estamos haciendo”* (Frankfurt, 2006b [1987], p. 235)

La ambivalencia no es siempre un conflicto manifiesto, muchas veces se revela cuando ha llegado la hora de implementar una decisión ya tomada, en ese momento pueden manifestarse la división al interior de la voluntad de una persona: *“la persona tiene otras intenciones, intenciones incompatibles con la que estableció la decisión [originalmente] y con la cuales también está comprometida”* (Frankfurt, 2006b [1987], p. 249). Esto ocurre, así lo comenta Frankfurt, porque los seres humanos somos complejos, la motivación de nuestras acciones es oscura²⁰ y es frecuente que nos engañemos cuando juzgamos ciertas

¹⁹ Esto no responde a una evaluación de carácter moral, no esencialmente.

²⁰ Asimismo, la gente puede ignorar lo que le interesa o le preocupa también debido a circunstancias externas más generales que obstaculizan la posibilidad de apreciar reflexivamente los propios motivos, tales como la pobreza, el hambre, la falta de educación, o a características específicas del entorno cultural (cf. Lynch, 2005, p. 152).

creencias inconciliables con lo que queremos pensar de nosotros mismos: *“parece ser claro que nos ocultamos de la verdad porque ella está en conflicto con nuestro amor propio”* (Frankfurt, 2007b [1992], p. 155). También es posible que el individuo muestre fallas funcionales como la rigidez que le lleve a sostener decisiones tomadas previamente sin ser capaz de incorporar impulsos nuevos u opuestos a partir de situaciones nuevas que le inviten a adaptarse, o mantenerse inaccesible de manera general a nuevas experiencias como suele suceder en la neurosis, del mismo modo alguien podría desplegar emociones o sentimientos de manera demasiado intensa o inapropiada lo que obstruya la posibilidad de que sean susceptibles a la identificación y proyección del individuo en ellas²¹.

Parecen existir además ciertas razones contextuales propias de nuestra vida contemporánea que favorecen el extravío de la voluntad y la desconexión con nuestras naturalezas. Frankfurt las aborda en algunos de sus ensayos, por ejemplo, en *La igualdad como ideal moral* (2006f [1987]), nos advierte sobre los peligros del igualitarismo económico cuando se le utiliza como principio moral, puesto que *“distrae a las personas de medir los requisitos a los que dan origen sus naturalezas individuales y sus circunstancias personales”* (Frankfurt, 2006f [1987], p. 197). Explica así de qué manera la idea de igualdad favorece un cálculo impersonal respecto de lo que uno necesita: *“tiende a distraer la atención de una persona de tratar de descubrir –de la experiencia que la persona tiene de sí misma y de su vida– lo que le importa y lo que en realidad lo satisfará”* (Frankfurt, 2006f [1987], p. 198). Se observa un fenómeno similar en el elevado valor que nuestra cultura atribuye a la libertad, manifestado en las amplias libertades tecnológicas que disfrutamos, y en la “permisividad acrítica” que le acompaña. Si las restricciones sobre la vida de una persona se disipan tanto,

²¹ Para una revisión más extensa de este punto véase la interpretación de Morel (2015).

dice Frankfurt: “*ella puede desorientarse en mayor o menor medida con respecto al lugar donde se encuentran sus intereses y preferencias*” (Frankfurt, 2007c [1993], p. 177). En medio de una cantidad demasiado grande de opciones la persona podría perder conexión con la manera en que ciertas alternativas le conciernen, las decisiones que tome quizá estructuren su voluntad de manera adventicia, o incluso algunos cursos de acción podrían afectar sus preferencias provocando cambios profundos e inesperados en su carácter volitivo. No es extraño que en un ambiente con estas características las personas puedan sentirse perdidas al disminuir en ellas la claridad de su autocomprensión.

Aunque no me es posible ir más allá en esta línea y aclarar con más detalle las razones que explican la génesis de una voluntad conflictuada, deberá bastar con haber señalado los rasgos que permiten reconocerla, y la comprobación de que se trata de una situación extendida. En cualquier caso se debe tener claro que es la situación real del conflicto volitivo, su constatación, lo que impulsa a la persona hacia la búsqueda de un nuevo fundamento normativo (el cambio en la identidad). El concepto kantiano de *dicha* o *sumo bien*, previamente comentado, parece reflejar también la insistencia normativa de esta exigencia de totalidad o razón en las inclinaciones humanas (deseos, motivos) que Frankfurt reconoce como el operar de una necesidad volitiva. Esto sugiere que dados ciertos hechos en la voluntad de una persona, ésta solo podría organizarse de manera estable al reflejar de manera coherente su propio carácter.

TERCERA PARTE

Amor y transformación

El pensamiento de Frankfurt considera un sentido importante en que las personas podemos cambiar, transformando la experiencia que tenemos de nosotros mismos y el modo en que participamos de nuestra propia vida. Este cambio implica el paso desde un estado de *conflicto* volitivo y desacuerdo consigo mismo, hasta un estado de resolución o *unidad volitiva* en el que tenemos la experiencia de actuar de forma inequívoca a partir de nuestra naturaleza esencial como personas.

Para enfocarlo de modo más amplio, el impulso que conduce a una persona hacia el cambio puede originarse de diferentes formas, a veces podría tratarse de una insatisfacción general con el rumbo que ha tomado la propia vida, con quien uno resulta ser a partir de las decisiones que ha tomado, puede basarse en el desconocimiento de lo que uno realmente quiere o en el autoengaño acerca de cuáles son los verdaderos motivos que operan en nuestro actuar. El fracaso constante de la persona en el desarrollo de sus propósitos; la experiencia de tropezar consigo mismo podría estar igualmente entre las causas que promuevan un enfoque evaluativo sobre sí mismo. También es perfectamente posible que la persona nunca haya experimentado un conflicto grave en la propia voluntad o que no se viera jamás acosada por la ambivalencia de forma inmediata, su vida podría reflejar un historial de opciones queridas y aun así resultar insatisfactoria de un modo todavía incierto. Es posible que aquello que inquiete a un individuo y que inicialmente le oriente hacia sí mismo de manera reflexiva tenga distintos orígenes, la cuestión de importancia aquí es que esta insatisfacción de la persona con su propia orientación práctica o identidad vivida termina por exponer un rasgo esencial de la voluntad humana (y de la situación del individuo), el hecho de que esta

voluntad es capaz de *quererse a sí misma*, de ser principio o regla para sí misma. Frankfurt nos ayuda a comprender el cambio personal profundo al arrojar luz sobre este ámbito y nos muestra que cuando la voluntad de un individuo no manifiesta en su organización dicho vínculo, el individuo se encontraría viviendo, para así expresarlo, por debajo de sus posibilidades.

Cuando Frankfurt habla de una naturaleza esencial, no se trata de una convicción esencialista; Frankfurt no supone que esta naturaleza prescriba un contenido esencial predefinido al individuo, sino en cambio supone una tarea para la organización práctica del agente que lo conecta de forma concreta consigo mismo. No obstante, esta dimensión normativa manifiesta además un rasgo definitorio o esencial de la voluntad humana que el individuo puede ignorar o desatender, pero que posee una genuina insistencia en nuestra vida. Alguien que en la organización de su motivación inmediata no manifiesta una conexión con su *carácter volitivo*, es decir con los hechos contingentes que inclinan su voluntad (y que limitan su querer), se encuentra por ello alejado de su naturaleza esencial como persona o por debajo de sus posibilidades. Que una persona pueda cambiar su identidad depende de que pueda reconocer los límites que expresan y dan a conocer su voluntad; la cuestión no es qué hacemos (un contenido) sino cómo nos realizamos a través de las actividades que nos conectan con el mundo. Se trata de una posibilidad anclada en nuestra condición reflexiva que impone un tipo especial de necesidad sobre la organización de nuestra voluntad, y en definitiva sobre nuestra identidad como agentes. Debido a que los seres humanos *nos tomamos en serio*, a que estamos reflexivamente abiertos a lo que somos, queremos que los motivos que nos mueven hagan sentido, que estén en coherencia con los hechos contingentes y concretos que definen nuestra perspectiva motivacional como individuos. La exploración

que Frankfurt hace del amor como fenómeno volitivo, en sus ensayos más tardíos, va en esta dirección, enriquece nuestro entendimiento de la motivación humana y nos permite entender de manera más lúcida aquellas experiencias que nos llevan a un estado de mayor plenitud en relación con nosotros mismos.

Desde la perspectiva conceptual que hemos adquirido de Frankfurt, cuando una persona cambia su identidad lo que cambia concretamente es la organización de su voluntad, el cambio profundo por el que hemos preguntado ocurre en una dirección en particular, significa para la persona una reorganización de su voluntad tal que su identidad puede constituirse en una mayor coincidencia con lo que para ella sería su naturaleza esencial²². Se observa de un lado, la permanencia del conflicto o la inadvertencia de la persona respecto de las posibilidades volitivas que posee, y del otro, la reaprehensión de su voluntad en conformidad con su carácter esencial²³. Este nuevo arreglo en su identidad permitiría a la persona la persecución de unos fines últimos más estables o satisfactorios, respecto de los cuales podría experimentar confianza de que le son correctos o inequívocos.

