

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

Martín Montoya Camacho

LIBERTAD, AMOR Y VERDAD EN LA
TEORÍA DE LA ACCIÓN DE HARRY
FRANKFURT

Tesis de Doctorado dirigida por el
Dr. D. Enrique Moros Claramunt

Pamplona 2014

TABLA DE CONTENIDOS

ABREVIATURAS	5
--------------------	---

INTRODUCCIÓN	7
--------------------	---

CAPÍTULO I

DETERMINISMO Y LIBERTAD.....	21
-------------------------------------	-----------

1.1 Racionalidad y determinismo.....	26
--------------------------------------	----

1.1.1 Los primeros análisis.....	28
----------------------------------	----

1.1.2 El giro lingüístico.....	42
--------------------------------	----

1.1.3 La univocidad lógica.....	54
---------------------------------	----

1.2 Libertad y coacción en Harry Frankfurt.....	73
---	----

1.2.1 Posibilidad y posibilidades alternativas.....	78
---	----

1.2.2 Semicompatibilismo y responsabilidad.....	108
---	-----

1.2.3 La esencia de los casos Frankfurt.....	128
--	-----

1.2.4 Ampliación del sentido de <i>acción</i>	141
---	-----

CAPÍTULO II

ACCIÓN, RACIONALIDAD Y VOLUNTAD	171
--	------------

2.1 La racionalidad en la descripción de la acción.....	175
---	-----

2.1.1 Movimientos y significatividad operativa.....	180
---	-----

2.1.2	Motivos y significatividad moral.....	197
2.1.3	Intenciones y acciones intencionales	213
2.2	Voluntad y racionalidad práctica.....	244
2.2.1	Control guiado y estructura volitiva.	246
2.2.2	Necesidad y racionalidad volitiva.....	280
2.2.3	Juicio práctico e identificación volitiva.....	295
CAPÍTULO III		
AMOR, VERDAD Y NORMATIVIDAD.....333		
3.1.	Conciencia del amor y la verdad.	342
3.1.1.	Conciencia, preocupación y amor.....	344
3.1.2.	<i>Praxis y contexto de la praxis</i>	382
3.2.	Verdad, amor y normatividad.....	412
3.2.1.	Verdad, <i>praxis</i> y razones del amor.	422
3.2.2.	Normatividad del amor a la verdad.....	444
3.2.3.	Amar con todo el corazón.....	474
CONCLUSIONES		497
BIBLIOGRAFÍA		514

ABREVIATURAS

- AP* “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, FRANKFURT, HARRY, 1969, *The Journal of Philosophy*, 66, pp. 829-839.
- DA* *De anima*, ARISTÓTELES, 2010, Marcelo D. Boeri (tr.), Buenos Aires, Colihue.
- EN* *Ética a Nicómaco*, ARISTÓTELES, 1970, María Araujo y Julián Marías (tr.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- MA* *De motu animalium*, ARISTÓTELES, 1978, Martha Craven Nussbaum (tr.), Princeton, Princeton University Press.
- S.Th.* *Summa Theologiae*, AQUINO, TOMÁS DE, 1955, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- THN* *A Treatise of Human Nature*, HUME, DAVID, 1739, L. A. Selby-Bigge (ed.), 1967, Oxford, Oxford University Press.
- TLP* *Tractatus Logico-Philosophicus*, WITTGENSTEIN, LUDWIG, 1921, D. F. Pears & B. F. McGuinness (trad.), 1974, New York, Routledge.

INTRODUCCIÓN

El fundamento de la libertad de la persona es su relación con la verdad. Todo hombre busca, en cierto modo, alcanzar la verdad, la necesita como un bien para su existencia y la existencia de los demás. Su vida entera se desarrolla en una continua aspiración por conocer la vía que puede conducirle correctamente hacia la felicidad y, en consecuencia, busca el verdadero bien que puede ayudarlo a desarrollar su propia existencia. Por ello, la relación de la vida humana con la verdad no es meramente teórica, sino que se resuelve en la vida práctica, en la búsqueda del bien, en el ámbito de las acciones y en cómo el hombre –a partir de sus actos– puede recorrer ese camino hacia una vida plena. Como bien lo indicó Wittgenstein, con el conocido temperamento que mostraba para afirmar sus ideas sobre aquello que poseía un valor vital: “si se me dijera algo que fuera una teoría, yo diría, ¡no, no! Eso no me interesa: no sería exactamente lo que estaba buscando”¹.

Los principios fundamentales de este desarrollo humano son la libertad, el amor y la verdad. Si el hombre es capaz de buscar y encontrar la verdad, y así recorrer el camino de su vida, entonces la vía correcta, el camino del bien, no se pueden dar sin el libre albedrío. La búsqueda de la verdad es la garantía de la eficacia de la acción humana en la realidad y, sobre todo, de la realización del bien en el mundo. La prueba de esta afirmación se encuentra en la creatividad de los actos humanos, especialmente aquellos que se relacionan con el cuidado que se tienen las personas que se aman. Por tanto, la prueba de la libertad de la persona no puede encontrarse en la simple incapacidad humana de predecir la totalidad de los efectos de su actuar. Por el contrario, la libertad debe subsistir en la capacidad del agente de materializar algunas

¹ WAISMANN, FRIEDRICH, 1979, *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann*, B. F. McGuinness (ed.), Oxford, Blackwell, p. 116.

de las infinitas posibilidades que puede poseer para alcanzar el bien amado.

La acción humana, por su constitución racional, posee una eficacia que no es asimilable a la de la naturaleza del mundo. Ésta última, a pesar de no estar determinada en toda su posibilidad, se encuentra más restringida en los límites de su formalidad. Solo el hombre posee la capacidad de multiplicar libremente sus posibilidades de acción, de crecer por medio de su aprendizaje, de desarrollar hábitos operativos y de erguirse por encima de muchas de sus limitaciones personales para conducir el mundo, y su propia persona, hacia lo que debe realizarse por el bien suyo y de los demás.

Las acciones, por tanto, guardan una evidente relación con la dimensión práctica de la verdad. Esto es, el bien personal. Los actos humanos se refieren a la verdad del futuro, materializan las aún indeterminadas posibilidades de su existencia. Versan sobre factores que implican el interés del hombre: la utilidad de todo lo que le rodea y el fin último de su propia existencia. Esta dimensión práctica, que se hace evidente en la acción, no puede desgajarse de su origen como persona. La razón práctica no puede abandonar sus fundamentos propiamente racionales que le llevan a comprender la importancia de sus semejantes, y de su entorno vital. La racionalidad práctica, si busca ser una sabia conductora de la vida personal, no puede desvincularse de la razón en su uso teórico –de la contemplación de la realidad en todas sus dimensiones– porque, caso contrario, podría terminar por perder la unión con la verdad² y caer en aporías difíciles de resolver.

La presente investigación busca mostrar la peculiar relación de esta doble dimensión racional –teórica y práctica– en la acción humana, y el modo de ser explicada en una teoría de la acción. Además, apunta a establecer un marco racional adecuado para

² Cfr. INCIARTE, FERNANDO, 1974, *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, pp. 160-187.

comprender la unidad de estas dimensiones y su repercusión en la *praxis* vital de la persona, la cual es unificada por el *amor a la verdad*. Este objetivo –no siendo el principal, pero de ninguna manera trivial– se lleva a cabo desde la explicación de la teoría de la acción de uno de los filósofos norteamericanos más influyentes de los últimos cuarenta años.

Harry Frankfurt nació en Pennsylvania en 1929. Obtuvo su B.A. en 1949 y su Ph.D. en 1954 en la Johns Hopkins University. Entre los años 1965 y 1976 enseñó en la Rockefeller University. En este último periodo publicó dos artículos que significaron un importante giro en el debate sobre la compatibilidad de la libertad y el determinismo. Posteriormente, continuó profundizando en el amplio marco de sus propuestas iniciales, desarrollando una teoría antropológica y de la acción basada en el *amor* como factor determinante de la vida humana. Entre 1976 y 1989 fue profesor en Yale. En 1990 pasó a enseñar en Princeton University, donde terminó su carrera académica en el año 2002. Actualmente es profesor emérito por esta última universidad.

Frankfurt saltó a la fama en el ámbito filosófico anglosajón no solamente por sus primeros ensayos. Su artículo de 1986, “On Bullshit” fue reeditado en la pasada década³, alcanzando un nivel de ventas que lo convirtió en un *bestseller*. En esta obra el autor presenta una interpretación filosófica del concepto *farfullar* (hablar irresponsablemente sobre algo sin saber si es verdadero o falso) y sobre las perniciosas consecuencias de la manipulación de la verdad en la sociedad.

Desde el inicio de sus escritos, Frankfurt busca alejarse de un estilo filosófico que se encuadra dentro del estricto análisis lógico. Para ello, el ex profesor de Princeton realiza una aproximación a la realidad desde los sentidos del lenguaje común, para luego explicitar el significado de las palabras. Su acercamiento es desde la epistemología dominante en la filosofía

³ FRANKFURT, HARRY, 2005, *On Bullshit*, New York, Alfred A. Knopf.

anglosajona actual. Sin embargo, los escritos de este autor rescatan las intuiciones metafísicas más básicas propuestas por Wittgenstein para el surgimiento de la segunda tradición de la filosofía del lenguaje.

En la obra de Frankfurt, la primacía de la búsqueda del sentido por encima de la relevancia del análisis lógico se aprecia en su enfoque existencial. La epistemología se convierte en un instrumento para la búsqueda del sentido de la vida humana a través de un camino antropológico “menos moderno” que el imperante en su ámbito académico. Así, los principales temas frankfurtianos se ven influenciados por la lectura de Descartes y Spinoza⁴, autores poco seguidos en sus propuestas en el contexto de la filosofía norteamericana. Harry Frankfurt busca desde una introspección de estilo cartesiano los fundamentos de la acción humana y de la identidad del agente. Esto es, la libertad, el amor y la verdad. De este modo, Frankfurt inicia su recorrido hacia los verdaderos fundamentos de la libertad de una voluntad humana capaz de amar.

La investigación se divide en tres capítulos. Estos siguen una dinámica que toca cada uno de los principales puntos mencionados del desarrollo humano: la libertad, el amor y la verdad. Por tanto, cada capítulo corresponde a un marco teórico en el que la voluntad y la racionalidad humana están totalmente implicadas, y donde se han desarrollado sendos debates en el ámbito filosófico anglosajón. La división de la investigación en tres partes tiene su

⁴ FRANKFURT, HARRY, 1986, "Two Motivations for Rationalism: Descartes and Spinoza", *Human Nature and Natural Knowledge*, Alan Donagan, Anthony N. Perovich, Jr., y Michael V. Wedin (eds.), Dordrecht, D. Reidek, pp. 47-61, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 42-54. Como en este caso, en adelante la cita de este artículo se hará refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realizará de acuerdo a la publicación de 1999. La traducción de los textos referidos a la compilación de 1999, se toman de FRANKFURT, HARRY, 2007, *Necesidad, volición y amor*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires, Katz Editores.

razón de ser en la necesidad de establecer una demarcación de tres modos que, a nuestro juicio, inciden en la comprensión contemporánea de los fundamentos explicativos de la acción.

Las posturas contemporáneas que intentan explicar la acción humana, relacionadas con los tópicos de las obras de Harry Frankfurt, se dividen en tres grandes grupos: (a) las posturas que se basan en una noción limitada de *causalidad de la acción* que trata de ser asimilada a la causalidad física eficiente, utilizando exclusivamente el análisis lógico, o bajo presupuestos fisicalistas; (b) las posturas que no explican adecuadamente la intrínseca relación racional que debe poseer la descripción de la acción, por el interés de moderar el uso de una relación causal como la descrita en las propuestas fisicalistas; y (c) la postura –que apoyamos– que busca integrar la explicación racional de la acción humana con la noción de *causalidad*. Y esto ha quedado reflejado, incluso, en la narrativa de cada una de las partes de esta investigación.

La temática de cada uno de los capítulos ha configurado prácticamente el modo en que éstos han sido escritos. Esto se puede apreciar de modo particular en el primer capítulo, donde se lleva a cabo la refutación de posturas que introducen la teórica posibilidad del determinismo en la explicación de la acción. El desarrollo de esta tarea, desde los presupuestos sobre los que tales propuestas buscan ser válidas, ha limitado el alcance de la explicación de la acción humana en tales apartados. Por tanto, algunos principios solo cobran sentido progresivamente, como son la *causalidad de la acción*, y los tipos de *necesidad* y *normatividad* implicados en ésta.