Si bien las personas operan constantemente identificaciones, ya sea de manera deliberada o como una condición por defecto, estas identificaciones son de carácter inestable y pueden entrar en crisis en la medida en que el sujeto explora el mundo; los diferentes conflictos y accidentes de orden práctico que se revelan en el desarrollo del individuo pueden dirigirlo eventualmente hacia una crisis; la crisis de identidad en la adolescencia es sólo un ejemplo de que las identificaciones de un sujeto son provisorias. No se trata aquí de un hito

²² La naturaleza esencial de una persona no es algo que estaría dentro de ella como una monada que debería encontrarse, sino que se refiere a la organización o arreglo que su motivación inmediata puede comportar o realizar en conexión con su carácter volitivo.

²³ El carácter volitivo de una persona hace referencia al modo contingente en que nuestra voluntad está inclinada (en tanto somos seres que no se crean a sí mismos) y sobre el cual no podemos intervenir voluntariamente de manera directa. Este punto se desarrolla más adelante.

que se resuelva de manera definitiva, sino más bien de la dimensión donde se desenvuelve un problema fundamental para nuestra realización como personas, donde se define o se pone en marcha nuestra naturaleza esencial como agentes. Hacer las discriminaciones pertinentes sobre esto, nos ayuda a entender qué significa ser una persona (en los términos de Frankfurt) y nos advierte del potencial de cambio que en ello se esconde.

En una expresión que resulta muy concisa, Frankfurt refleja el espacio donde se podría desarrollar esta perspectiva de cambio: “*si la ambivalencia es una enfermedad de la voluntad, la salud de ésta consiste en estar unificada y, en ese sentido, ser resuelta*” (Frankfurt, 2007b [1992], p. 162). La ambivalencia tal como la entiende Frankfurt es un conflicto grave y altamente incapacitante para el individuo, no se trata de una simple oscilación temporal de las preferencias si no de un conflicto profundo que involucra tendencias centrales para la organización práctica del sujeto que resultan incompatibles o mutuamente excluyentes. Que Frankfurt señale la ambivalencia como el conflicto volitivo más importante delimita el terreno y destaca para nosotros la dimensión exacta donde tendría lugar el cambio o la transformación de la persona. Por detrás de la ignorancia o el autoengaño respecto de nuestras inclinaciones o deseos, incluso en el fondo de la alienación que se observa en la incontinencia, puede hallarse, de forma aún no dilucidada, la ambivalencia o contradicción interna de la voluntad que impide al individuo constituirse como agente de manera esencial (definitoria, aunque no definitiva).

Por otro lado, la *resolución o unidad volitiva* es una situación exactamente opuesta al conflicto o la ambivalencia en la voluntad. Se le debe entender como una satisfacción con ciertos elementos psíquicos, y una confianza en las propias tendencias que organizan la voluntad: “*concebiré la resolución como equivalente del disfrute de una especie de*

autosatisfacción” (Frankfurt, 2007b [1992], p. 167), dicha autosatisfacción no debe confundirse con la complacencia o presunción, es en cambio, “*un estado de satisfacción con la situación del yo*” (Frankfurt, 2007b [1992], p. 167), estamos satisfechos con la manera en que nuestra voluntad se inclina para definir los motivos que consideramos propios y que comportan nuestra identidad. La resolución si bien está constituida por la orientación hacia ciertos elementos psíquicos que a su vez nos vinculan con el mundo, se define más bien en términos negativos, como la ausencia de algo: “...*es un estado de la totalidad del sistema psíquico: un estado sólo constituido por la falta de toda tendencia o inclinación a modificar su situación*” (Frankfurt, 2007b [1992], p. 169).

Este es uno de los puntos más críticos en el pensamiento de Frankfurt, quien insiste en que la satisfacción o la confianza que opera en la identificación incondicional no es un asunto cognitivo. La aceptación de nuestros motivos no quiere decir que nos parezcan justificados o en este sentido que tengamos certeza acerca de ellos, sino que se trata de una confianza en las tendencias involuntarias que definen nuestra voluntad²⁴. El trato hacia nuestras voliciones de segundo orden no puede describirse adecuadamente en términos de una relación cognitiva, no decidimos nuestra satisfacción con los motivos que nos mueven, más bien confiamos en *responder* así ante ellos, confiamos en lo que somos, de un modo irreflexivo. Que esta determinación no sea un asunto epistémico, relativo a un sujeto que abrigue creencias, permite que nuestra voluntad pueda re-ligar con un orden objetivo,

²⁴ Creo que el argumento de Frankfurt de que la satisfacción o confianza en nuestras respuestas volitivas es un criterio de identificación válido o convincente (satisfactorio) puede verse fortalecido al considerar de manera análoga el carácter de algunas de nuestras “certezas”. Fernandois (2013) desarrolla un argumento que da cuenta de ciertas certezas primitivas, espontáneas e instintivas. En aquellas acciones o respuestas instintivas se **muestran** nuestras certezas básicas: “*la creencia no es otra cosa que tal conducta en tales circunstancias; no es una fuente de la conducta.*” (Malcolm, 1995, citado en Fernandois, 2013, p. 106).

consistente en estas certezas básicas, conductas o respuestas objetivas que pueden entenderse como estando fuera del sistema epistémico (cf. Ferandois, 2013), ya sean estas instintivas, o adquiridas por mecanismos básicos de asimilación como una segunda naturaleza (traspongo aquí el argumento general de Ferandois aplicándolo a las voliciones).

El interés de Frankfurt en una voluntad unificada se basa en los efectos que tal arreglo de la voluntad tiene sobre nuestras vidas; una voluntad unificada es preferible sobre el conflicto porque nos permite perseguir nuestros objetivos de un modo más resuelto, a la vez que impacta en la experiencia que tenemos de nosotros mismos, pues nos deja expresar nuestra propia naturaleza mientras nos comprometemos sin reserva en la persecución de objetivos que nos resultan satisfactorios, dándonos la experiencia de acción inequívoca y de coincidencia con nosotros mismos. La unidad volitiva es relevante y nos importa en la medida que hace nuestra vida mejor.

Frankfurt ya había puesto su atención sobre los beneficios de una voluntad unificada; en su análisis de los ideales hacía notar, aristotélicamente, que disponer de fines últimos impacta el querer humano más allá de la simple consecución de resultados: “...*puede afectar también la índole del deseo; tal vez impida que este sea vacío y vano*” (Frankfurt, 2007e [1992], p. 139). Tener fines últimos nos permite comprometernos en una actividad significativa, útil, pues “*la actividad útil tiene para nosotros no solo un valor instrumental sino también un valor terminal*” (Frankfurt, 2007e [1992], p. 147). Tener metas y propósitos dirigidos hacia un fin último dota nuestra actividad de significado, de manera que no afecta solo al deseo sino a la vida misma.

En este punto Frankfurt relaciona la idea de unos fines últimos y su capacidad para enriquecer la vida con su concepto de preocupación: “*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” (Frankfurt, 2007e [1992], p. 140). Desarrolla esta línea replanteando la relación entre medios y fines últimos a partir de nuestra situación como agentes: *“que algo sea bueno en sí mismo depende en forma exclusiva de sus características inherentes, por otro lado, que sea un fin en sí dependerá de que alguien lo adopte o lo procure”* (2007e [1992], p. 141). Sostiene que aunque algo pudiera tener impacto en la vida de una persona, sus efectos no podrían ser importantes para ésta si verse afectado por ellos le suscita una completa indiferencia, *“en todos los casos, entonces, el objeto de preocupación de la gente es lo que determina lo que es importante para ella”* (2007e [1992], p, 144). Según este razonamiento nada puede ser importante a menos que nos preocupe.

Tanto su interés en los *finés últimos*, como el concepto de *preocupación*, nos llevan a considerar la experiencia que tenemos de nosotros mismos en el curso de nuestra actividad vital. A este respecto Frankfurt afirma: *“Cuando alguien se propone la elección de sus fines últimos busca identificar las metas y valores que guiarán y limitarán su conducta en los términos más fundamentales”* (2007e [1992], p, 144). La pregunta acerca de cómo vivir puede surgir y de hecho así lo hace, en momentos de crisis: la adolescencia, las persistentes crisis existenciales; crisis de los cuarenta (o de los treinta), o cualquier situación que confronte a una persona con la finitud de su vida, la muerte del otro, el envejecimiento, un accidente con riesgo de muerte, la pérdida de un ser querido, el rompimiento de una relación de pareja, una crisis social o política, etc. Todas estas situaciones pueden hacer que una persona cambie de modo profundo, constatándolo posteriormente como un hecho, o bien provocando que se oriente reflexivamente hacia sí mismo a partir de la inquietud o insatisfacción con lo que *es* o lo que ha hecho de su vida. Para una persona resolver la

cuestión de cómo debe vivir, a partir de una instancia crítica, requerirá que defina el valor respectivo que tendrán en su vida distintas cosas, deberá definir cuáles de sus deseos o motivaciones le *preocupan*, esto no solo supone la proyección de un estado de cosas al que estará dirigido, sino que altera la manera en que la persona se experimenta a sí mismo en el curso de su actividad, su *identidad vivida*. La cuestión que está en juego, no es de tipo objetivo, sino que refleja un modo de vivir interiormente, tiene que ver de un modo fundamental con nuestras pasiones y el modo en que nos apropiamos de ellas. Se trata de un asunto particular que, sin embargo, pone en juego nuestro potencial para aceptarnos o estar satisfechos con nuestra existencia de un modo trascendental.

De esto debemos concluir, que para poder tener una vida significativa necesitamos averiguar qué nos preocupa. Determinar *cómo vivir* o resolver la especial inquietud relativa a esta interrogante, requiere que seamos capaces de discernir en nuestro interior por qué cosas somos capaces de preocuparnos.



La unidad volitiva a través del amor

Se afirmó anteriormente que la preocupación coincide con aquello que guía a una persona en la conducción de su vida y que implicaba la identificación con algún motivo; sin embargo, puede no resultar inmediatamente evidente que en este preocuparse la persona se encuentra, por la naturaleza misma del deseo²⁵, dirigida hacia algún objeto concreto o ideal distinto de sí; Frankfurt enfoca esto al afirmar que la preocupación significa, para la persona: “...*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, 2007c

²⁵ Véase también en Ricoeur (2004, p. 101-108).

[1993], p. 179). Con frecuencia lo que nos preocupa nos vincula a algún objeto que para nosotros se vuelve un objeto de cuidado; la actividad de la persona queda comprometida con tal objeto de forma que: *“se hace receptivo/a a los beneficios y vulnerable a las pérdidas según que ese objeto prospere o mengue”* (Frankfurt, 2007c [1993], p. 179).

Enseguida, Frankfurt establece una relación entre el preocuparse y la idea de *necesidad volitiva*, dejando aparecer una diferencia en la manera en que ciertas cosas pueden preocuparnos: *“con respecto a ciertas cosas que son importantes para ella, la persona puede preocuparse tanto, o de tal manera, que quede sometida a una especie de necesidad”* (Frankfurt, 2007c [1993], p. 179). Esta necesidad, como se ha revisado antes, establece ciertas restricciones en el comportamiento de la persona, algunas cosas se vuelven para ella impensables, no podría en ningún caso resolverse a hacerlas, o por el contrario no puede abstenerse de decidir o hacer ciertas cosas, su voluntad queda comprometida a la situación del objeto. A pesar de que la voluntad de la persona queda confinada de esta manera, no la experimenta como coercitiva o ajena, sino que adhiere a ella. Estas necesidades en su voluntad impiden que la persona pueda organizarse volitivamente de una manera distinta, corresponden al carácter esencial de su voluntad²⁶, que le permite además tener una identidad como persona: *“esa necesidad es inequívocamente constitutiva de su naturaleza o esencia como ser volitivo [...] identifican lo que éste no puede dejar de ser”* (Frankfurt, 2007c [1993], p. 179), de manera que cuando le limitan no le mueven en contra de su voluntad sino

²⁶ En Frankfurt se mezclan dos sentidos para la palabra “esencial” cuando se aplican indistintamente a la voluntad o la persona, en este caso *esencial* se refiere a tener una naturaleza o esencia (rasgos esenciales) como ser volitivo, y es un asunto individual y no universal de la voluntad, implica la conexión con el carácter contingente que poseen ciertos rasgos de nuestra voluntad (no elegidos pero apropiados), e implica también una realización de estos rasgos en la motivación inmediata. Por otro lado, en otros momentos parece ser una afirmación teórica sobre la voluntad, sobre la esencia del ser humano como ser volitivo; la posibilidad que posee de identificación y libertad, en tanto su voluntad es capaz de quererse a sí misma. Esta afirmación universal sobre la voluntad humana invita también al individuo humano a realizar en plenitud su humanidad.

que, de algún modo, liberan su naturaleza volitiva: *“por esta razón la persona experimenta su sometimiento a ella menos como una derrota que como una liberación”* (Frankfurt, 2007c [1993], p. 181). Aunque pueda resultar paradójico, se trata de una limitación que nos libera para ser más auténticamente nosotros mismos. Para la persona la unidad volitiva se manifiesta como resolución en el actuar; al estar en conformidad con su propia naturaleza esencial ya no le paralizan las dudas, ni su imaginación se disocia en el presentimiento de otros destinos, por el contrario, se descubre satisfecho en el ajuste inequívoco de sus motivos (tiene la voluntad que quiere tener).

Frankfurt concentra la idea de esta forma de preocupación en su concepto del *amor*, reparando en la capacidad altamente organizadora que éste tiene sobre la voluntad de un individuo, así como a su poder autoafirmante de la propia identidad. Aunque inicialmente Frankfurt solo constata la diferencia que existe entre los estados de conflicto y resolución volitiva para la identidad de una persona, su pensamiento se acerca paulatinamente a la comprensión del movimiento que separa estos dos estados. Aparentemente cuando las personas aman, de una manera muy delimitada, experimentan una forma de liberación en su voluntad que los hace sentir que son más auténticamente ellos mismos, desaparecen sus dudas y se dedican resuelta y decididamente a promover los intereses de su objeto de amor. Estos hechos acerca de cómo las personas aman llevan a Frankfurt a relacionar el amor con la *necesidad volitiva*, tal y como opera en nuestra identificación con determinados motivos en la estructura de la preocupación. Relaciona así la fuerza de las necesidades volitivas, la manera en que nos atan, con la fuerza del amor: *“el amor nos cautiva, pero aun cuando estemos cautivos de él comprobamos que, en cierta forma, es liberador”* (Frankfurt, 2007c [1993], p. 184). La entrega que parece estar implicada en el amor nos permite sentirnos más

verdaderamente nosotros mismos: “*el amor sólo intensifica nuestro sentido de identidad en virtud de la necesidad que nos impone*” (Frankfurt, 2007c [1993], p. 184). Gran parte de la importancia conceptual del amor proviene justamente de que no podemos amar o dejar de amar por medio de un acto voluntario directo. Una persona que no ama nada puede quizá hacer o tomar las decisiones que se le antoje, sin embargo, advierte Frankfurt: “*esto no significa que esa voluntad sea libre. Solo significa que es anárquica, que la mueve el mero impulso y la inclinación*” (Frankfurt, 2007c [1993], p. 185); esta persona no tiene leyes volitivas que respetar, y al no tener límites inviolables tampoco tiene un identidad o forma fija como persona.

Bajo la conceptualización de Frankfurt el amor es una estructura de la voluntad. Sin duda, al igual que en la preocupación, existe una identificación, pues el amante se identifica específicamente con los intereses del amado: “*la persona es guiada por las características del objeto más que por las propias*” (Frankfurt, 2006d [1982], p. 131). La necesidad volitiva que Frankfurt desprende de su análisis de la preocupación encuentra su expresión más formidable en la necesidad que entraña el amor. Cuando la persona se identifica, como se observa en el análisis de la preocupación, participa de forma activa, esto quiere decir que es responsable de aquellas necesidades que le restringen al amar. El concepto de amor en Frankfurt integra los distintos énfasis que tiene la idea de identificación a lo largo de su pensamiento, esto quiere decir que hay en el amor un aspecto voluntario representado por la idea de *identificación decisiva*, y uno involuntario contenido en la idea de *necesidades volitivas*, ambos son congruentes con la idea de una *identificación incondicional* (*wholehearted identification*) o de todo corazón.

Si el amor es una forma de preocupación quiere decir que mantiene también una relación constitutiva con la identidad de la persona. Parece ser, sin embargo, que el amor posee una especial capacidad para intensificar nuestro sentido de identidad: “[el amor] delinea la sustancia y la estructura de nuestra voluntad, define lo que -como seres activos- más íntima y esencialmente somos” (Frankfurt 2006, p. 196), el amor nos impone límites que nos impiden violentarnos a nosotros mismos, implica -dice Frankfurt- necesidades: “estas necesidades nos impiden traicionar las cosas que más nos preocupan” (Frankfurt, 2006d [1988], p. 133). Cuando una persona ama algo, explica Frankfurt, responde a ello con abnegación, se siente vencida, “siente que la dirección de sus propios pensamientos y voliciones ha sido remplazada” (Frankfurt, 2006d [1988], p. 131).