Una vez superada la refutación de posturas deterministas o semideterministas desde sus principios constitutivos, la explicación de los otros temas frankfurtianos nos conduce a una ampliación del sentido racional bajo el cual puede ser explicada la acción. De este modo, eliminada la sospecha sobre la *necesidad*, la *normatividad* y la *causalidad*, se desarrolla la necesaria indagación

sobre el sentido que poseen esas acciones. Así, por ejemplo, la explicación del sentido que tiene la elección de determinados medios para un fin particular lleva a la dilucidación de la incidencia que tiene una acción sobre la propia vida del agente. Por tanto, el progreso en la lectura de los capítulos de esta investigación representa, a la vez, el progreso en la clarificación de la explicación de los fundamentos de la acción humana. Es decir, el establecimiento del marco racional donde una *teoría de la acción* puede ser desarrollada respetando la coherencia vital del agente.

Es importante indicar, también, el papel que juega la bibliografía utilizada, en general y en cada capítulo, en la configuración narrativa de cada parte de esta investigación. La bibliografía utilizada se divide en tres grandes grupos. En primer lugar se encuentran los escritos de Harry Frankfurt, que recorren una senda histórica paralela a la distribución de los capítulos. Así, por ejemplo, Frankfurt salta a la escena filosófica con un artículo cuyos principios reflejan el intento de introducir un cierto determinismo en la explicación de la acción humana; mientras que en sus últimos años publica obras en las que busca exponer el sentido que poseen las acciones del agente en su propia vida. Por tanto, los escritos de Frankfurt, por su amplitud temática nos han llevado a pasar por cada una de las posturas antes indicadas, y que se relacionan con la explicación de la acción humana.

El segundo gran grupo bibliográfico corresponde a las obras –artículos, libros, compilaciones– de diversos autores relacionados con los intereses frankfurtianos que han producido sus respectivos temas filosóficos en E.E.U.U. La bibliografía alrededor de estos temas es abundante y se puede dividir en dos grandes grupos: (1) la bibliografía relacionada a los tópicos sobre “el determinismo y la libertad” que nace, como veremos en las siguientes páginas, de dos artículos de Frankfurt; y (2) la bibliografía relacionada a temas vinculados con “la acción, la racionalidad y la voluntad”, que se han convertido en los principales temas de sus obras desde 1971. De estos dos grandes grupos de intereses de Harry Frankfurt, de

sus defensores y detractores, han tomado nombre los dos primeros capítulos.

El tercer grupo, en apariencia el más reducido, es el correspondiente a lo que podemos llamar el aparato crítico de esta investigación. Este se compone de obras filosóficas de diverso tipo, desarrollados en la tradición aristotélico tomista. Pero, además, se compone de escritos de filósofos en los que la tradición filosófica que analizamos encuentra sus principales referentes; además de autores modernos a los que es importante referirse en todo momento. Algunas de las principales obras de la bibliografía correspondiente a este tercer grupo pueden corroborarse en la lista de “abreviaturas” previa a esta introducción. Además de ellos, se hace una referencia a la guía que nos proporcionan propuestas de autores como G.E.M. Anscombe, Ludwig Wittgenstein, Robert Spaemann, Donald Davidson, Bernard Williams, Georg Henrik von Wright, Christine Korsgaard, Soren Kierkegaard, etc.

La temática sobre la búsqueda de la verdad por parte del agente como un factor que está en la base de la motivación humana, encuentra en el tercer grupo bibliográfico su principal referente. Y esto se da, sobre todo, a través de las interpretaciones contemporáneas de propuestas aristotélicas y, especialmente, de la obra del profesor Leonardo Polo citada en muchos pasajes.

La bibliografía se cita de un modo particular. Esta forma busca ayudar al lector a no perder la referencia a la fuente. En cada cita se indica, en todo momento, el autor, el año de publicación y las páginas referidas. Lo hacemos de esta forma por tratarse –en su gran mayoría– de artículos de revistas filosóficas, lo que hace que el número de citas a pie de página sea abundante y, en algunos casos, que las citas sean sumamente extensas. Así, la referencia al autor y al año permite un uso continuo de la bibliografía que se encuentra al final de esta investigación, permitiendo al lector no perder el hilo de las referencias. Las obras clásicas de autores como Aristóteles y Tomás de Aquino, así como otros filósofos

modernos como David Hume y John Stuart Mill, se hace de acuerdo su modo usual.

La gran extensión de algunas citas se debe a dos razones. En algunos casos se debe a que la referencia a determinados términos, o incluso temas de la explicación en cuestión, remite a debates filosóficos contemporáneos a los cuales es necesario referirse. Tales discusiones están contenidas en varias de las principales revistas anglosajonas de filosofía: *Mind*, *Analysis*, *Ethics*, *Nous*, *Philosophical Explorations*, *Philosophical Review*, *Canadian Journal of Philosophy*, etc. Una sucinta explicación de tales debates se hace necesaria en muchos pasajes de la investigación para la comprensión del marco argumentativo en el que se desarrolla lo expuesto. La segunda razón de la extensión de las citas se debe a la necesidad de aclarar cuestiones relacionadas con el aparato crítico utilizado, que se concentra en las obras del tercer grupo bibliográfico indicado.

Finalmente, respecto a la bibliografía utilizada y las citas a pie de página, las obras de Frankfurt se citan según las páginas de las obras en su publicación original en inglés, o la primera compilación en la que aparecen en el mismo idioma; mientras que los textos del cuerpo del trabajo son tomados –donde los haya– de las traducciones publicadas en español. El motivo es, sencillamente, tratar de mantener en las citas la mayor unidad posible respetando el aparato bibliográfico de las principales revistas filosóficas anglosajonas utilizadas. Ahora pasemos a la descripción de los capítulos.

El primer capítulo, titulado “determinismo y libertad”, nos introduce en el debate que enfrenta al compatibilismo, entre el libre albedrío y el determinismo, contra el incompatibilismo. En pleno apogeo de la filosofía analítica en los Estados Unidos, a fines de los años sesenta, la figura de Harry Frankfurt surge en medio del debate indicado. Su postura, aparentemente compatibilista, quedó bosquejada en sus dos primeros artículos sobre la libertad y la persona. Estos trabajos pasaron a convertirse

en obras de necesaria referencia para cualquier autor involucrado en esta discusión.

Además de refutar uno de los principales principios del libre albedrío, en el marco de la filosofía analítica, Frankfurt expone la teoría de la jerarquización del *yo*, que posee una gran importancia para el desarrollo posterior del debate sobre la libertad y para la fundamentación de sus teorías sobre la acción. Tal estructuración jerárquica será el eje principal sobre el que gire la exposición de esta investigación, ya que es también el fundamento de la refutación del principio anunciado. El primer capítulo, por tanto, está dirigido a la exposición y aclaración de uno de los temas más estudiados de la filosofía contemporánea: la existencia de la libertad y la refutación del determinismo. Esta tarea se lleva a cabo desde otro debate implicado en este marco general: el debate sobre la validez de los llamados *casos Frankfurt* para la explicación de la acción racional y la narrativa vital del agente.

Nuestro estudio de los *casos Frankfurt*, aunque se limita al primer capítulo, no deja de ser referido en los siguientes apartados. Esto se debe a una de las principales tesis que mantenemos: Frankfurt no se desprende de los presupuestos que rigen sus primeros trabajos y, por tanto, aunque él nunca se reconoce como un compatibilista, la sombra de tal postura le acompaña en el resto de su obra filosófica. La refutación de la validez de los *casos Frankfurt* se hace mostrando las contradicciones internas del mismo, siguiendo los debates de autores como John Martin Fischer, Kadri Vihvelin, David Widerker, Eleonore Stump, etc. Las intuiciones de Peter van Inwagen, sobre que el *determinismo* es una *tesis de las proposiciones*, junto a los trabajos de filósofos como John Searle y Carlos Moya Espí, han sido también muy importantes.

El segundo capítulo, “acción, racionalidad y voluntad”, está dirigido al análisis de la acción humana en la propuesta de Harry Frankfurt. Este estudio se presenta en un marco racional alejado de las discusiones sobre el compatibilismo entre la libertad y el

determinismo. Sin embargo, como lo apreciaremos más adelante, sin un marco racional adecuado para la correcta comprensión de la estructuración jerárquica de los deseos, la explicación de la acción humana, y la narrativa vital que forja el agente a través de ella, puede perder alguno de sus elementos fundamentales: su racionalidad, su libertad o, inclusive, ambos a la vez. Por ello, la principal crítica que se le hace a Frankfurt, en este capítulo, está relacionada a su noción de la *racionalidad práctica* y, sobre todo, de *silogismo*. Además, se observan los requerimientos para una adecuada relación entre las descripciones de las acciones, que solo pueden ser provistos por un tipo de necesidad que causa la acción, con su específica normatividad práctica. A tal tipo de necesidad la hemos denominado *necesidad oréctica*, la cual se encuentra muy alejada de la necesidad causal fisicalista que pretende relacionar unívocamente las descripciones de las acciones.

Frankfurt es consecuente, en todo momento, con sus artículos iniciales en la elaboración de su teoría antropológica de los deseos. Estos trabajos estuvieron orientados hacia la epistemología y el conocimiento humano⁵. Tales ensayos fundamentan su visión de la *identificación* de los tipos de necesidad y de la estructura jerárquica de la persona. Y en ellos se puede apreciar su idea de realismo cognoscitivo, como contrapuesta al constructivismo kantiano, y que fundamenta su noción cognoscitiva de *identificación volitiva*.

Sus artículos posteriores son una explicitación de esta teoría. En ellos se puede apreciar las nociones de externalidad de los deseos, responsabilidad moral, su crítica a la moral deontológica, la idea de razones del amor, etc. La aparición de “The Importance

⁵ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 1957, “Realism and the Objectivity of Knowledge”, *The Philosophical Quarterly*, 7, pp. 353-358; 1958, “The Dependence of Mind”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 19, pp. 16-26; 1960, “Meaning, Truth and Pragmatism”, *Philosophical Quarterly*, 10, pp. 171-176; 1962, “Philosophical Certainty”, *Philosophical Review*, 71, pp. 303-327.

of What We Care About”⁶ en 1982, en el que aparece por primera vez su referencia al *amor*, representó un nuevo impulso en su pensamiento. A partir de estos desarrollos, Frankfurt buscó dar respuesta a la pregunta ética: *¿cómo debemos vivir?*, desde la explicación del funcionamiento de la *racionalidad volitiva*. Este empeño sigue siendo parte principal de su actividad filosófica, la cual busca establecer una continuidad entre sus presupuestos iniciales sobre la voluntad y los requerimientos del *amor* como principio determinante de las acciones humanas⁷. Sin embargo, la postura de Frankfurt encuentra serias dificultades para darle un adecuado estatuto epistemológico a sus principales conceptos.

El tercer capítulo, “amor, verdad y normatividad”, está dividido en dos partes claramente diferenciadas. La primera está dirigida, por un lado, a la resolución de varias de las aporías planteadas en el segundo capítulo; y, por otro, al planteamiento de un marco racional adecuado para comprender la pregunta sobre *¿cómo debemos vivir?* A través de la identificación de lo que es importante y valioso para cada individuo, Frankfurt encuentra en el *amor* un factor que es el motor determinante del actuar del hombre, detalle que no puede encontrar en una moralidad de estilo kantiano. Sin embargo, el rechazo frontal de la moralidad kantiana, y la comprensión que Frankfurt tiene de ella, le conducirá a nuevas aporías.

⁶ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 1982, “The Importance of What We Care About”, *Synthese*, 53, pp. 257-272, 1988, *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press, pp. 80-94. En adelante la cita de este artículo se hace refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realiza de acuerdo a la publicación de 1988. La traducción de los textos referidos a la compilación de 1988, se toman de FRANKFURT, HARRY, 2006, *la importancia de lo que nos preocupa*, Servanda María de Hagen y Verónica Inés Weinstabl (trs.), Buenos Aires, Katz Editores.

⁷ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 2009, “The Necessity of Love”, *Conversations on Ethics*, Alex Voorhoeve (ed.), London, Oxford University Press, pp. 213-231.

Desde los artículos de los años ochenta, Frankfurt busca unir la responsabilidad moral con la capacidad del agente para discernir lo correcto, fundándolo en las necesidades del sujeto. Esta relación busca determinarla por medio de la voluntad del agente, que en última instancia es configurada por las *razones del amor*. La segunda parte del tercer capítulo está dirigida a explicitar el contexto racional de la *praxis* humana, adecuado para dar un sentido pleno a estas afirmaciones de Harry Frankfurt, sobre todo a su noción de *Wholeheartedness*. Esta parte, por tanto, es la presentación de una estructura narrativa fundada en la ampliación de dicho concepto.

Terminamos esta introducción agradeciendo al Dr. Enrique Moros Claramunt la dedicación y el esfuerzo realizado para que este proyecto de investigación llegara a su fin. El aprendizaje es imposible sin la verdad y esta inspira realmente desde la amistad. Y, por ello, las amplias y productivas sesiones de dirección han sido profundamente iluminadoras, y han trazado las grandes y pequeñas líneas de interés filosófico del autor de estas páginas. Queremos también agradecer especialmente la atención prestada por el profesor Harry Frankfurt en la *lecture* del pasado mes de abril del 2013, en la ciudad de Girona.

También quisiéramos agradecer a los profesores Rafael Martínez, Lluís Clavell, Stephen Brock, Ángel Rodríguez Luño, Miguel Pérez de Laborda, José Ángel Lombo, Giuseppe Tanzella-Nitti de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz; a José Ignacio Murillo y Sergio Sánchez-Migallón de la Universidad de Navarra; a Carlos Moya Espí de la Universidad de Valencia; y a Eduardo Ortiz Lluca de la Universidad Católica de Valencia, por los sabios consejos recibidos, y comentarios de algunos escritos, para poder afrontar y culminar esta investigación del modo más adecuado.

No podríamos dejar pasar la oportunidad de agradecer, también, al Dr. Augusto Dantas, a quién le debemos muchas de las preguntas oportunas, en los momentos adecuados, para tener una visión de conjunto de lo que podría significar esta investigación

sobre la acción humana. Es un agradecimiento particular por la paciencia mostrada a lo largo de muchas conversaciones filosóficas. Deseamos agradecer también el extraordinario apoyo de las personas del Colegio Mayor Aralar y de la Fundación Horizonte. Y finalmente, damos gracias a la continua dedicación de los profesores de las facultades de Filosofía de la Universidad de Navarra por su trabajo, en el cual nos hemos apoyado en esta investigación. El sentido proyectado en cada frase expresada en los recintos de esta universidad, muestra su apasionante deseo por buscar la verdad, y por mostrar el camino que conduce libremente a ella.

CAPÍTULO I
DETERMINISMO Y LIBERTAD

En el año 1969, Harry Frankfurt publicó el artículo titulado “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”⁸. En él realizaba la refutación de la aplicación del *principio de las posibilidades alternativas* de acción a la experiencia humana del *libre albedrío*. Frankfurt formula un contraejemplo que parece incapacitar a ese principio como una condición suficiente para la posibilidad de la libertad y, por tanto, prescindible para la asignación de responsabilidad moral del agente. Además, en el mismo artículo, el autor realiza una reformulación del Principio de Posibilidades Alternativas.

El Principio de Posibilidades Alternativas, que Frankfurt refuta, indica que el agente es moralmente responsable por sus acciones si, en el momento de la realización de su acción, es capaz de poder hacer algo diferente. El fundamento de este principio se

⁸ FRANKFURT, HARRY, 1969, “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, *The Journal of Philosophy*, 66, pp. 829-839. En adelante los artículos ya referidos se citarán por el apellido del autor y el año de la siguiente manera: FRANKFURT, 1969, seguido del número de la página. Las citaciones se harán de acuerdo al artículo original. Las traducciones de los textos se toman de la edición española del 2006, “Posibilidades alternativas y responsabilidad moral”, *La importancia de lo que nos preocupa*, Weinstabl, V. y Hagen, S. (trad.), Buenos Aires, Katz Editores, pp. 11-23. Finalmente, en adelante, al referirnos a este artículo, lo mencionaremos como *AP*.

encuentra en la posibilidad de que el agente pueda actuar de un modo diferente a como lo hizo en el pasado (*Could have done otherwise*). Por ello, según este principio, si el agente no posee alternativas de acción, entonces no es moralmente responsable. Esta es la conclusión a la que se llega, en el ámbito de este debate, al observar que, si la acción se evaluase una vez ya realizada, el agente no podrá decir que hubiera podido actuar de un modo distinto a como lo hizo.

En las siguientes páginas, abreviaremos este principio –tal como hace el propio Frankfurt– como PAP, por su designación en inglés: *Principle of Alternate Possibilities*. Aunque el tema filosófico de la libertad humana ha recorrido la historia del pensamiento, el ensayo de Harry Frankfurt despertó en los años sucesivos un intenso debate en el ámbito de la investigación filosófica anglosajona que continúa hasta nuestros días.

Dos años después, en 1971, el autor publica un nuevo artículo, titulado “Freedom of the Will and the Concept of a Person”⁹. En este artículo, Frankfurt elabora y desarrolla la estructura de la subjetividad humana que explica la diversidad jerárquica de los deseos, y que fundamenta el artículo de 1969. Ambos trabajos constituyen la base de la teoría de Frankfurt de la compatibilidad de la libertad de la voluntad y el determinismo. Además, se constituyen en el fundamento de la posterior teoría de la acción que el autor desarrolla.

La refutación del PAP y las propuestas antropológicas de Frankfurt no solo renovaron la discusión en torno a la libertad. Además de la literatura generada con ocasión de estos temas, la reflexión de las ideas frankfurtianas ha llevado a la diversificación

⁹ FRANKFURT, HARRY, 1971, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *The Journal of Philosophy*, 68, pp. 5-20. Las traducciones de los textos se toman de la edición española del 2006, “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, *La importancia de lo que nos preocupa*, Weinstabl, V. y Hagen, S. (trad.), Buenos Aires, Katz Editores, pp. 25-45.

de posturas filosóficas. Al compatibilismo¹⁰ y el libertarismo¹¹, se han sumado propuestas que buscan matizar los límites que separan estos frentes clásicos. Esto manifiesta el gran intento por rescatar la libertad y la autonomía del sujeto con respecto al mundo. La libertad se presenta así como un elemento de la realidad humana que, intuitivamente, no puede ser negado. Sin embargo, veremos si estos intentos han podido refutar las afirmaciones teóricas del determinismo.

Pasemos a exponer las principales posturas filosóficas que intervienen en el debate filosófico sobre la libertad y el determinismo. Es importante señalar que la bibliografía es abundante. Nos ceñiremos a la discusión que gira en torno a los temas frankfurtianos, sobre todo a los relacionados con los artículos ya mencionados. Para abordar tal empeño convendrá hacer un bosquejo histórico del debate. De este modo quedará enmarcando el contexto filosófico en el que se sitúan las ideas frankfurtianas, a la vez que se podrá observar la continuidad y novedad de su postura.

¹⁰ El compatibilismo (*Compatibilism*) es la doctrina en la que “una noción central de la libertad y otra genuina y robusta de la responsabilidad moral, son compatibles con la doctrina del determinismo causal (...). El compatibilismo, así entendido, no toma en sí mismo una posición sobre si el determinismo causal es cierto”. Cfr. FISCHER, JOHN MARTIN, 2007, “Compatibilism”, *Four Views on Free Will*, E. Sosa (ed.), Massachusetts, Blackwell Publishing, p. 44.

¹¹ El libertarismo (*Libertarianism*) es la postura filosófica que considera la incompatibilidad entre el determinismo y la libertad de la voluntad. La postura libertarista busca defender un argumento consistente para la asignación de la responsabilidad moral de nuestras acciones. Para tener una genuina responsabilidad moral, como se da en la libertad de la voluntad, el determinismo debe ser falso. La genuina libertad de la voluntad no puede existir en un mundo completamente determinado por el destino, Dios, o las leyes de la física o de la lógica, o por la herencia y el medio ambiente, por condiciones sociales o psicológicas, etc. Cfr. KANE, ROBERT, 2007, “Libertarianism”, *Four Views on Free Will*, E. Sosa (ed.), Massachusetts, Blackwell Publishing, p. 7.

1.1 Racionalidad y determinismo.

Las objeciones a los primeros artículos de Frankfurt no se hicieron esperar¹². Las principales críticas provenían desde el libertarismo de Peter van Inwagen¹³ cuya obra, *An Essay on Free Will*¹⁴, supuso el resurgimiento del libertarismo metafísico en el ámbito norteamericano.

En sus primeras propuestas, Van Inwagen identifica un problema radical en la argumentación del compatibilismo: la veracidad de la tesis sobre la existencia del determinismo causal.

¹² Para una breve referencia de los primeros artículos que se escribieron citando y criticando la propuesta de Harry Frankfurt, cfr. BLUMENFELD, DAVID, 1971, "The Principle of Alternate Possibilities", *The Journal of Philosophy*, 68, pp. 339-345; PENELHUM, TERENCE, 1971, "The Importance of Self-Identity", *The Journal of Philosophy*, 68, pp. 667-678; WATSON, GARY, 1975, "Free Agency", *The Journal of Philosophy*, 72, pp. 216-220; LAMB, JAMES. W., 1977, "On Proof of Incompatibilism", *The Philosophical Review*, 86, pp. 20-35; THALBERG, IRVING., 1978, "Hierarchical Analyses of Unfree Action", *Canadian Journal of Philosophy*, 8, pp. 211-226; GOSSELIN, PHILIP, 1979, "Is There a Freedom Requirement for Moral Responsibility?", *Dialogue*, 18, pp. 289-306; CUMMINS, ROBERT, 1979, "Could Have Done Otherwise", *Personalist*, 60, pp. 411-414. Los artículos indicados examinan las principales dificultades de los *papers* de 1969 y 1971. Así, por mencionar solo algunos, David Blumenfeld indica los límites de la refutación del PAP observando serias contradicciones en el uso de la noción de posibilidad. Por otro lado, Terence Penelhum afirma que existen problemas para la explicación de la identidad personal del agente en la utilización de una noción de deseos jerarquizados. Además, Gary Watson expone los límites de la propuesta de Frankfurt con respecto a una jerarquía de deseos desposeída de racionalidad. Finalmente, Robert Cummins aborda los límites de la refutación del PAP indicando la necesidad de unos requerimientos normativos en la explicación de la libertad.

¹³ Entre los primeros artículos de Inwagen sobre la cuestión, puede cfr. VAN INWAGEN, PETER, 1974, "The Incompatibility of Free Will and Determinism", *Philosophical Studies*, 27, pp. 185-199; 1978, "Ability and Responsibility", *The Philosophical Review*, 87, pp. 201-224. Peter Van Inwagen obtuvo su Ph.D. en 1969 en la Universidad de Rochester bajo la dirección de Richard Taylor y Karl Lehrer.

¹⁴ VAN INWAGEN, PETER, 1983, *An Essay on Free Will*, Oxford, Oxford University Press.

El punto central de su argumento se encuentra en la concepción de causalidad de la acción, diferenciando lógicamente el estatuto del agente que causa la acción y el estatuto del evento causado¹⁵. De este modo, se establecería una diferencia –que Van Inwagen asume como *esencial*– entre los eventos causados pertenecientes al orden físico y los agentes que los causan. Los eventos no tendrían una continuidad, al modo como sí lo tendrían los agentes. Solo el hombre podría tener una persistencia en el tiempo y ser causa de su propio cambio¹⁶. Así, se buscaría romper la posibilidad de una implicación necesaria entre el pasado y el futuro, negándose la tesis fundamental del determinismo.

Esta propuesta del indeterminismo libertarista deja abierta la posibilidad de una interpretación antropológica más profunda y ha recorrido la historia de este debate. Para dilucidarla mejor abordaremos el progreso histórico de algunos de sus principales conceptos. Éstos hunden sus raíces en los intentos por explicar los motivos de la acción del agente y su relación con las costumbres morales y éticas de la sociedad¹⁷. La primera gran preocupación de pensadores como el escocés David Hume¹⁸ y el filósofo inglés John Stuart Mill¹⁹ se encuentra en la investigación de los motivos de la acción particular y su inclusión en el ámbito de desarrollo

¹⁵ Los detalles de esta propuesta serán expuestos a lo largo de esta investigación.

¹⁶ Cfr. VAN INWAGEN, 1983, pp. 136-142 y p. 238 n. 25. Van Inwagen utiliza los modelos de acción humana de Roderick Chisholm y Richard Taylor por un lado, y de Donald Davidson por el otro. Concluye finalmente que el argumento que indica que el agente puede ser causa de su propio cambio no es contradictorio en sí mismo.

¹⁷ Cfr. MACINTYRE, ALASDAIR, 1959, “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, *The Philosophical Review*, 68, p. 463-465.

¹⁸ Cfr. HUME, DAVID, 1739, *A Treatise of Human Nature*, London, White-Hart. Se citará en adelante como *THN* según la edición de L. A. Selby-Bigge, 1967, de acuerdo a la siguiente notación: Libro, parte, número y título de la sección, número de página de la edición citada.

¹⁹ Cfr. MILL, JOHN STUART, 1882, *Sistem of Logic*, New York, Harper & Brothers Publishers, pp. 1017-1026. En adelante se citará la obra de Mill como *Sistem of Logic*, seguido del libro, el número y el nombre del capítulo, y el número de página

personal del agente. Esta atención hacia las condiciones que posibilitan el actuar, implicaron necesariamente unas interpretaciones de la libertad y el determinismo.