Frankfurt deja muy claro que cuando habla de amor no se refiere al amor romántico, la dependencia o la obsesión, sino a “una involuntaria, no utilitaria, rigidamente enfocada, y [...] autoafirmante preocupación por la existencia y el bien del ser amado” (Frankfurt, 2006, p. 194). El amor que experimentan los padres por sus hijos, representa para Frankfurt un ejemplo paradigmático del amor en estos términos. Insiste además en que el amor no se basa necesariamente en el valor intrínseco de lo amado; más bien se da la relación inversa “lo que amamos necesariamente adquiere valor para nosotros **porque** lo amamos” (Frankfurt, 2004, p. 53; en destacado es mío). El amor para Frankfurt es, como señalé más arriba, una forma particular de preocupación. Sin embargo, nuestra preocupación por lo que amamos no es un medio para conseguir otra cosa, sus objetos son para nosotros valiosos en sí mismos. Para apreciarlo de manera más clara Frankfurt nos presenta las características fundamentales y constitutivas del amor del siguiente modo:

- Se trata de una preocupación rígidamente enfocada, su objeto no puede sustituirse, pues su apego no es de carácter genérico o impersonal (como en la caridad por ejemplo), sino concreto y personal, responde a la identidad o la especificidad del objeto.
- El amor es no-utilitario o *desinteresado*, lo que implica que el objeto amado es valioso como un fin en sí mismo y no como un medio para otra cosa.
- Quien ama se invierte a sí mismo, volviéndose susceptible a los beneficios y perjuicios que caen sobre su objeto de amor, el amante *se identifica* con lo que ama.
- Por último es una característica fundamental del amor el hecho de que implica limitaciones para la voluntad: “*el amor... está determinado por condiciones ajenas a nuestro control voluntario*” (Frankfurt, 2004, p. 102). Las necesidades que el amor nos impone otorgan estabilidad a nuestras identidades personales pues se trata de “*una configuración de la voluntad, constituida por diversas disposiciones y limitaciones más o menos estables*” (Frankfurt, 2004, p. 111). Su naturaleza es constitutiva de aquello que somos y hacemos de modo concreto en nuestras vidas.

El amor resulta clave para representarnos el paso desde el conflicto a la unidad volitiva ya que la necesidad volitiva que conlleva permite que nuestras identidades se constituyan de manera estable disipando la ambivalencia y el conflicto. Ya desde la formulación conceptual del *preocuparse*, Frankfurt había hecho notar la idea de una reconexión del individuo consigo mismo: “*El preocuparse por algo es una actividad fundacional indispensable que nos conecta y nos vincula con nosotros mismos*” (Frankfurt, 2004, p. 30). Esta (necesidad de) reconexión implica que las personas que llegan a la

situación de reconfigurarse, de cambiar de modo profundo, pasan o necesitan pasar por un trabajo consigo mismas que consiste en dar unidad a su voluntad: saber qué quieren, qué les preocupa en el sentido fundamental y cómo ello podría configurar una forma de vivir (un “cómo vivir”) o de conducir su vida de allí en adelante de manera que se sientan satisfechas consigo mismas. Precisamente, la continuidad que alcanzamos a través del amor constituye nuestras identidades, que sea fundacional significa que nos origina como personas, nos otorga un devenir propio, define o prescribe un tipo de dirección para nuestra vida. Esto también implica que si nuestro programa o curso de vida se desconecta de este devenir personal podemos experimentar su emplazamiento a través de una sutil aunque insistente forma de inquietud. Lo que una persona ama se relaciona con necesidades de su carácter esencial como persona.

El amor resulta decisivo para la transformación personal debido al tipo de necesidades que comporta, las que nos ponen en contacto con nuestro *carácter volitivo*. Según Frankfurt lo que amamos depende de necesidades e intereses que derivan del carácter y la experiencia individual, que “...solo pueden medirse frente a las exigencias que nos imponen otras cosas que amamos... estas nos vienen determinadas por la biología y otras condiciones naturales, respecto de las cuales no tenemos mucho que decir” (Frankfurt, 2004, p. 64). Este origen innato, sin embargo, no es equivalente a un determinismo biológico. Para apreciar el papel integrador que posee el amor, debemos comprender esta afirmación de Frankfurt atendiendo a la condición finita de nuestra apertura motivacional al mundo, un poco al modo en que lo hace Ricoeur al hablar de un *carácter* o una finitud práctica: “...esa receptividad específica que significa que no produzco radicalmente mis proyectos partiendo de nada” (Ricoeur, 2004, p. 70). Para Frankfurt, las características esenciales de una persona, las necesidades de

su voluntad, se constituyen sobre hechos que solo pueden ser conocidos empíricamente y que dependen de la contingencia de nuestra pertenencia biológica a la especie humana, y aun específicamente, del arreglo de dichas fuerzas en la deriva de nuestra experiencia individual. La existencia humana es concreta, implica una finitud en nuestros intereses, somos sensibles al mundo de un modo específico y estos intereses son nuestro punto de partida. La realidad personal, sin embargo, la existencia de una verdad acerca de la persona implica adicionalmente una cierta relación entre estados mentales; concierne, como vimos con Lynch, a las actitudes hacia nuestros propios estados mentales, y no a nuestras disposiciones biológicas por sí solas²⁷. Nos constituimos como personas cuando empezamos a preocuparnos por las cosas, cuando fijamos nuestra voluntad de cierto modo imponiéndole limitaciones. La realidad personal se constituye sobre este material más crudo de motivación inmediata, que anteriormente representamos bajo la idea de una especie de “cuerpo psíquico”, pasiones que la persona retoma a través de la identificación. La estructura volitiva se constituye sobre deseos concretos con los que su voluntad coincide pero que no son idénticos a ella: *“la noción de voluntad, según la estoy empleando no es coextensiva con la noción de deseo de primer orden”* (Frankfurt, 2006a [1971], p. 19).

Ciertamente el agente, encuentra en sí mismo una naturaleza volitiva, *“estas tendencias y respuestas involuntarias de nuestra voluntad son las que constituyen el amor”* (Frankfurt, 2004, p. 66); sin embargo, desde que dichas “tendencias involuntarias” entran en la dimensión reflexiva se ven expuestas a una forma especial de indeterminación, su

²⁷ Michel Lynch nos recuerda como la verdad no se presenta siempre de la misma forma, diferentes creencias pueden ser verdaderas de diferentes maneras. No todas nuestras creencias por ejemplo se refieren a objetos físicos, muchas de ellas distinguen propiedades de un género conceptualmente distinto. Véase Lynch (2005, p. 61-63, 113-117, 151-160).

definición resulta incipiente toda vez que deben ser planteadas en la inmediatez de la conciencia reflexiva que las recoge; trastocando así su estatus como elementos mentales, aparece fundamentalmente la posibilidad de una apropiación. Aunque en el amor la voluntad está comprometida, descubro las necesidades que me impone en el momento de ejercer mi libertad; el amor hace efectiva su necesidad justamente en el momento en que como agente estoy en situación de ser activo respecto de mi propia motivación: “*la limitación opera desde dentro de nuestra propia voluntad*” (Frankfurt, 2004, p. 62). Descubro la necesidad en la estructura de la preocupación, compruebo mi satisfacción con los motivos que me mueven (y no con su alternativa), cuando participo *activamente* de la necesidad de responder ante ellos de cierto modo. Es en este movimiento que los retomo, precisamente al identificarme con esta necesidad es que “amo”.

Lo que encontramos en el amor que no está presente en otras formas de preocupación es una disposición a sentirnos satisfechos de amar lo que en realidad amamos, esta satisfacción no es una certeza ni depende de pruebas, sino que es una confianza en nosotros mismos, “*confiamos en las tendencias y respuestas que controlan nuestro propio carácter volitivo*” (Frankfurt, 2004, p. 66). El amor implica una configuración de la voluntad que hace posible la *identificación incondicional* que Frankfurt estableció previamente como criterio de identificación, liberando al agente volitivo para querer sin reservas.

En una propuesta volitiva de la identidad personal el deseo puede ser fuente de fascinación y cautiverio para la persona (como ocurre con la *incontinencia*), pero también, puede materializar la *dicha* o totalidad de su propio carácter volitivo, en el arreglo concreto de una gran pasión o en la experiencia del amor del modo como Frankfurt lo define. Por esta razón el amor, aunque empírico, representa una fórmula para la organización volitiva de la

persona capaz de conectarlo con su propia naturaleza. Frankfurt expresa: “*la necesidad volitiva que nos limita en aquello que amamos puede ser tan rigurosamente pertinente a nuestra inclinación personal como las más austeras necesidades de la razón*” (Frankfurt, 2004, p. 64). Otra forma de exponerlo es que el amor en su necesidad y limitación, en su oposición obstinada a nuestro control voluntario, revela *la verdad* acerca del individuo.