Las primeras investigaciones suscitadas en el siglo XVIII dieron un giro en el inicio del siglo XX a través del análisis lingüístico, que surgió con las propuestas de George E. More y Ludwig Wittgenstein. Posteriormente los representantes del Círculo de Viena y el subsecuente positivismo lógico se encargaron de convertir la pregunta sobre la libertad en un pseudo problema. Las propuestas que veremos permitirán ver la continuidad del debate. Iniciaremos este recorrido con David Hume, en quien nace la tradición clásica anglosajona que es fundamento de las propuestas de Harry Frankfurt.

1.1.1 Los primeros análisis.

Los primeros antecedentes del debate sobre la libertad se remontan hasta Thomas Hobbes († 1669) y hunden sus raíces en las concepciones calvinistas. El calvinismo desde el siglo XVI, buscó la conciliación de una previsión divina de tipo agustiniana, en un sentido de predestinación positiva y también negativa, con la responsabilidad de las acciones del hombre²⁰. Hobbes, impregnado de estas ideas, indica que la voluntad no es más que una capacidad apetitiva básica. Capacidad de apetitos, de deseos, que los humanos y los animales pueden mostrar perfectamente por igual. La diferencia entre hombres y animales, radica simplemente en la mayor complejidad intelectual de los seres humanos. Por lo tanto, el acto de la voluntad no es la decisión, sino la respuesta pasiva ante los estímulos.

Hobbes, por tanto, sitúa todas las acciones enteramente fuera del dominio de la voluntad. La acción no ocurre como un ejercicio

²⁰ Cfr. PINK, THOMAS, 2009, "Self-Determinism and Moral Responsibility from Calvin to Frankfurt", *Reason, Faith and History, Philosophical Essays for Paul Helm*, M.W.F. Stone (ed.), Hampshire, Ashgate, pp. 146-147.

voluntario del agente que decide ante los motivos que el intelecto le presenta. La acción tiene lugar como un efecto producido por la voluntad, que se encuentra a la espera del impulso que la conduzca hacia lo deseado²¹. De este modo la libertad puede definirse simplemente como la inexistencia de obstáculos para la satisfacción de los deseos²². Sin embargo, el primer argumento sobre la compatibilidad de la necesidad y la libertad se encuentran en David Hume, dando origen al llamado compatibilismo clásico²³. Las ideas de Hume y la interpretación de sus textos ha sido fundamental para la comprensión de gran parte de los conceptos que se manejan en este debate. El tipo de análisis de la propuesta humeana es determinante. Y la dificultad fundamental se encontrará en los problemas para la asignación de la responsabilidad moral y el tratamiento que se hace de la virtud de la justicia.

Hume expone aparentemente, en los primeros capítulos del *Treatise*, un empirismo radical en relación al conocimiento de la realidad que problematiza el concepto de causalidad²⁴. Para ello, afirma que no puede conocerse ninguna conexión lógicamente necesaria entre el efecto y la causa. La asociación entre ambos

²¹ Cfr. PINK, THOMAS, 2004, *Free Will. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, pp. 55-59.

²² Cfr. PINK, 2004, p. 65.

²³ Cfr. WATSON, 1975, p. 220, donde se cataloga por primera vez la visión de Hume dentro del llamado compatibilismo clásico o tradicional.

²⁴ En el centro de esta problemática se encuentra la noción de *idea-imagen mental* que conduce a las dificultades de coherencia interna del *THN*. Cfr. FLEW, ANTHONY, 1961, *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his First Inquiry*, London, Routledge and Keagan Paul, p. 22. Hume retoma de esta forma la tradición proveniente de Descartes, Locke y Berkeley. "Sin embargo, –como indica Mercado– los rasgos más característicos de su propuesta obligan a ir más allá, pues por un lado acogen los principios lockeanos, y por otro funden las ideas con todo el ámbito pasional para integrarla en la filosofía del sentimiento, heredada de Hutcheson". MERCADO, JUAN ANDRÉS, 2002, *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume*, Pamplona, Eunsa, p. 174.

términos sería el producto de la conjunción natural de las ideas²⁵. El conocimiento de la relación entre la causa y el efecto se llevaría a cabo por medio de la imaginación. Ésta forjaría en la memoria la costumbre de verificar la continuidad de los fenómenos empíricos, gracias a su proceso de asociación de ideas²⁶. Este proceso daría lugar al establecimiento de la creencia²⁷.

La creencia, sin embargo, también se comprendería como una fuerza asociativa independiente de la razón lógica; y la asociación de las ideas impresas pasaría a convertirse en el sentimiento que causa tal vínculo²⁸. Esta fuerza de asociación se convertiría en una peculiar inclinación gnoseológica que no haría variar el modo como se concibe un objeto, sino que le daría fuerza

²⁵ Cfr. THN, 1, 4, 6: *Of personal identity*, pp. 259-262.

²⁶ Cfr. MERCADO, 2002, p. 306. “Dentro de las posibilidades del empirismo, y con el trasfondo de algunos pasajes del *Tratado de la naturaleza humana* (...), podría decirse que captamos impresiones aisladas y discontinuas y que corresponde a la imaginación el ‘montaje’ del continuo sensorial”.

²⁷ Cfr. HUME, DAVID, 1748, *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, T. H. Green y T. H. Grose, v. 4, Aalen, Scientia Verlag, Sección 5, Parte 1, p. 39. “Hay algo (*some fact*) que está en nuestra memoria o en nuestros sentidos, que permite las conexiones entre las ideas, y produce ese peculiar estado mental que es la *creencia*”. MERCADO, 2002, p. 112.

²⁸ Esto pone en evidencia una *petitio principii* en la propuesta de Hume La creencia que era el producto de la costumbre, pasa luego a convertirse en la causa de la relación entre las ideas. Como dice Millán-Puelles: “En la aplicación de la idea de causa, Hume empieza por cometer un auténtico círculo vicioso al atribuir a la costumbre el surgimiento de la expectativa que él tiene por natural, pero no considera, en cambio, lógica. Si esa expectativa es producida por la fuerza de la costumbre, será preciso afirmar que la costumbre es su causa y, de esta suerte, lo que sirve para la explicación del concepto de causa viene a ser explicado por este mismo concepto. Además de constituir un evidente círculo vicioso, ello es también la admisión de una cierta causalidad *ab intra ad intra*. De esta causalidad puede afirmarse que es enteramente subjetiva por referirse a unos actos de la vida consciente del sujeto en el que se da, mas no por ello se la ha de considerar como subjetiva en la acepción de que no tenga ningún valor ontológico. Esos actos son tan efectivos y reales como cualquier acontecimiento del mundo transubjetivo”. MILLAN PUELLES, ANTONIO, 1984, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp, p. 80.

y vivacidad adicional a la idea ya adquirida directamente –de modo naturalista– desde la realidad. Su componente sentimental es alto, sin embargo se diferencia de las pasiones que suscitan las cosas bellas²⁹. Esta diferenciación implicaría una cierta racionalidad.

La disociación de la creencia y la racionalidad, por tanto, parece no ser completa en los escritos de Hume. Esto se deja entrever de tres formas: a) La admisión de una reflexión sobre reglas generales, con un posible uso de la razón diferente al de la imaginación respaldada en una confianza en la regularidad de la naturaleza³⁰; b) la admisión, en *An Enquiry Concerning Human Understanding*, de un cálculo de probabilidades aplicado a los eventos comunes para el establecimiento de una creencia cierta³¹; y c) los textos del libro III del *Treatise –Of Morals–* en los que se habla de un punto de vista común, o de convención social³². De esta forma se puede justificar una interpretación de Hume, como un subjetivismo moderado³³. Así, la postura imperante del

²⁹ Cfr. THN, 3, 3, 1: *Of the origin of the natural virtues and vices*, p. 585.

³⁰ Cfr. THN, 1, 3, 10: *Of the influence of belief*, p. 630-631. Los textos son notas que insertaron posteriormente en los Apéndices.

³¹ Cfr. HUME, *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, Sección 10, Parte 1, p. 94. “A wise man, therefore, propositions his belief to the evidence. In such conclusions as are founded on an infallible experience, he expects the event with the last degree of assurance, and regards his past experiences as a full proof of the future existence of that event. In other cases, he proceeds with more caution: He weighs the opposite experiments: He consider which side is supported by the greater number of experiments: To that side he inclines, with doubt and hesitation; and when at last he fixes his judgment, the evidence exceeds not what we properly call probability (...) In all cases, we must balance the opposite experiments, where they are opposite, and deduct the smaller number from greater, in order to know the exact force of the superior evidence”.

³² Cfr. THN, 3, 2, 3: *Of the origin of justice and property*, p. 490; 3, 2, 10: *Of the objects of allegiance*, pp. 542-543. Estos textos están relacionados con la posibilidad de corregir las falsas creencias y con la influencia de factores externos, tales como la educación.

³³ Cfr. MERCADO, 2002, pp. 63-67. También cfr. WIGGINS, DAVID, 1987, “A Sensible Subjectivism?” *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, London, Oxford University Press, pp. 185-214. Wiggins ve los

subjetivismo empírico acercaría la moral a la estética y a una concepción de la valoración que admite factores correctivos desde la realidad social.

En el momento de la comparación de la creencia con las pasiones que suscitan las cosas bellas, Hume indica que “la imaginación está dotada de un conjunto de pasiones de las cuales dependen en buena medida nuestros sentimientos sobre lo bello, pero sus grados de vivacidad y fuerza son menores a los de la *creencia*, e independientes a la existencia de sus objetos. Las *reglas generales* crean una especie de probabilidad que da confianza e influye a veces en el juicio, y siempre en la imaginación, a pesar de que no se tengan todos los pasos que la causalidad requeriría”³⁴.

A pesar de la anterior distinción, Hume indica que el conocimiento probable, al encontrarse con casos semejantes entre sí puede amalgamarlos en casos más generales por medio de la analogía. Sería una asimilación sin la participación del intelecto, llevada a cabo por la costumbre. Sin embargo, en estos casos se pondría en juego la apelación a las llamadas reglas generales que pueden llevar a la reducción de los casos particulares a unos cuantos principios³⁵. Este uso de las reglas generales como principios se extiende incluso a cuestiones relacionadas a las costumbres³⁶. De este modo se puede observar una reafirmación de los principios de la mecánica de formación de convicciones y su influencia newtoniana³⁷.

problemas de circularidad en las propuestas de Hume desde un análisis semántico, resolviéndolos de un modo pragmático

³⁴ MERCADO, 2002, pp. 96-97. El comentario es sobre el texto del *THN*, 3, 3, 1: *Of the origin of the natural virtues and vices*, p. 584.

³⁵ Cfr. MERCADO, 2002, pp. 84-85.

³⁶ Cfr. *THN*, 1, 3, 13: *Of unphilosophical probability*, pp. 143-155. Esta apelación a las reglas generales parece querer ser equilibrada por Hume con la crítica a la noción de conexión necesaria, que es la sección que sigue de los textos citados.

³⁷ Cfr. MERCADO, 2002, p. 85. Especialmente la nota 55.

La creencia se convierte de este modo en un instrumento cognoscitivo problemático. A pesar de considerarse superior a las pasiones y a los efectos de la virtud –que se reducen a la apreciación estética–, su distinción de éstos últimos es compleja desde una homogeneización inicial de los fenómenos mentales³⁸. La asimilación de creencias (con un fuerte componente sensitivo) y de principios generales crearía dificultades interpretativas. Esto es más evidente si tales principios generales tienen poca relación con el uso reflexivo de la razón, relacionándose más con la costumbre. Tales dificultades se ponen de manifiesto en la relación de la voluntad con sus acciones³⁹, y por tanto en la relación de la necesidad y la libertad.

El compatibilismo de Hume se basa en la afirmación de dos tipos de libertades: libertad de espontaneidad (*liberty of spontaneity*) y libertad de indiferencia (*liberty of indifference*)⁴⁰. La libertad de espontaneidad estaría en contraposición a la constricción externa, mientras que la libertad de indiferencia sería contrapuesta a la incapacidad de poder actuar de un modo diferente a como se hizo en el pasado (*could have done otherwise*). El agente podría actuar de un modo diferente a como lo hizo en el pasado, si éste lo hubiese deseado.

En la propuesta del filósofo escocés, a pesar de que el agente podría encontrarse determinado por su carácter, sería libre si no encuentra obstáculos que dificulten la espontaneidad de sus deseos. A esta afirmación se une la posibilidad de haber deseado otra cosa en el pasado, puesto que existe una libertad de indiferencia que lo puede garantizar. Esta última es la característica principal del compatibilismo clásico bidireccional, que basa su solución en el llamado análisis condicional que consiste en afirmar que el futuro puede ser diferente si el pasado

³⁸ Cfr. MERCADO, 2002, p. 97.

³⁹ Cfr. THN, 1, 3, 14: *On the idea of necessary connexion*, p. 632.

⁴⁰ Cfr. THN, 2, 3, 2: *The same subject continu'd*, pp. 407-408.

también lo hubiese sido⁴¹. Así, la postura humeana puede postular un tipo de determinismo compatible con la libertad. Sin embargo, esta explicación corre el riesgo de incurrir en el determinismo absoluto si se demuestra que la condicionalidad establecida no es válida. Esto es, que la voluntad no tiene la capacidad de desear otra cosa diferente.

Para el filósofo de Edimburgo, las reglas de la lógica no pueden dar cuenta de la relación de los fenómenos empíricos, teniendo que apelar en última instancia al juicio humano⁴². Sin embargo, desde el punto de vista de la acción, parecería que Hume establece una conexión necesaria al indicar que la inteligencia es esclava de las pasiones⁴³. Además, el fin de los deseos sería la obtención de su satisfacción, que se encontraría en los bienes u objetos sensibles deseados.

La afirmación de una conexión necesaria procedería de una interpretación en la que el factor sensitivo común de las pasiones y la creencia, se asimilaría unívocamente. El intelecto humano no sería más que un instrumento destinado a la determinación de los medios necesarios para alcanzar el fin al que tienden los deseos. Esta afirmación es importante para Hume, ya que sin ella no podría demostrar la efectividad de los actos del hombre y los motivos de su acción⁴⁴. Así se alza la sospecha de una univocidad

⁴¹ Al compatibilismo clásico bidireccional se le contraponen el compatibilismo clásico unidireccional, que tiene en su principal representante a Hobbes. Éste afirma que el agente es libre por la espontaneidad de los deseos sin apelar a la libertad de indiferencia que lleva al análisis condicional. Para una explicación detallada de los tipos de compatibilismo clásico, se puede cfr. MCKENNA, MICHAEL, 2009, "Compatibilism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL:

<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism/>

⁴² Cfr. *THN*, 1, 3, 15: *Rules by which to judge of causes and effects*, p. 175.

⁴³ "Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can ever pretend to any other office than to serve and obey them". Cfr. *THN*, 2, 3, 3: *On the influencing motives of the will*, p. 415.

⁴⁴ Cfr. *THN*, 2, 3, 2: *The same subject continu'd*, p. 409.

en los fines de la acción y por tanto de un principio de determinismo absoluto.

Hume señala la imposibilidad del agente de poder cambiar su carácter y, además, la involuntariedad de las virtudes⁴⁵. Sin embargo, a pesar de la ambigüedad, afirma que esta sería una razón suficiente para asignarle la responsabilidad moral por sus acciones. La forma de asignar el castigo por un delito se daría por la posibilidad de que el agente pudiera cometerlo nuevamente en el futuro. La predicción de la acción a partir del carácter inmutable del agente sería la condición que garantizaría la asignación de la responsabilidad moral.

Hume abandona la posibilidad de que las acciones sean intrínsecamente buenas o malas y de toda posible redención del agente que realiza una acción delictiva. Es un argumento que no deja de caer en la contradicción⁴⁶. Esta es una consecuencia del impedimento del paso de las proposiciones que predicán el *ser* hasta las que indican el *deber ser*⁴⁷, consecuencia –entre otras– de la ruptura radical del ámbito teórico y práctico de su filosofía moral, que le lleva al abandono de toda fundamentación de lo práctico. Así, las acciones no podrían ser buenas o malas en sí, porque no habría nada en ellas que pudiese indicar alguna necesidad de que deberían ser de un modo u otro.

⁴⁵ Cfr. THN, 3, 3, 4: *Of natural abilities*, pp. 606-614; 2, 3, 2: *The same subject continu'd*, p. 409.

⁴⁶ Cfr. FOOT, PHILIPPA, 1957, “Free Will Involving Determinism”, *The Philosophical Review*, 66, pp. 439-450; también cfr. MACINTYRE, 1959, pp. 463-465. Foot y MacIntyre hacen notar la arbitrariedad y contradicción del argumento de Hume. A la vez, pone en evidencia la dificultad de eliminar toda necesidad de la noción de acción.

⁴⁷ Cfr. GONZÁLEZ, ANA MARTA, 2009, *La ética explorada*, Pamplona, Eunsa, p. 91. El filósofo escocés no ve una justificación para pasar de las proposiciones que implican *is*, a las que implican *ought*. La inferencia desde el *ser* al *deber ser* (*is – ought*), no sería posible por los mismos motivos que la conexión necesaria no se da en la realidad: no hay una percepción sensible que avale tal uso inferencial, solo la propensión de la costumbre nos llevaría a ver una relación entre ambos extremos.

En Hume, las leyes morales sólo regulan el deber de la acción, y el deseo otorga los motivos para actuar. Usando la terminología kantiana: el ámbito de la ley moral es el de las proposiciones categóricas, que implican el deber (*ought*). El ámbito de la acción es el de las proposiciones hipotéticas, que describen la facticidad del ser (*is*), es decir los hechos. La primera (*ought*) es una regulación extrínseca al sujeto que actúa. Esta regulación se da con el fin de evitar, por medio del castigo, que un agente pueda cometer reiteradas veces una falta. Su fin es utilitario con respecto al bien de la comunidad. La segunda (*is*), es una regulación intrínseca, de la vida del propio sujeto –comprendida como una serie de hechos o eventos– que actúa movido por sus deseos. En Hume esta regulación, que implica la penalización de las faltas, es la que da los motivos para actuar. Y, desde esta separación de lo intrínseco y lo extrínseco al sujeto, Hume concluye que no existe un paso legítimo desde el *ser* al *deber ser*.

La verdad que Hume propone para las acciones se encontraría en el ámbito de las proposiciones hipotéticas, que obtendrían su información desde lo sensible, permaneciendo en dicho plano. Para el filósofo escocés, la inferencia lógica de lo categorial no sería aplicable a la acción humana. Hume definiría *verdad* de tal manera que se excluirían los juicios morales de ella⁴⁸.

Hume apelaría a una moralidad de los buenos sentimientos y al abandono de la verdad de las proposiciones morales. La falta de conexión necesaria del ser (*is*) al deber ser (*ought*) desplaza la fundamentación de la moral desde la razón, a un sentimiento interior. La moral ya no sería universal, verdadera y válida para todo ser racional. Al contrario, ésta pasaría a ser relativa a la constitución de la especie humana⁴⁹. Y en su intento de justificar

⁴⁸ Cfr. ANSCOMBE, G.E.M., 1958, “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33, p. 2.

⁴⁹ HUME, DAVID, 1751, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, London, A. Millar, Section I, p. 3. “There has been a controversy started of late,

dicho planteamiento Hume podría estar dejando al sujeto a merced del determinismo. Esto nos lleva a entender que la libertad como falta de restricciones no podrá ser verdadera si se pretende que sea absoluta, es decir, si el deseo rigiese absolutamente por encima de la razón. Desde la postura de Hume se comprende que algunas posturas posteriores vean la libertad como una ilusión.

Las dificultades se concentran en la relación de la creencia y el carácter moral. Al explicar la “grandeza de ánimo” y los efectos de quien posee esa cualidad, Hume indica que quien conociese a tal persona solo puede identificar dicha cualidad por medio de la creencia y la comparación consigo mismo⁵⁰. Si la creencia del sujeto que analiza la situación no puede ser perfectamente diferenciada de los sentimientos, entonces la analogía se proyecta al sujeto analizado. De este modo, creencia, carácter moral y sentimientos se convierten nuevamente en la amalgama que funda la acción. La moralidad sería más propiamente sentida que juzgada. La creencia se convertiría en una intuición sensible coincidente con el carácter útil de la verdad moral.

Si la creencia, tal como la trata de definir Hume, se convierte en la regla racional de discernimiento de la moral, entonces: a) el sujeto juzgado será evaluado de acuerdo a los sentimientos que suscita su acción en el sujeto que la analiza; b) se abandona el carácter racional del juicio del sujeto que juzga y también la racionalidad de la persona que es juzgada; y c) se podría juzgar una relación de identidad absoluta entre el carácter y las acciones. De este modo se realiza una correcta identificación del objeto

much better worth examination, concerning the general foundation of Morals; whether they be derived from Reason, or from Sentiment; whether we attain the knowledge of them by a chain of argument and induction, or by an immediate feeling and finer internal sense; whether, like all sound judgement of truth and falsehood, they should be the same to every rational intelligent being; or whether, like the perception of beauty and deformity, they be founded entirely on the particular fabric and constitution of human species”.

⁵⁰ Cfr. MERCADO, 2002, p. 97. También cfr. *THN*, 3, 3, 2: *Of greatness of mind*, p. 595.

propio de la justicia, es decir, la acción. Pero, al perderse de vista su relación con la *intencionalidad* se olvida una cuestión real: la persona injusta puede realizar una acción justa, así como la persona justa puede cometer, por diferentes razones, alguna acción injusta.

Las propuestas de Hume tendrán una cierta continuidad en el libertarismo moderado de John Stuart Mill⁵¹. Sin embargo, el filósofo inglés se distancia en cuanto al valor de las acciones, la causalidad regular de las voliciones y la capacidad del agente de modificar su carácter.

Para Mill, todo conocimiento que parta desde la experiencia tiene un valor hipotético y se formaliza en proposiciones reales.

⁵¹ La literatura contemporánea encuentra en los escritos de Mill motivos aparentemente suficientes como para calificarlo de compatibilista. Nosotros indicamos que la propuesta del filósofo inglés es muy cercana al libertarismo, por su peculiar análisis de la libertad, el uso del carácter como una cierta necesidad y la radicalidad del poder que le asigna al sujeto. Las afirmaciones de Mill pueden encuadrarse en propuestas como la de Alfred Mele y su *libertarismo moderado*, que describe un proceso en dos etapas. El primer estado del proceso es indeterminista: el agente genera posibilidades de acción que no son causalmente provocadas por la realidad física; mientras que la segunda etapa del proceso es compatibilista y se refiere a la evaluación racional de las posibilidades. El proceso es cíclico y siempre genera posibilidades de cara al futuro. El modelo de Mele sobre la libertad parece implicar que el uso de la racionalidad es, en cierto modo, determinista, y esto se observa en sus explicaciones sobre la segunda etapa del proceso. Sin embargo, la sucesión cíclica de la generación de posibilidades, en este proceso, garantizaría la indeterminación. Los problemas de esta propuesta se encuentran en la explicación de la relación de la realidad física con las posibilidades generadas por el agente y cómo estas posibilidades pueden ser racionales e indeterminadas a la vez. Mele trata de evitar estas dificultades indicando que su propuesta se basa en la afirmación de una autonomía del agente y un escepticismo con respecto al determinismo de la realidad física. Al igual que Mele, Mill se concentra en la autonomía del agente como valor preponderante de su explicación. Para profundizar en la propuesta de Mele se puede cfr. MELE, ALFRED, 1995, *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, New York, Oxford University Press, pp. 211-213; 2006, *Free Will and Luck*, Oxford, Oxford University Press, pp. 5-14 y 122-123.

Por otro lado, las ciencias obtienen su coherencia desde las proposiciones de valor universal, es decir las proposiciones nominales⁵². Así, la observación del carácter del agente solo puede tener un valor hipotético, por tanto no se puede afirmar su incapacidad de cambiarlo. De este modo, Mill presenta un contrargumento a la postura de Hume sobre la incapacidad del agente de modificar su carácter. Solo de esta manera puede evitar el determinismo causal, a la vez que niega el necesitarismo. Ni los factores internos del agente, ni los factores externos del mismo serían absolutamente determinantes de la acción del sujeto⁵³. De esta forma, unifica la libertad de espontaneidad y la libertad de restricción, que en Hume se encontraban separadas. Ser libre sería poder actuar de otra forma a como se hizo en el pasado con independencia de factores limitantes. La autonomía del sujeto debe

⁵² Cfr. MILL, 1882, 1, 6: *Of propositions merely verbal*, pp. 142-144; 2, 1: *Of Inference, or Reasoning, In General*, pp. 193-202. Podemos identificar el estatuto epistemológico de las proposiciones que Mill llama *reales y nominales*, y que utiliza en su análisis. Las proposiciones reales serían del tipo que Kant llama proposiciones sintéticas, generadoras de nuevo conocimiento, pero que solo pueden darse desde la experiencia empírica refiriéndose a cuestiones de hecho. Por el contrario, las proposiciones nominales se identificarían con las analíticas, que no generan nuevos conocimientos, pero prestan coherencia lógica a las ciencias.