Los seres humanos buscamos confesores, guías, gurús o sabios que nos proporcionen conocimiento y respuestas, queremos saber cómo actuar en medio de la confusión y el infortunio; aunque sea *la más tenue de las pasiones*²⁸ buscamos la verdad. En igualdad de condiciones la preferimos sobre la mentira, y la consideramos un valor cognitivo; creer la verdad o responder a ella es para nosotros algo bueno, queremos que la verdad que encontramos nos traspase para conducir la propia vida a partir de ello, más aun, la verdad resulta importante para nosotros porque nos permite vivir completamente de acuerdo a nuestra naturaleza. Frankfurt sigue en esto a Spinoza para quien la coincidencia consigo mismo es lo más alto que una persona puede esperar (Cf. Frankfurt 2007 [1986]). La posibilidad de cambio personal que se articula en la coherencia o razón interna de nuestra voluntad coincide con nuestro anhelo de vivir de manera inequívoca, de vivir de acuerdo a la verdad.

Frankfurt piensa que solo el amor puede ser el fundamento definitivo para nuestro razonamiento práctico porque es el único capaz de suministrarnos *finés últimos*, esto es, cosas que valoramos y perseguimos por sí mismas. Cuando llegamos a amar algo, y en esto es indiferente cuál sea exactamente el origen del amor, nos sentimos obligados a otorgarle un

²⁸ *Las más tenue de las pasiones* sería, en opinión de Frankfurt, el deseo de saber la verdad acerca de nosotros mismos. Véase el ensayo del mismo nombre (2007b).

valor intrínseco; como señala Frankfurt, “*por su propia naturaleza, amar implica que los objetos de nuestro amor son valiosos por sí mismos, y que no tenemos más opción que adoptar estos objetos como nuestros fines últimos*” (2004, p. 73). Cuando somos movidos por fines últimos como los que el amor nos ofrece, nos alejamos de una determinación adventicia, o de un arreglo heterónomo de nuestra identidad. Es gracias a la *necesidad volitiva* con que esta forma de preocupación opera que podemos identificarnos de forma inequívoca o resuelta con los intereses que componen el amor. Amar nos obliga a otorgar un valor absoluto a aquello que amamos. Si no amamos, explica Frankfurt, nada puede tener tal clase de valor: “*El amor es la base... es lo que dota a las cosas de importancia y de valor intrínseco y absoluto*” (Frankfurt, 2004, p. 73). Es posible demostrar que algo reúne las condiciones necesarias para tener valor intrínseco con independencia de cualquier condición subjetiva, pero de esto no se deduce, según argumenta, que se tenga la obligación de perseguirlo como fin último. El amor de Frankfurt es *preocupación*. Cuando cumple sus propios términos, es una estructura de la voluntad que hace que el deseo o el apego hacia un objeto llegue a plantearse como expresión activa de la verdadera voluntad y de la dirección vital de un individuo en tanto persona. Curiosamente es la obligación que impone el amor sobre nuestras preferencias lo que nos permite dotar la inclinación pasiva que suponen los afectos de un valor activo y personal, tiene lugar la proyección de *Sí* en la actividad. El amor, en esta medida, comporta una relación activa y reflexiva consigo mismo que nos determina como personas. En este sentido puede decirse el deseo se eleva a razón²⁹.

²⁹ En un paralelo interesante con la idea de necesidades volitivas, se encuentra la afirmación de Ricoeur: “*solo un querer inclinado, emocionado, puede también determinarse el mismo... su actividad está impregnada de esta pasividad específica*” (2006, p. 70).

La argumentación de Frankfurt respecto del amor es que solo la necesidad que nos impone satisface la condición de autonomía. En la medida en que no podemos alterar la necesidad que el amor nos impone, justamente porque no podemos encontrar en nosotros el deseo de organizarnos volitivamente de un modo distinto, es que podemos decir que nos encontramos con algo *real*, que la persona ha dado con una verdad acerca de sí mismo³⁰.

En la medida en que el amor es un asunto contingente y no una garantía, puede ocurrir que dadas las condiciones contingentes de nuestro desarrollo y experiencia de vida seamos incapaces de experimentar el amor en el nivel y bajo las características que el concepto volitivo de Frankfurt exige. Claramente el *wanton* no manifiesta en su apego sensual al mundo el amor tal como aquí se ha caracterizado, y en estricto sentido, tampoco cumple estas condiciones el *ambivalente*. Que no amemos no quiere decir que no podamos estar orientados a metas o perseguir de modo más menos coherente objetivos personales, o que nuestra actividad no pueda exhibir un patrón consistente, sino que aunque tengamos fines estos no serán fines últimos, por lo que nuestra actividad estará atravesada por una falta de significado. Por más esfuerzo que pongamos en dotarla de utilidad y propósito, nuestra acción será al fin y al cabo poco concluyente e insulsa. Hay muchos objetivos y aspiraciones interhumanas que perseguimos y no está claro que sean preocupaciones (activas y autoconscientes) ni fines en sí mismos (necesidades del amor). Puede que no tengamos una respuesta definitiva de por qué los seguimos. Muchas de nuestras aspiraciones pueden ser por tanto heterónomas. En nuestras vidas optamos y nos decidimos constantemente entre distintas alternativas o cursos

³⁰ Frankfurt explica que la verdad acerca de una persona puede cambiar a lo largo del tiempo, esto porque los elementos que constituyen la voluntad de la persona son estados naturales, por lo tanto, inestables, son en sí mismos una contingencia.

de acción, sin embargo, nuestra inclinación a actuar de cierta manera puede basarse muchas de las veces en resoluciones arbitrarias que solo buscan aliviar la tensión que supone la ambivalencia o la indeterminación de nuestro actuar, podemos fingir que somos resueltos cuando en realidad no lo somos.

El amor hacia uno mismo

Una vez que Frankfurt completa su descripción conceptual del amor señalando sus importantes cualidades para la unidad volitiva, pone su atención en *el amor hacia uno mismo*. A pesar del escaso crédito moral que se le otorga, Frankfurt cree que el amor hacia uno mismo posee cualidades que lo hacen manifestar de modo especialmente puro las características del amor. Siguiendo los rasgos fundamentales que él mismo ha definido, afirma:

- 1) En el amor a sí mismo los intereses del amante y de su objeto coinciden excepcionalmente: *“la identificación del amante con su amado es especialmente solida e ilimitada... sus propios intereses y los de su amado son idénticos”* (Frankfurt, 2004, p. 103).
- 2) Resulta aún más claro que quien se ama a sí mismo, tiene una orientación por sí mismo como *individuo concreto* y no como ejemplar de un tipo genérico.
- 3) El amor hacia nosotros mismos se encuentra fuera de nuestro control voluntario, y se manifiesta de una forma más insistente e irreflexiva que otras formas de amor: *“está profundamente arraigado en nuestra naturaleza y prácticamente no depende de ninguna contingencia”* (Frankfurt, 2004, p. 104).
- 4) Por último, el amor hacia uno mismo no es instrumental de algún otro fin, es puro, según explica, en el sentido que no sufre la instrucción de ningún otro objetivo

distinto del mismo: *“no es frecuente que procuremos nuestro propio bienestar solo porque esperamos que este nos proporcione algún otro bien”* (Frankfurt, 2004, p. 104).

El amor a uno mismo como cualquier otro tipo de amor: *“...consiste en que el amante procura por el bien de su amado como fin en sí mismo”* (Frankfurt, 2004, p. 108). Ahora bien, cuando una persona es movida por el amor a sí mismo actúa protegiendo y fomentando, según expresa Frankfurt: *“...lo que considera que son sus propios y verdaderos intereses, incluso cuando al hacerlo frustra deseos que ejercen en él una gran motivación”* (Frankfurt, 2004, p. 101). Así como los padres que aman a sus hijos tampoco dan a estos todo lo que desean, y su amor implica muchas veces retener el cumplimiento de deseos inmediatos que podrían dañarles u obstaculizar el desarrollo de sus verdaderos intereses, el amor hacia uno mismo no consiste en el cumplimiento irrestricto de cualquier deseo que uno tenga. En este sentido, el amor a uno mismo no es lo mismo que la autocomplacencia.

Enseguida Frankfurt desarrolla un razonamiento de gran importancia: si amar consiste en dedicarse a proteger y a perseguir los verdaderos intereses de la persona que se ama, entonces, siendo la persona amada uno mismo, amarse consiste para ella en dedicarse por este amor a los intereses que son los suyos propios: *“alguien que se ama a sí mismo manifiesta y demuestra este amor limitándose a amar lo que ama”* (Frankfurt, 2004, p. 108). Sin embargo, nos aclara, uno no puede amarse a uno mismo como si fuera una entidad genérica de un *tipo único*, tal como “un” yo, sino que debe, forzosamente, amar algo concreto; para amarse a uno mismo la persona debe estar dirigida hacia algo distinto de sí

mismo: “una persona no puede amarse a sí misma si al propio tiempo no ama otras cosas” (Frankfurt, 2004, p. 109).