⁵³ Cfr. MILL, 1882, 6, 2: *Of liberty and necessity*, pp. 1019-1022. Mill expresa la incompreensión de la dinámica del carácter humano, por parte de los partidarios del necesitarismo, de la siguiente manera: "Now, a necessitarian, believing that our actions follow from our characters, and that our characters follow from our organization, our education, and our circumstances, is apt to be, with more or less of consciousness on his part, a fatalist as to his own actions, and to believe that his nature is such, or that his education and circumstances have so moulded his character, that nothing can now prevent him from feeling and acting in a particular way, or at least that no effort of his own can hinder it. In the words of the sect which in our own day has 'most perseveringly inculcated and most' perversely misunderstood this great doctrine, his character is formed for him, and not by him; therefore his wishing that it had been formed differently is of no use; he has no power to alter it. But this is a grand error". MILL, 1882, p. 1022.

ser defendida si es que se quiere fundamentar el camino hacia la felicidad en la libertad⁵⁴.

Para Mill, las acciones no pueden ser descritas como hechos casuales y fortuitos, que ocurren sin ser causados. El agente posee leyes que regulan la causalidad de sus eventos mentales⁵⁵. El agente es causa de ellos, pero no se encuentra determinado por la causalidad, la cual solo se puede mantener en el ámbito de las proposiciones hipotéticas o reales. Las acciones del sujeto son libres, en el sentido que no pueden ser previstas. La predicción absoluta de las acciones —es decir, de todos los eventos mentales— se contraponen a las acciones libres. Éstas solo pueden ser entendidas como fortuitas para un observador externo, que en esa indeterminación advertiría un signo de la libertad.

Sin embargo, para asegurar la responsabilidad moral y el orden social, las acciones deben ser calificadas de buenas o malas en sí mismas. El objeto de valoración ya no se encontraría en el carácter, que en Mill ha perdido su valor absoluto, sino que se traslada hacia un ideal. El ideal que se presenta es el Utilitarismo de Bentham, pero con la indicación de que la búsqueda utilitarista de placer no es para el sujeto singular, sino para todos los agentes de la sociedad⁵⁶.

⁵⁴ Cfr. MILL, JOHN STUART, 1859, *On Liberty*, David Bromwich & George Kateb (ed.), New Haven, Yale University Press, pp. 80-81.

⁵⁵ Cfr. MILL, 1882, 6, 4: *Of the laws of mind*, pp. 1031-1044.

⁵⁶ Cfr. MILL, JOHN STUART, 1863, *Utilitarianism*, Mary Warnock (ed.), Oxford, Blackwell Publishing, Chapter 2: *What Utilitarianism Is*, pp. 186 y 189. Mill indica: “The creed which accepts as the foundation of morals, Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness. By happiness is intended pleasure, and the absence of pain; by unhappiness, pain, and the privation of pleasure”. Y además agrega: “But it is by no means an indispensable condition to the acceptance of the utilitarian standard; for that standard is not the agent’s own greatest happiness, but the greatest amount of happiness altogether”.

Las acciones del agente podrían ser valoradas de acuerdo a las máximas de su actuar particular, las cuales se insertarían en la máxima del Utilitarismo. La mejor opción para la acción sería aquella que se aproxime más al ideal utilitarista. Para garantizar la imperatividad de las máximas del actuar particular, Mill introduce en su explicación una diferencia cualitativa de placeres⁵⁷. Los placeres más altos serían aquellos que se identifiquen más plenamente con la máxima del Utilitarismo.

En la teoría de Mill se da un problema que puede tomar dos vertientes contrarias, pero que ambas desembocan inevitablemente en aporías. Por un lado puede considerarse la unidad o continuidad del *ser* y el *deber ser*. El agente tendría la capacidad de poder modificarse a sí mismo. Por ello no se encontraría limitado por los deseos que configuran su carácter. Su capacidad de elección se daría en referencia a unas alternativas de acción, las cuales adquieren un valor de acuerdo a las máximas del Utilitarismo. Cada alternativa posee un valor determinado. Este valor procedería del mayor placer para el conjunto de seres de una comunidad. Por tanto, la alternativa más alta sería aquella que poseyera el más alto grado de placer para el conjunto de la comunidad. Así, esta alternativa se presentaría ante la conciencia del agente con un determinado valor imperativo que a su vez estaría íntimamente relacionado con el placer.

En esta teoría, la capacidad atractiva de lo placentero, que es el motivo subjetivo, implicaría también la fuerza imperativa que mueve a la acción particular. La fuerza producida por la formalización racional del deseo particular se mostraría ante el sujeto con tal objetividad que representaría la máxima que debería adoptar su actuación. De este modo, los motivos para la acción particular se encontrarían intrínsecamente determinados por el valor de la máxima que los configura. El sujeto particular desearía el deber de la máxima, por esa intrínseca relación de placer y

⁵⁷ Cfr. MILL, 1863, 4: *Of What Sort of Proof the Principle of Utility is Susceptible*, pp. 210-215.

deber. El deber por el que tendrá que optar será el que se encuentre más cerca de la *máxima de la felicidad* utilitarista. Así, ante una serie de alternativas, se vería interpelado a elegir la que lleve al máximo de placer permitido por la comunidad. El paso del *ser* al *deber ser*, camino de la acción moral, queda de este modo determinado por el deseo de un fin no propuesto a sí mismo por el agente, y la misma acción moral estaría –paradójicamente– anulada.

Por otro lado, si se busca distinguir entre *deseos subjetivos* que se refieren a lo particular, y *deseos objetivos* para el conjunto de seres de la comunidad, se pierde el factor imperativo, el motivo de la acción. La debilidad del agente para no seguir la máxima de Utilitarismo se postularía, pero a costa de anular el motivo de la acción del sujeto. Así, nos encontramos con la aporía de la solución de Mill.

1.1.2 El giro lingüístico.

El giro lingüístico en el análisis de la libertad parte de George Edward Moore. Las propuestas filosóficas de este autor recorren casi la totalidad de la historia posterior del debate sobre la libertad y de la filosofía anglosajona en general. Moore critica a Hume y desarrolla una desnaturalización del bien. Explica que el bien no es ninguna propiedad del mundo⁵⁸, pero que se encuentra relacionada con él. El bien sería indefinible pero podría ser, de algún modo, percibido o intuido en la totalidad de los eventos. Además, el bien podría ser encontrado solamente en un ámbito donde la acción siempre fuese justa, porque no se podría haber elegido⁵⁹.

⁵⁸ Cfr. MOORE, GEORGE E., 1903, *Principia Ethica*, 2000, Thomas Baldwin (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 61-62 y 89-110. En estas páginas Moore describe y critica lo que llama “falacia naturalista”.

⁵⁹ Cfr. MOORE, 1903, pp. 57-60 y 72-87.

El bien, por tanto, no puede comparecer en el ámbito de lo relativo o perceptible por los sentidos, que pertenecería a la justicia. Por este motivo el agente no se encontraría determinado a actuar por un bien y la acción sería, en cierto sentido, siempre injusta o imperfecta⁶⁰. Así, la *justicia* sería un parámetro referido a diversos tipos generales de acciones, en los cuales se puede subsumir las acciones particulares para su calificación. Las acciones podrían ser justas por su relación a estos tipos, es decir por referencia a los eventos (efectos) que producen, pero no buenas o malas en sí⁶¹. De este modo se realiza una separación entre lo *bueno* y lo *justo* que configurará el resto de la historia de la moral y la ética anglosajona. El deseo como motivación pasaría a un segundo plano en la explicación de la acción. Se establecería, desde el agente, una cierta *indiferencia teleológica* hacia los *eventos particulares* del mundo y una *tendencia moral* hacia los mismos *eventos comprendidos como una totalidad*.

Posteriormente, Moore analiza desde el lenguaje ordinario los sentidos de la construcción verbal *poder hacer*⁶². Esta aproximación es importante para la posterior comprensión del análisis condicional: Moore indica que una acción puede ser calificada de justa o injusta, dependiendo de que el agente haya elegido la acción. Sin embargo esto no debe darse en un sentido absoluto, sino en un sentido relativo: *si hubiese sido realmente capaz de haberla elegido, y no simplemente desde un punto de vista lógico o nominal*⁶³. Para Moore esta realidad se concentra en la elección: *un agente habría actuado de un modo diferente a como lo hizo en el pasado, si lo hubiese elegido*. De este modo se

⁶⁰ Cfr. MOORE, GEORGE E., 1912, *Ethics*, William H. Shaw (ed.), 2005, New York, Oxford University Press, pp. 20-22.

⁶¹ Cfr. MOORE, 1912, pp. 39-87 y 116-131.

⁶² Cfr. MOORE, 1912, pp. 103-108. Moore introduce el ejemplo de poder caminar una milla en veinte minutos, contra poder correr dos millas en cinco minutos. Mientras el primero es considerado posible, el segundo es considerado como imposible, aún cuando ambas acciones nunca hayan sido realizadas en la realidad.

⁶³ Cfr. MOORE, 1912, pp. 104 y 111-112.

llega al punto central del debate: la posibilidad real del agente de elegir⁶⁴.

Lamentablemente el juicio de Moore respecto de la elección no es concluyente. Sus afirmaciones se decantan finalmente hacia una primacía del poder del agente sobre sus posibilidades. El agente tendría la capacidad de actuar por encima de sus limitaciones, como es el caso de las creencias que en algunos sentidos serían más que meras posibilidades, ya que podrían configurar la acción del sujeto⁶⁵. Estas características han llevado a afirmar un cierto compatibilismo condicional de Moore. Las creencias pueden configurar la acción, siendo el sujeto la causa de sus acciones, pudiendo –además– tener el poder de modificar los factores que determinan su actuar. Pero todo esto, si el agente pudiese actuar de un modo diferente a como lo hizo en el pasado (*could have done otherwise*).

Moore afirma correctamente que las posibilidades reales de acción se dan por referencia a la capacidad y el conocimiento que el agente posee de la realidad. Sin embargo, las dificultades de sus propuestas se evidencian cuando se relaciona al sujeto cognoscente con *la verdad* entendida como mera facticidad, o como un conjunto de hechos o eventos. Para el autor de “Ethics” el conocimiento de la realidad sería isomórfico con la realidad

⁶⁴ Cfr. AUSTIN, JOHN L., 1961, “If’s and Can’s”, *Philosophical Papers*, J. O. Urmson & G. J. Warnock (eds.), Oxford, Oxford University Press, pp. 165-166. Para Austin, Moore iguala las construcciones verbales “pude haber” (*I could have*) y “pude haber si” (*I could have if*) llevando a que la primera (*I could have*) se analice como “tendría que, si” (*I should have if*). De este modo la condicionalidad verbal se convertiría en un instrumento indispensable para el análisis de la libertad, trasladando todo el peso del argumento a la validez de la palabra *elegir*. Como ha indicado Goodman, el problema de la validez de los condicionales contrafácticos se encuentra en la identificación de las condiciones relevantes para ello. Éstas solo podrían obtenerse desde la experiencia. Cfr. GOODMAN, NELSON, 1946, “The Problem of Counterfactual Conditions”. *Fact, Fiction and Forecast*, Forth Edition, Massachusetts, Harvard University Press, pp. 3-27.

⁶⁵ Cfr. MOORE, 1912, pp. 114-115.

misma⁶⁶. A través de la percepción no se podría obtener más conocimiento que el de las cosas sensibles. Los problemas del isomorfismo cognoscitivo se presentan si se entiende que éste es capaz de agotar la realidad, planteando lo conocido como *un todo*. De esta forma, el agente se vería interpelado –al modo de la máxima de John Stuard Mill– por las cosas que le presentase su intelecto; o no podría tomar una decisión ante bienes relativamente iguales sin apelar a una intuición subjetiva y arbitraria⁶⁷.

En la explicación de Moore, se buscaría establecer un compatibilismo a través de la identidad lógica de poder (*can do*) y posibilidades (*may do*). No habría una distinción neta entre *querer hacer* y *lo que se puede hacer*, y así la tendencialidad del simple deseo se podría confundir con la decisión. Una cosa que se presentase como la más apetecible no podría ser rechazada por el agente y se podría incurrir en la sospecha de estar afirmando un cierto determinismo. Por este motivo, la explicación sobre la separación de lo *bueno* y lo *justo* es insuficiente, tanto para una propuesta ética, como para garantizar la libertad del agente.

El intento de Moore de acusar a Hume de falacia naturalista tendría que asegurar una cierta libertad de indiferencia ante las cosas. Sin embargo, la falta de una explicación sobre las condiciones de posibilidad de este tipo de libertad del sujeto, deja abierta la puerta a la objeción del determinismo. Esta refutación puede intentar salvarse por medio de un hecho: la primacía del

⁶⁶ Cfr. MOORE, GEORGE E., 1922, “The Nature and Reality of Objects of Perception”, *Philosophical Studies*, Cambridge, Harcourt, Brace & Co., Inc., pp. 31-96. También cfr. LLANO, ALEJANDRO, 1999, *El enigma de la representación*, Madrid, Síntesis, pp. 151-156.

⁶⁷ Este es un problema que una visión aristotélico-tomista podría solventar. Cfr. LLANO, CARLOS, 2010, *Examen filosófico del acto de la decisión*, Pamplona, Eunsa, pp. 54-57. Desde un punto de vista aristotélico-tomista apelar a una intuición arbitraria como base de la decisión racional no es algo que corresponda con la constitución real del agente. El acto electivo pertenece a la voluntad, que elige porque quiere, pero lo hace sobre la base de su relación particular con el intelecto: sin él no es capaz de percibir su poder, ni la objetividad del mundo sobre la que puede ejercer dicho poder.

querer del agente sobre sus posibilidades reales. Pero está es la solución pragmática que anticipa las estrategias del debate actual.

Las propuestas de Moore son ampliadas por Ludwig Wittgenstein. Este autor traslada los intereses de la ética desde los estados de cosas que componen el mundo hacia el agente⁶⁸. Para Wittgenstein la ética tiene que ver con lo que es vitalmente valioso para el sujeto⁶⁹. Por esto, en su *Lecture on Ethics* realiza una rectificación de las interpretaciones que hizo el positivismo lógico sobre el *Tractatus*. Wittgenstein indica que la relación del hombre con lo que es valioso es comunicable, pero no se puede decir que sea inexistente: tanto la lógica como la ética y la estética tienen su fundamento fuera del ámbito del lenguaje. Lo más profundo del *yo* no comparecería en el ámbito perceptivo⁷⁰. Su fundamento es trascendental⁷¹.

Para Wittgenstein lo que es valioso poseería un valor absoluto para el sujeto, que en el momento de ser comunicado se trasladaría al mundo y se convertiría en algo relativo, perdiendo su

⁶⁸ Cfr. WITTGENSTEIN, LUDWIG, 1921, *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears & B. F. McGuinness (trad.), New York, Routledge, § 6.4 y los aforismos que siguen a su numeración. En adelante esta obra se citará con *TLP*, seguido del número del aforismo. En *TLP* 6.422 se afirma: "The first thought in setting up an ethical law of the form "thou shalt..." is: And what if I do not do it? But it is clear that ethics has nothing to do with punishment and reward in the ordinary sense. This *question as to the consequences* of an action must therefore be irrelevant. At least these consequences will not be events. For there must be something right in that formulation of the question. There must be some sort of ethical reward and ethical punishment, but this must lie in the action itself. And this is clear also that the reward must be something acceptable, and the punishment something unacceptable".

⁶⁹ WITTGENSTEIN, LUDWIG, 1965, "Lecture on Ethics". *The Philosophical Review*, 74, p. 5. La *Lecture* fue expuesta en Cambridge en algún momento entre setiembre de 1929 y diciembre de 1930.

⁷⁰ Cfr. ARREGUI, JORGE V., 1985, "Yo y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein", *Anuario Filosófico*, 18, p. 106.

⁷¹ Cfr. *TLP*, § 6.13: "Logic is not a theory but a reflexion of the world. Logic is transcendental"; *TLP* § 6.421: "It is clear that ethics cannot be put into words. Ethics is transcendental (Ethics and aesthetics are one and the same)".

valor⁷². Esto es consecuencia de la relatividad de las expresiones lingüísticas: no se puede dar a las palabras más valor del que poseen. Para este autor, el lenguaje *expresa* lo perceptible y relativo, pero solamente *muestra* lo imperceptible y absoluto. Lo más íntimo del agente no podría ser analizado desde las proposiciones del lenguaje.

Las proposiciones de la ética no podrían encontrar un estado de cosas⁷³ que haga referencia a ellas⁷⁴. Si hubiese un estado de cosas para tales proposiciones, éste tendría que ser semejante al *libro que contuviese la totalidad de las proposiciones verdaderas del mundo*. Este sería el ámbito de la necesidad lógica, donde no se podría actuar de un modo diferente a como se hizo en el pasado, porque todo estaría descrito de antemano. Para Wittgenstein esto es una quimera. Ningún estado de cosas puede tener una imperatividad absoluta⁷⁵. El contenido total de las descripciones de los hechos del mundo no puede eliminar la libertad del agente porque tal descripción es imposible.

Para Wittgenstein, la forma de salvar la libertad se encontraría en la negación de la posibilidad de percibir la realidad como *un todo cerrado* que, de ser aceptada, llevaría a postular la realización de la necesidad lógica en el ámbito de la experiencia. En casi toda la obra del llamado “segundo Wittgenstein” –a diferencia del trabajo de Bertrand Russell– las matemáticas no se fundan en la lógica, si esta es entendida como un sistema finito de proposiciones. Con la negación de la lógica como lenguaje ideal para analizar los hechos del mundo, Wittgenstein intenta eliminar la afirmación de una metamatemática y la posibilidad de

⁷² Cfr. *TLP*, § 6.41; WITTGENSTEIN, 1965, p. 10.

⁷³ Para dar unidad a la expresión *estado de cosas* (*state of affairs*), empleada en esta exposición, debemos diferenciarla de las cosas mismas. Un “estado de cosas” *no* es una “cosa”, sino una *descripción de los hechos del mundo*, en el que participan las cosas.

⁷⁴ Cfr. *TLP*, § 6.42.

⁷⁵ Cfr. WITTGENSTEIN, 1965, pp. 6-8.

comprender la realidad como una totalidad cerrada en sí misma⁷⁶. Para realizar este cometido, el filósofo vienés postula una separación de hecho entre el *ámbito descriptivo: de la enunciación de las posibilidades del mundo* y, por otro lado, la *valoración subjetiva del agente, que “percibe” la totalidad de lo inefable*. Sin embargo, Wittgenstein no puede ofrecer una explicación de cómo el *valor*, se muestra a través de la *descripción de los hechos*.

Las dificultades para desarrollar una teoría que pueda realizar una imbricación entre los *hechos* y los *valores*, separados por Wittgenstein, tiene un recorrido histórico paralelo a la cuestión de la dicotomía entre lo *analítico* y lo *sintético*⁷⁷. Este paralelismo se presenta de tal manera que puede indicarse que ambas cuestiones se implican mutuamente en las reflexiones lingüísticas wittgensteinianas y, como consecuencia, en sus ideas antropológicas. Como los límites del lenguaje establecen los límites de lo pensable y de toda posible teoría, tales nociones antropológicas no pueden encontrarse en los escritos de Wittgenstein más que de forma implícita.

La concepción antropológica de Wittgenstein puede ser comprendida a través del proceso de abandono de la noción de *forma lógica*, expuesta en el *Tractatus*⁷⁸. Wittgenstein deja de lado el concepto de *forma lógica* al reemplazar su *teoría de la figuración* por la de *uso lingüístico*⁷⁹. Este paso se habría realizado

⁷⁶ Cfr. WITTGENSTEIN, LUDWIG, 1953, *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker & Joachim Schulte (trad.), 2009, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., § 81. Además cfr. WITTGENSTEIN, LUDWIG, 1974, *Philosophical Grammar*, Rush Rhees (ed.), Anthony Kenny (trad.), Oxford, Basil Blackwell, p. 297: “A system’s being based on first principles is not the same as its being developed from them. (...). Logic and mathematics are not based on axioms, any more than a group is based on the elements and operations that define it”.

⁷⁷ Cfr. PUTNAM, HILARY, 2002, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, pp. 28-61.

⁷⁸ Cfr. *TLP*, § 2.0233; § 3.315; § 3.327; § 4.0031; § 4.128; § 6.23.

⁷⁹ Cfr. WITTGENSTEIN, 1953, § 23. “There are countless kinds; countless different kinds of use of all the things we call “signs”, “words”, “sentences”.

tras los problemas interpretativos que generaba afirmar la identificación de una estructura lógico-figurativa de la realidad.

Los problemas con la concepción de *forma lógica* se darían por las interpretaciones logicistas de su posible objetivación, dentro de los límites del lenguaje. Para el Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus* lo que otorga sentido, la forma lógica, no puede ser teorizado, no comparece en la estructura lingüística, ni es en sí misma esa estructura⁸⁰. Por esto la primera obra wittgensteiniana carecería de sentido. La forma lógica del propio *Tractatus*, que le otorga sentido, no comparece dentro de los límites predicables del sentido, escritos en la misma obra⁸¹. Si la forma compareciese en los límites del lenguaje, entonces tal forma lógica dejaría de ser su condición de posibilidad. Cualquier intento de objetivación lingüística del sentido de la vida, se convertiría en la limitación de la misma dentro del marco de la metodología de las ciencias experimentales, gobernadas por las matemáticas.

Para Wittgenstein, la afirmación del estudio de la realidad desde la unidad absoluta del método científico llevaría peligrosamente a esta objetivación, por la implícita identificación de conocimiento y método. Se comprende de este modo que la

And this diversity is not something fixed, given once for all; but new types of language, new language-games, as we may say, come into existence, and others become obsolete and get forgotten. (We can get a rough picture of this from the changes in mathematics.) The word "language-game" is used here to emphasize the fact that the speaking of language is part of an activity or of a form of life".

⁸⁰ En el *Tractatus*, la noción de forma lógica se encuentra relacionada con la teoría de la figuración (*TLP*, § 2. 181: "A picture whose pictorial form is logical form is called a logical picture"). Sin embargo, existen muchos puntos de esta obra en los que esta misma forma se distingue de la proposición lingüística. Así, las proposiciones no representan la forma lógica, sin embargo ésta se refleja a través de ellas (Cfr. *TLP* § 4.121). La forma lógica no se identifica con las proposiciones elementales (Cfr. *TLP* § 5.555), puesto que representarla significaría salir fuera del mundo (Cfr. *TLP* § 4.12).

⁸¹ Cfr. CARDONA, CARLOS, 2011, "¿Es Wittgenstein un fundacionalista?", *Ideas y Valores*, 60, pp. 76-78.

negación de la identidad de forma y estructura se diera a través de 1) la separación absoluta de *hechos predicables* y *valores personales*; o, 2) cambios estructurales en los métodos aplicados; o, finalmente, 3) un cambio de paradigma en la de concepción del conocimiento que la separe de la noción de método.

Wittgenstein no realiza un cambio de paradigma en la identidad de método y conocimiento, sino simplemente una negación de tal identidad. Ya en 1929, alrededor de la exposición de “Lecture on Ethics”, Wittgenstein se aleja aceleradamente de las ideas metodológicas del *Tractatus*. A nuestro parecer, la más importante fue dejar de lado la idea de una unidad metodológica, fundada en un método inferencial basado en la *forma tautológica*. Wittgenstein observa que limitar el lenguaje del mundo a la simple implicación lógica (usando la tautología como método de identidad), es análogo a la limitación de las relaciones internas de una proposición a través de su sintaxis. Así, los límites estructurales que impone una sintaxis restrictiva a la semántica, terminan por no permitir dar cuenta explícitamente de la infinidad de posibilidades prácticas comprendidas en las descripciones de la *acción*⁸².

Las interpretaciones de algunos autores sobre las concepciones antropológicas wittgensteinianas son múltiples. Una de estas indica que, para evitar la identidad de conocimiento y

⁸² Wittgenstein indica: “entonces yo creía que toda inferencia estaba basada en la forma tautológica. En esta época no había visto aún que una inferencia puede tomar también la siguiente forma: Este hombre mide 2 metros, por tanto no mide 3 metros”, (WAISMANN, 1974, p. 64). “Lo que era erróneo en mi concepción era mi creencia de que la sintaxis de las constantes lógicas podía establecerse sin prestar atención a la relación interna de las proposiciones”, (WAISMANN, 1974, p. 74). El cambio llevará a la afirmación de una multiplicidad de sistemas inferenciales. Así, Wittgenstein explica: “Una vez escribí [TLP 2.1512], “Una proposición es como un patrón de medida aplicado a la realidad...”. Ahora prefiero decir que un *sistema de proposiciones* es como un patrón de medida aplicado a la realidad” (WAISMANN, 1974, pp. 63-64). El posterior abandono de la concepción de *sistemas de proposiciones* se dará con la aparición de sus ideas de *uso* y *juegos* del lenguaje.

método, Wittgenstein tuvo que basar el *Tractatus* en una distinción entre 1) *forma lógica*, 2) *hecho figurante* (o estructural) y 3) *hecho figurado* (evento analizable)⁸³. La posible relación de estas tres distinciones se daría desde el *sujeto trascendente* hacia el *sujeto empírico*, en la unidad del *yo* que conoce y actúa. Esta relación sería inefable. Sin embargo, en la concordancia entre el *yo* y el *mundo*, la relación de las dos últimas concepciones (*hecho figurante* y *hecho figurado*) podría ser inferida a través de un análisis lingüístico.