Esta nueva redundancia que Frankfurt exhibe está llena de sentido, su razonamiento muestra que el amor de una persona a sí misma, implica que esta persona se dedica a un conjunto de intereses que comprenden lo que ella misma ama (sus intereses, que son los mismos de aquello que ama o de quien ama; su objeto de amor): amar a otro es, entonces, dedicarse a los intereses de uno mismo, lo que significa, por tanto, que cuando una persona ama alguna cosa (incondicionalmente o sin división), no puede evitar amarse a sí misma. De esta forma el problema ha quedado reducido simplemente a *ser capaz de amar*.

La noción de cambio personal en Harry Frankfurt

Según la imagen que Frankfurt nos ofrece, el amor permite a la persona normar su vida a partir de restricciones impuestas por su propio carácter volitivo y retomadas en la estructura de la preocupación. La ausencia de ambivalencia (*identificación incondicional o sin reserva*) solo es posible para la persona en la expresión de preferencias que están más allá de su control voluntario directo. El fenómeno del amor le permite a la persona reconectar con el destino o razón que contiene la manera contingente en que su voluntad está inclinada a partir de su propia naturaleza (o segunda naturaleza, adquirida). La aceptación que una persona podría proferir activa y decisivamente hacia algunos de los deseos que la mueven, depende -para su estabilidad y autonomía -, de la reconexión con un carácter volitivo, es decir, con un aspecto definido o *dado* de la propia voluntad. Es precisamente de esta manera que el amor conduce a una satisfacción con los motivos que nos mueven al actuar. Amar algo, en los términos que Frankfurt expone, nos permitiría desplazarnos desde un estado de

insatisfacción con la situación del yo (experimentada como ambivalencia) hacia un estado de satisfacción o *resolución* respecto de las fuerzas que nos mueven al actuar.

Según Frankfurt, la satisfacción con los motivos que nos mueven, la resolución en aquello que nos preocupa, sólo es posible gracias a la necesidad volitiva que envuelve el amor. Sólo en la actividad resuelta al cuidado de lo que amamos podemos alcanzar tal tipo de satisfacción, una satisfacción con la *realidad* de nuestra voluntad, con aquel aspecto en que ésta nos restringe. Cualquier otro arreglo que pudiera adoptar, debido a la mediación reflexiva que ejercemos sobre ella, corre el riesgo de ser heterónimo o impersonal. Puede deberse a una coherencia adventicia a partir de determinaciones azarosas o pasivas con las que anteriormente organizamos nuestra voluntad. En tanto seamos aquellas criaturas problemáticas y falibles que les toca en tarea hacer algo de sí mismas, podemos descubrir que nos hemos apegado a fuerzas o compromisos que nos parecían adecuados pero que en realidad no guardan ninguna continuidad con nosotros mismos en tanto seres volitivos, esto quiere decir que no les justifica ningún hecho sobre el carácter o la naturaleza de nuestra voluntad.

El concepto de amor en Frankfurt, con las características que se han descrito, en particular su reflexividad, impone una transformación para el deseo inmediato. En el amor la motivación de la persona no es simplemente la del deseo, sino la de un proyecto de actividad motivado en el que la afectividad del deseo, su pasividad, se retoma activamente. Las necesidades que operan en el amor hacen efectivo un impulso para el desarrollo total -en la

propia motivación de un individuo- de unas condiciones iniciales dadas o concretas relativas a la voluntad³¹. El lugar para realizar la razón del deseo es la estructura de la preocupación.

La idea de transformación personal en Frankfurt supone una orientación hacia la aceptación de nuestra singular naturaleza volitiva, impone un arreglo que puede llevarnos más allá del mero deseo inmediato al proyectar nuestro carácter volitivo en un programa o un proyecto de vida en el que se realiza nuestra identidad como personas.

El amor tiene un lugar especial en todo este esquema pues nos permite acceder a una experiencia más satisfactoria de nosotros mismos, tanto la racionalidad teórica como el amor, comenta Frankfurt: *“ponen a nuestra disposición estados de plenitud y de libertad especialmente valiosos (...) experimentamos, en ambos casos – ya sea que sigamos la razón, ya a nuestros corazones-, un sentimiento de liberación y de mejoría”* (Frankfurt, 2006d [1982], p. 131).

La literatura con frecuencia nos ofrece ejemplos de transformación o cambio profundo en la vida de una persona susceptibles de entenderse como la reconexión con un carácter volitivo, hasta cierto punto, discontinuo, de la forma que hubo de darse a la propia identidad³². *Los Miserables* de Víctor Hugo nos da un ejemplo interesante. En esta obra el protagonista *Jean Valjean*, un convicto recientemente liberado tras pasar cerca de veinte años en trabajos forzados, tiene un encuentro con *el obispo*, quien deliberadamente ignora su condición de criminal y muestra hacia él un gesto amable y misericordioso. Este sorpresivo

³¹ En su Crítica a la razón práctica Kant define la razón como exigencia de totalidad. Somos capaces de *dicha* porque la razón pura, especulativa o práctica: *“exige la totalidad absoluta de las condiciones para una situación dada (...) lo incondicionado para cuanto se halla condicionado en términos prácticos (aquello que descansa sobre las inclinaciones y la necesidad natural)”* (Kant, 2013, p. 249, 250).

³² En *Taking ourselves seriously and getting it right* (2006) Frankfurt afirma que la identificación o aceptación de ciertos deseos como internos al yo puede ocurrir sin una completa conciencia.

gesto cambia la vida de *Valjean*, quien hasta ese momento había consentido ser el hombre malvado que todos esperaban de él: *“había comenzado [en su interior] una lucha colosal y definitiva entre su maldad, y la bondad del anciano sacerdote (...) quería resistir la acción angélica, las dulces palabras del anciano”* (Víctor Hugo, 2010, p. 54). Las siguientes líneas muestran con más claridad el conflicto volitivo:

“... el perdón de aquel sacerdote era el ataque más formidable que podía recibir; [sabía] que su endurecimiento sería infinito si podía resistir aquella clemencia; pero que si cedía, le sería preciso renunciar al odio que había alimentado en su alma por espacio de tantos años” (p.54).

La narración continúa dando indicios de un cambio en la identidad normativa de *Valjean* *“... veía sin duda alguna que ya no era el mismo hombre; que todo había cambiado para él, y que no había estado en sus manos evitar que el obispo le hablara y lo conmoviera”* (Víctor Hugo, 2010, p. 55), estas líneas dan cuenta además del reposicionamiento de su identidad entre sus impulsos y la reorganización de su pasado: *“...examinó su vida y le pareció horrorosa; examinó su alma y le pareció horrible. Y sin embargo, sobre su vida y sobre su alma se extendía una suave claridad.”* (Víctor Hugo, 2010, p. 56). Aquí las tendencias en juego o de primer orden parecen ser, por un lado, la inclinación a hacer el mal en forma de crueldad y odio, y por otro, la inclinación o deseo de hacer el bien (moral o social), concretamente en forma de amor o altruismo. *Valjean* debido a las duras contingencias de su vida, no pudo antes inclinarse en favor de su deseo hacer el bien, pues el trato recibido, la *“injusticia de los hombres...”*, no permitió que esa voluntad pudiera

realizarse, es decir, que tomara forma en su motivación inmediata. El resto del arco del personaje muestra la estabilidad de este cambio en la estructura de su voluntad; *Valjean* ya no es capaz de volver atrás y experimenta desde allí una decisiva y tenaz necesidad de actuar de un modo distinto (una auténtica necesidad volitiva). Su voluntad, tal como queda reorganizada, parece recoger ahora un rango más amplio de lo que podría considerarse el carácter volitivo del personaje, por virtud de este cambio su voluntad alcanza una estabilidad de la que antes no gozaba, cuando fuera esclavo “del odio y del miedo”.

Amar le permite a *Valjean* cambiar y acceder a un estado de mayor plenitud y libertad para actuar en la realización positiva de su propia naturaleza volitiva, mostrando además que la resolución de la voluntad está sujeta a la organización coherente de las características volitivas de un individuo.

Habíamos aprendido de Frankfurt que el cambio en la identidad de una persona consiste en un fenómeno volitivo, específicamente relativo a las voliciones de segundo orden que una persona desarrolla. Que un cambio sea volitivo en este nivel, significa que lo que cambia son las preferencias de la persona respecto de cómo quiere ser movido cuando actúa. Cuando una persona cambia su identidad, implica de alguna manera una expansión o un repliegue respecto del tipo de persona que está dispuesta a ser.

Cuando una persona cambia, en un sentido general, retoma posibilidades que antes no estuvieron disponibles, por resultar incompatibles o inciertas, significa que experimenta la oportunidad de posicionarse respecto de ellas de un modo distinto (identificación), reconstituyendo o alterando su identidad. Estos cambios en nuestra identidad personal implican una reorganización sobre cómo nos sentimos ser y a qué aceptamos dar cabida, significan que la persona organiza su voluntad de una manera diferente. Debe entenderse que

este tipo de cambio en la identidad ocurre de manera regular y es, de algún modo, una reacción a nuevas posibilidades disponibles para la identificación implicando que la estructura volitiva de la persona se modifica. Sin embargo, la noción de cambio personal que considero vale la pena extraer del pensamiento de Frankfurt posee un carácter distinto y más específico, ya que afecta la reconexión que una persona puede alcanzar con su propio carácter volitivo en la inmediatez de los motivos que le mueven. Esta reconexión que se da, según Frankfurt, a través de las necesidades del amor, hace posible la identificación incondicional, la resolución y libertad en la voluntad de una persona, y se le debe considerar un hecho extraordinario que cambia la experiencia que ésta tiene de sí misma.

Hemos dicho antes que debido a que el ser humano está en la situación de hacer algo de sí mismo, precisamente porque debe responder cuál ha de ser su voluntad, está expuesto por ello al error respecto de sí. Parafraseando a Ricoeur³³ podría hablarse de una organización “falible” de la voluntad para caracterizar la situación de insatisfacción y error en la organización de la voluntad a la que Frankfurt da cabida. Esto nos permite validar la idea de que la *modalidad actual* o la *situación efectiva* en la identidad vivida de una persona puedan representar un desvío o una desconexión respecto de lo que sería su naturaleza esencial. El conflicto volitivo pone al descubierto este hecho, promueve la reorganización de nuestra naturaleza activa conduciendo a la persona a dilucidar su propia situación; la desesperación existencial de Kierkegaard, el sentimiento de culpa en los estudios de Ricoeur, o la especial inquietud normativa de la que Frankfurt da cuenta, son formulaciones alternativas de este hecho. La comprensión del conflicto permite al individuo reconocer las demandas que la

³³ La falibilidad representa, según Ricoeur (2004), la “frágil mediación” que el individuo debe realizar de su identidad.

finitud de su motivación le impone para su propia dirección vital. La noción de una transformación personal en Harry Frankfurt, según la veo, lleva esta orientación, no es un cambio cualquiera respecto al contenido de las preocupaciones que identifican a la persona, no es simplemente que la persona comporte unas características en su identidad antes que otras, sino que es un cambio desde el extravío de su propia identidad en determinaciones heterónomas hasta el reencuentro con la necesidad volitiva, y la satisfacción inequívoca con la propia naturaleza esencial. Que el individuo pueda alcanzar esta conformidad consigo mismo es la dirección que lleva desde el comienzo la idea de Frankfurt de una unidad volitiva.

En su pensamiento la unidad volitiva solo es posible a partir de las necesidades que encontramos en el amor, y este amor que nos dirige hacia algo distinto de nosotros mismos nos ofrece la oportunidad de experimentar satisfacción con los motivos que nos mueven, nos permite, según el argumento que hemos revisado, poner en práctica el amor hacia nosotros mismos. Amarnos a nosotros mismos significa, tal como se expresó, disponernos al cuidado de las cosas que amamos. La transformación personal sería un proceso que lleva, si tiene éxito, desde la insatisfacción con los motivos que nos mueven (generalmente revelada a partir de la ignorancia, el autoengaño o la alienación de nuestra voluntad), expresada de manera ejemplar en el fenómeno ambivalencia, a un estado de autosatisfacción: *“concebiré la resolución como equivalente del disfrute de una especie de autosatisfacción”* (Frankfurt, 2007c [1993], p. 167). Esta autosatisfacción, sin embargo, no debe confundirse con un estado de simple complacencia o presunción narcisista. Este amor hacia sí mismo o la autosatisfacción que comporta es diferente del narcisismo. El sentido exagerado de importancia que caracteriza las manifestaciones clínicas del narcisismo exponen la presunción con que el narcisista opera, el narcisista no se encuentra en una auténtica relación

con sus afectos o inclinaciones naturales (como el deseo de ser cuidado/amado por otro) sino con un producto cerrado y previamente estipulado de su imaginación (con propósitos defensivos). La relación que el narcisista establece consigo mismo es de carácter abstracto o universal (epistémica), solo *una idea de sí mismo*, y no de naturaleza concreta y particular, apasionada, como ocurre con el amor en sentido volitivo.

La indicación de Frankfurt respecto de cómo alcanzar la unidad de nuestra voluntad consiste en determinar *qué somos capaces de amar*, no estamos inclinados a amar todo sino que solo podemos llegar a amar ciertas cosas. Adicionalmente, amar en los términos que Frankfurt establece es menos sencillo y más infrecuente de lo que aparenta, incluso cuando se trata del amor de los padres por sus hijos (que representa el modelo de su concepto volitivo de amor), nada asegura que las personas que son padres constituyan su identidad vivida *precisamente* a partir del amor y su necesidad, de hecho es bien posible que muchos padres experimenten fuertes sentimientos por sus hijos que los lleven en cambio a desarrollar un apego desesperado por ellos, o que su absorbente rol de padres funcione como un pretexto para desviar la atención de sí mismos y de las demandas que tiene para ellos su propia vida. La ejecución de ciertos roles sociales muchas veces favorece una aprehensión parcial o reductiva de sí mismo, y las actividades rutinarias en que nos comprometemos dichos roles fácilmente pueden volver enajenante o vacía una actividad potencialmente unificadora para la voluntad de la persona. Que la persona se identifique con ciertos motivos no es una garantía, pues su voluntad podría estar estructurada y reflejar compromisos que no son auténticas necesidades, sino que obedecen a regularidades de origen heterónimo o impersonal.

Desde la perspectiva que nos ofrece el pensamiento de Frankfurt, el cambio personal profundo implicaría una reconexión de la persona con su propia naturaleza, que le permite la posibilidad de constituirse sobre motivaciones o intereses que son más esenciales a su carácter volitivo. El carácter volitivo de una persona es la manera específicamente individual en que su voluntad puede estar fijada (de un modo contingente) y que se manifiesta para sí en la forma de necesidades volitivas.

Una persona experimenta un cambio profundo en su identidad tal que lo llamaríamos una transformación cuando descubre *qué es capaz de amar*, el amor es aquí fundante de la persona en un sentido normativo. En esta situación la persona se constituye sobre motivaciones cuya preferencia no puede alterar de un modo directo a través de un acto voluntario, de manera que alcanza identidad en el cierre adecuado de los motivos que le son esenciales. La noción de cambio personal en Frankfurt establece una distancia en las personas entre la falible estructuración de su voluntad por características volitivas adventicias u otras formas heterónomas de normatividad, y la unidad volitiva que supone estar dirigido de un modo altamente definido hacia un objeto de amor o cuidado. La determinación de aquello que para nosotros es importante y que nos preocupa, en especial, aquello que amamos, es un terreno de consideraciones fundamental para nuestra íntima proyección como sujetos éticos, sin este movimiento al interior de nuestra propia vida, nuestras intenciones éticas pueden resultar impersonales o existencialmente vacías.

El valor práctico del pensamiento de Frankfurt consiste precisamente en mostrarnos el potencial que el amor tiene para transformar nuestra vida. La apropiación de nuestras identidades normativas en la experiencia del amor nos permite aceptar y expresar positivamente nuestra naturaleza como seres volitivos. Estas consideraciones, aunque

teóricas, nos advierten que en nuestra identidad vivida se esconde el deseo y la oportunidad excepcional de promover nuestra existencia concreta como un fin en sí mismo y como sentido más elemental de nuestra vida.

CONCLUSIONES

El objetivo principal propuesto para esta investigación ha sido el de reconstruir un concepto de cambio personal en el pensamiento de Harry Frankfurt. La revisión de su obra, incluidas sus contribuciones más reconocidas respecto del significado de la autonomía y la libertad del agente, ha dejado a la vista que su interés por determinar las condiciones que permiten a una persona identificarse con su voluntad está conectado con el todavía más importante empeño por profundizar en nuestra comprensión acerca de *qué significa ser una persona* y establecer las implicancias que esto tiene para un individuo humano que quiere llevar adelante su vida. A partir de la revisión realizada se ha hecho evidente la insistencia de Frankfurt, a ratos menos clara, pero siempre presente, en priorizar la dimensión práctica. La atención que dedica a la situación del individuo y a las demandas que a éste le presenta su propia vida- revela que para Frankfurt la *normatividad práctica* es el tópico mayor o más fundamental donde desembocan los diversos afluentes analíticos de su pensamiento. Su inspiración racionalista se percibe tanto en el esfuerzo Spinozista de describir los estados de plenitud y satisfacción asociados a la coincidencia de la voluntad consigo misma, como en el deseo Cartesiano de “ver claro y caminar con seguridad en esta vida”; esto último se manifiesta en su intento de diferenciar con claridad los rasgos esenciales de la voluntad que

dan forma al agente y le constituyen. A pesar de que esta normatividad práctica se relaciona fundamentalmente con nuestros motivos e inclinaciones, existe en ellos una *razón* que los eleva. La unidad de su pensamiento se entiende mejor al enfocarlo desde las consecuencias prácticas de entender lo que somos, y al intentar delinear más claramente los desafíos que enfrenta una persona al tratar de definir para sí una identidad y una orientación práctica que le refleje como ser volitivo.

A partir de la situación concreta de inquietud o insatisfacción con lo que somos y del anhelo humano de alcanzar claridad y confianza en sus motivos, el pensamiento de Frankfurt pone frente a nosotros la dimensión en la cual las personas podemos cambiar en un sentido importante. Este cambio o transformación personal significa, como se ha visto, una reconfiguración de nuestra identidad de manera que pueda reflejar nuestra naturaleza esencial como agentes; representa una inversión de la actitud hacia nuestra propia vida que altera significativamente el modo en que participamos de ella. Los polos del conflicto y la unidad volitiva, de la insatisfacción o satisfacción con nuestros motivos, de la ambigüedad y la claridad en nuestra identidad, y muy profundamente, de la pasividad o actividad en la reapropiación de nuestros motivos, nos entregan las coordenadas para la noción de cambio personal que este estudio se propuso aclarar en un principio. El compromiso práctico con el objeto de nuestra preocupación, particularmente en el amor, manifiesta de la manera más ejemplar el resultado dialéctico de una determinación, una necesidad, que mientras más nos restringe más nos libera para realizar nuestra naturaleza esencial como personas, y vivir de acuerdo a ella. En este sentido las personas parecen albergar en sí mismas los fundamentos que les imponen la tarea de averiguar qué les preocupa y qué son capaces de amar para arribar a un estado de mayor plenitud en sus vidas.

Sin embargo, a pesar de la satisfacción de alcanzar un poco más de claridad en estos intereses y preguntas iniciales, quedan todavía varias interrogantes sin responder. Frankfurt no concluye su pensamiento sentenciando que el amor sea la solución definitiva o total para nuestras inquietudes prácticas, pues aún es posible para nosotros amar cosas que resulten contradictorias y que nos conduzcan nuevamente y de manera irremediable a la ambivalencia; él mismo nos recomienda, *“si, el amor hacia nosotros mismo está, realmente, fuera de nuestro alcance, al menos asegurémonos de poder contar con el sentido del humor”* (Frankfurt, 2004, p. 216). Podría ser que la ambivalencia sea el destino del hombre (San Agustín) y que la resolución -como el mismo Frankfurt señala en *Las razones del amor* (2004)- permanezca fuera del alcance de los seres finitos e imperfectos (ya que sólo Dios siendo infinito, perfecto y omnipotente es capaz de amar todo sin entrar en contradicción). Quizás esta imperfección humana nos empuja a mirar afuera, en dirección a Dios o simplemente en dirección a la naturaleza del mundo, como el único modo, quizás, de alcanzar una coherencia que somos incapaces de registrar individualmente con nuestras propias fuerzas: *“...la debilidad humana no abarca con su punto ese orden... y concibe una naturaleza mucho más firme que la suya [podemos alcanzarla]³⁴ si entendemos la unión existente entre el espíritu y toda la naturaleza”* (Spinoza, 1988, citado en Frankfurt, 2007, p. 90). Con este comentario al pensamiento de Spinoza, Frankfurt parece llevar su propio pensamiento más allá de los límites de lo individual, y perseguir la anhelada estabilidad del espíritu (la identidad) en la captación de nuestra relación con la totalidad. En este “salir de sí” a través del amor y el conocimiento de la naturaleza, el individuo buscaría ver “los acontecimientos de su propio espíritu” como manifestaciones de un orden mayor que le

³⁴ El comentario de Frankfurt en corchetes.

contiene y con el cual puede religar. Creo que esta línea de razonamiento es valiosa tanto si logra sacar el pensamiento de Frankfurt de lo individual, y dirigirlo hacia *el otro* (en los términos de una preocupación moral), como si puede articular su interés normativo con la búsqueda del conocimiento, esto último como condición de la continuidad volitiva de un sujeto que inevitablemente debe actuar en el mundo para realizar su voluntad.



BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, H. (2005). *Confesiones*, trad. Pedro Rodríguez de Santidrián, Madrid: Alianza Editorial.
- Enríquez, T. (2017). “Identificación e identidad en Harry Frankfurt”. *Signos filosóficos*, 19(38), 90-117.
- Fernandois, E. (2013). “Ni fundacionismo ni coherentismo: Una lectura antropológica de sobre la certeza”. *Revista de filosofía*, 69, 99-117.
- Frankfurt, Harry (2002), “Reply to Gary Watson”, en Sarah Buss & Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres: The mit Press, pp. 160-164.
- Frankfurt, H. G. (2004). *Las razones del amor: el sentido de nuestras vidas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Frankfurt, H. G. (2006). *Taking ourselves seriously and getting it right*. Stanford: Stanford University Press.
- Frankfurt, H. G. (2006). *La importancia de lo que nos preocupa: ensayos*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Frankfurt, Harry (2006a). “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”. En *La importancia de lo que nos preocupa* (pp. 25-45), Buenos Aires: Katz.
- Frankfurt, Harry (2006b). “Identificación e incondicionalidad”. En *La importancia de lo que nos preocupa* (pp. 229-252), Buenos Aires: Katz.
- Frankfurt, Harry (2006c). “Posibilidades alternativas y responsabilidad moral”. En *La importancia de lo que nos preocupa* (pp. 11-23), Buenos Aires: Katz.

- Frankfurt, Harry (2006d). “La importancia de lo que nos preocupa”. En *La importancia de lo que nos preocupa* (pp. 119-138), Buenos Aires: Katz.
- Frankfurt, Harry (2006f). “La igualdad como ideal moral”. En *La importancia de lo que nos preocupa* (pp. 195-228), Buenos Aires: Katz.
- Frankfurt, H. G. (2007). *Necesidad, volición y amor: ensayos filosóficos*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Frankfurt, Harry (2007a). “Descartes y el análisis de su existencia en la Segunda meditación”. En *Necesidad, volición y amor: ensayos filosóficos* (pp. 17-46), Buenos Aires: Katz.
- Frankfurt, Harry (2007b). “La más tenue de las pasiones”. En *Necesidad, volición y amor: ensayos filosóficos* (pp. 155-173), Buenos Aires: Katz.
- Frankfurt, Harry (2007c). “Sobre la necesidad de los ideales”. En *Necesidad, volición y amor: ensayos filosóficos* (pp. 175-188), Buenos Aires: Katz.
- Frankfurt, Harry (2007d). “Autonomía, necesidad y amor”. En *Necesidad, volición y amor: ensayos filosóficos* (pp. 205-222), Buenos Aires: Katz.
- Frankfurt, Harry (2007e). “Sobre la utilidad de los fines últimos”. En *Necesidad, volición y amor: ensayos filosóficos* (pp. 135-154), Buenos Aires: Katz.
- Frankfurt, H. G. (2007). *Sobre la verdad*. Barcelona: Paidós.
- García-Valiño Abós, J. (2013). “La división y el conflicto interior de la voluntad humana, y su resolución en el amor, según Agustín de Hipona”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 20 (pp. 11-21).
- Hugo, V. (2010). *Los miserables*, trad. Luis Rutiaga, México D.F., México: Grupo editorial Tomo.

Kant I. (2000). *Critica de la razón práctica* (Roberto R Aramayo, trad.). Madrid: Alianza.

(Obra original publicada en 1962)

Kierkegaard, S., & Liacho, C. (1960). *Tratado de la desesperación*. Buenos Aires: Santiago

Rueda Editores.

Korsgaard, C. M. (2009). "*Self-constitution: Agency, identity, and integrity*". OUP Oxford.

Lynch, M. P., & Lazcano, P. H. (2005). *La importancia de la verdad: para una cultura*

pública decente. Paidós Ibérica.

Morel, A. R. (2015). Amor, preocupación por la verdad y autorrealización en la obra de Harry

Frankfurt. *Revista ACTIO* nº 17 (pp. 105-127).

Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*, trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galván y

Carolina Meloni, Madrid, Trotta.

Watson, G. (2002). "Volitional Necessities". En S. Buss, & L. Overton (eds.), *Contours of Agency* (págs. 129-159). Cambridge: MIT Press.

Williams, B. (1996). Descartes: *El proyecto de la investigación pura*. Madrid: ~~Cátedra~~

Cátedra.

Frankfurt, H. G. (2009). *Demons, dreamers, and madmen: the defense of reason in*

Descartes's Meditations. Princeton University Press.