Wittgenstein no anula la relación del hombre con el absoluto, sino que establece la imposibilidad de conocerlo desde el ámbito sensible, trasladándolo a lo místico. Así, la aprehensión de lo místico dentro de los límites del mundo llevaría a su negación, convirtiéndolo en una especie de condición *a priori* de todo *hecho figurado*. La huída de una estructura *a priori* atraviesa, como un eje transversal, la totalidad del pensamiento de Wittgenstein, aunque esta afirmación parezca ir más allá de las intenciones del autor. Esta idea de la obra del filósofo vienés, se evidencia de manera más clara en *On Certainty*⁸⁴, al reflexionar en sus últimos años sobre el papel que juegan las proposiciones de Moore⁸⁵.

Al igual que Kant, Wittgenstein piensa que la necesidad y la libertad son dos esferas incompatibles si se diesen juntas a través de la percepción. Por ello, los motivos que mueven al agente solo pueden encontrarse en el lado místico, en el ámbito de lo inanalizable. La relación del hombre con lo valioso y absoluto

⁸³ Cfr. D'ORS, ÁNGEL Y CEREZO, MARÍA, 1995, "Sobre los llamados «enunciados de creencia» en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein", *Anuario Filosófico*, 28, pp. 284-292.

⁸⁴ Cfr. WITTGENSTEIN, LUDWIG, 1969, *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, §§ 21, 92, 350.

⁸⁵ Tal sugerencia fue hecha por Norman Malcolm en los últimos años de vida de Wittgenstein. Cfr. ANSCOMBE, G.E.M., & VON WRIGHT, GEORG HENRIK, 1969, "Preface", *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell. También, cfr. CARDONA, 2011, p. 88.

(como un *todo*) sería una disposición de su mente⁸⁶, pero incognoscible. Y por esto, la vía wittgensteiniana llevará al progresivo olvido de la intencionalidad del agente, despertándose las sospechas de un posible determinismo causal⁸⁷ basado en la sustancialización de los fundamentos del hombre y la afirmación de un fundacionalismo del conocimiento⁸⁸.

La posterior ampliación del sentido lingüístico, a través de su giro hacia el lenguaje común, reforzó la negación de una metaestructura lingüística y cognoscitiva. La admisión de más de un sentido lingüístico –y no simplemente el que pueden poseer las proposiciones enunciativas– le lleva a la afirmación de los juegos del lenguaje (*Sprachspiele*) en su obra *Philosophical*

⁸⁶ Cfr. WITTGENSTEIN, 1965, p. 11.

⁸⁷ Cfr. ANSCOMBE, G.E.M., 1957, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, § 3. Como ha indicado Anscombe, el problema de la incognoscibilidad de lo más profundo del yo lleva a la dificultad de no tomar en cuenta la intención de la acción: “I once saw some notes on a lecture of Wittgenstein in which he imagined some leaves blown about by the wind and saying: ‘Now I’ll go this way... now I’ll go that way’ as the wind blew them. The analogy is unsatisfactory in apparently assigning no role to these predictions other than that of an unnecessary accompaniment to the movements of the leaves (...). Wittgenstein was discussing free will when he produced this analogy; now the objection to it is not that it assigns a false role to our intentions, but only that it does not describe their role at all; this, however, was not its purpose. That purpose was clearly some denial of free will, whether we take the wind as a symbol for the physical forces that affect us, or for God or fate. Now it may be that a correct description of the role of intention in our actions will not be relevant to the question of free will; in any case I suspect that this was Wittgenstein’s view; therefore in giving this anti-freewill picture he was at liberty simply to leave the role of intention quite obscure”.

⁸⁸ Esta posibilidad se vuelve más acuciante si se tienen en cuenta las afirmaciones del *Tractatus* en las que se indican que el ser humano posee un conocimiento *a priori* de la posibilidad de una forma lógica (cfr. § 6.33). Sin embargo, este supuesto fundacionalismo no puede ser unívoco, en el sentido en el que Wittgenstein trata a las matemáticas. Sus preocupaciones por demostrar la imposibilidad de fundar las matemáticas en la lógica pasa por evitar la identidad de ambas, que llevaría a reducir el pensamiento a una estructuración de naturaleza estrictamente lógica. Por esto mismo indica que “las formas lógicas no tienen números”: *TLP*, § 4.128.

Investigations, manteniendo las ideas de fondo: el fundamento del lenguaje, la ética y la estética no puede comparecer en el mundo⁸⁹. Sin embargo, el giro realizado en su segunda etapa, deja de lado la posibilidad de encontrar una solución a las llamadas proposiciones de creencia, que constituyen parte de la herencia recibida por parte de Frege⁹⁰ y Russell, y que se convertirán en pieza fundamental en el debate sobre la libertad.

La cuestión de los enunciados de creencia es crucial en cuanto que en ellos se busca una dilucidación del conocimiento humano. Frege indicó que tales enunciados corresponden a un tipo de discurso indirecto. En ellos no sería posible una comprobación directa de su valor de verdad⁹¹. Por tanto si el valor de verdad de una proposición enunciativa se da por su referencia, en el tipo de enunciados de creencia no se puede dar semejante identidad. Para poder determinar una posible referencia, Frege apela a un estatuto especial de referencia indirecta y de sentido indirecto⁹², es decir una forma en la cual estas proposiciones remiten a su *uso*.

Las dificultades de la solución fregeana se encontrarían en la distinción entre *sentido* y *referencia* en el discurso indirecto. Estos inconvenientes representan los inicios de los problemas de la objetivación del sentido lingüístico, sobre todo si este es pensado como una cierta *estructura*. Impedir tal objetivación sería el

⁸⁹ Al respecto es interesante revisar las observaciones que Wittgenstein realiza sobre la noción de *nombrar* y su diferencia con la *descripción*. Esta diferencia influirá decisivamente en la noción de *identificación* de Harry Frankfurt a través de las propuestas de Saul Kripke. “For naming and describing do not stand on the *same* level: naming is a preparation for describing. Naming is not yet a move in a language-game –any more than putting a piece in its place on the board is a move in chess. One may say: with the mere naming of a thing, nothing has yet been done. Nor has it a name except in a game. This was what Frege meant too when he said that a word has a meaning only in the context of a sentence”. WITTGENSTEIN, 1953, § 49.

⁹⁰ Cfr. FREGE, GOTTLOB, 1948, “Sense and Reference”, *The Philosophical Review*, 57, p. 211.

⁹¹ Cfr. FREGE, 1948, p. 220.

⁹² Cfr. FREGE, 1948, p. 211.

fundamento de la ya enunciada dicotomía entre lo analítico y lo sintético, su posterior eliminación y las dificultades para determinar un modo de imbricación de ambos conceptos. La *ampliación del sentido* de una frase de discurso indirecto se convertiría en la explicitación del sentido entendido como *uso lingüístico*. Sin embargo, tal objetivación aproximaría la noción de *sentido* al concepto de *significado* o *referencia*. El problema se evidencia aún más si se considera que la explicitación de este sentido solo podría darse si éste es, en cierto modo, comprendido antes de la misma explicitación.

Las frases del tipo “*A* piensa *p*” o “*A* cree *p*”, al ser remitidas a su *uso*, empiezan a despertar el interés por la utilización de los verbos *pensar* y *creer*. Sin embargo, si estas son analizadas desde la univocidad lógica de las frases enunciativas, el valor de verdad de la proposición se daría por la relación directa de sus partes, *A* y *p*. Se enunciaría una identidad entre el sujeto cognoscente y el hecho conocido, trasladando las características del discurso a la realidad analizada. Esto terminaría por afirmar la identidad ontológica entre el *sujeto cognoscente* y los *hechos del mundo*, y el olvido del papel de los verbos *pensar* y *creer* en el mismo enunciado.

1.1.3 La univocidad lógica.

Llegado este punto se comprende que Wittgenstein haya afirmado que las frases sobre creencias no pueden ser reducidas a los enunciados de la psicología imperante en su tiempo, la cual puede llevar a una comprensión mecánica del hombre⁹³. Al parecer la afirmación de tal identidad llevaría no solo a la reducción de los usos del lenguaje, sino también a la explicación mecánica del pensamiento humano, con la posterior eliminación de su libertad.

⁹³ Cfr. WITTGENSTEIN, LUDWIG, 1967, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett (ed.), Berkeley, University of California Press, p. 42; WITTGENSTEIN, 1953, § 571

Tal afirmación wittgensteiniana solo puede ser sostenida si se indica que el método de análisis es la lógica, la cual no puede extender su rango de aplicación al ser humano. La utilización de la lógica formal como único instrumento para el análisis de la realidad iría en contra de los intentos wittgensteinianos de evitar la fundamentación de la realidad en una *metaestructura*. A través de ella se anularían las características de los lenguajes objeto o comunes.

El problema metodológico del análisis de la realidad se traslada en identidad de términos a la libertad. Aplicando un análisis lógico proposicional estricto a la explicación de Moore, se pondría en evidencia una relación frágil y simétrica entre *poder para hacer* algo y *posibilidad de hacer* algo. Esto es, el olvido de una relación libre y normativa entre *poder* y *posibilidades*. No existirían dos ámbitos o entidades diferentes, con sus particulares potencialidades y relacionadas adecuadamente. El agente considerado como una unidad, se convertiría en el objeto de un análisis con una estructura que podría trasladar sus características al objeto estudiado⁹⁴. Este tipo de simetría sería la base de la objeción determinista al compatibilismo de Moore: “necesariamente cada cosa tiene su causa y el agente causa sus acciones”, se consideraría equivalente a: “cada cosa tiene su causa necesaria y el agente tiene el poder de realizar (causar) necesariamente sus acciones”⁹⁵.

⁹⁴ Cfr. INCIARTE, FERNANDO Y LLANO, ALEJANDRO, 2007, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 128-130. Desde el análisis lógico estricto del positivismo, se establecería una relación significativa unívoca entre el mundo y el pensamiento. Esto llevaría a una identidad entre ambos, que se sostendría desde el sentido unívoco de las ciencias físicas, establecido como un *a priori* cognoscitivo.

⁹⁵ La explicación de esta cuestión será abordada más adelante. Sin embargo, podemos indicar que la primera es una proposición *de dicto*. La segunda en cambio es una proposición que pretende ser un referente de las cosas mismas: *de re*. El paso de la primera a la segunda no es válido. Cfr. PLANTINGA, ALVIN, 1969, “De Re et De Dicto”, *Nous*, 3, pp. 235-258.

Afirmada de una manera absoluta y sin una explicación de su modo de relacionarse, la identidad entre poder y posibilidad dejaría la explicación de la libertad a merced de las objeciones del determinismo. Desde el punto de vista argumentativo del análisis proposicional podría demostrarse que “la libertad es una ilusión”. El conductismo se convertiría en la mejor opción explicativa de la acción humana. Estas propuestas quedarían justificadas, antropológicamente, por la afirmación de los deseos como última explicación de la conducta del hombre. Los intereses del agente de evitar sus temores y los castigos que conlleva el incumplimiento de la ley –como instintos básicos de supervivencia–, se mostrarían como los motivos de su acción. La libertad se explicaría como el sentimiento de poder actuar por los propios deseos⁹⁶.

El positivismo del Círculo de Viena se encargó de convertir el ámbito lógico de la totalidad de las proposiciones enunciativas verdaderas, en la gran tarea de las ciencias experimentales⁹⁷. Este objetivo llevó a que las ciencias empíricas identificasen el ámbito de la *totalidad de la verdad* con el *mundo perceptible*. El hombre sería visto como un fenómeno más del mundo, estudiado desde la perspectiva del orden físico⁹⁸. La realidad sería *una totalidad cerrada* a ulteriores determinaciones, a la espera de poder ser aprehendida completamente por las ciencias. El instrumento para

⁹⁶ Cfr. SCHLICK, MORITZ, 1939, *Problems of Ethics*, 1961, David Rynin (trad.), New York, Dover Publications, pp. 146-204. Para Schlick la decisión del agente se identificaría con el deseo, que surge en el agente, ante la idea de un hecho posible o futuro. La mejor posibilidad se encontraría en la idea más placentera. Así, el agente estaría determinado por sus deseos. Por otro lado, la percepción del posible castigo por el incumplimiento de la ley se presentaría con tal imperatividad que sería imposible al agente violentar la ley. En la propuesta de Schlick se deja de explicar los casos en los que el agente no es capaz de perseverar en su acción hacia un objetivo, y los casos en que la ley podría ser incumplida. Además, el agente sería moralmente responsable, pero paradójicamente no sería libre, porque caería en el necesitarismo.

⁹⁷ Cfr. CARNAP, RUDOLF, 1932, "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache," *Erkenntnis*, 2, pp. 219-241; también cfr. NEURATH, OTTO, 1931b, "Protokollsätze", *Erkenntnis*, 3, pp. 204-214.

⁹⁸ Cfr. MACINTYRE, ALASDAIR, 1957, "Determinism", *Mind*, 66, pp. 33-41.

esta tarea sería la lógica proposicional desarrollada desde Whitehead y Russell hasta las propuestas de estudiosos y lógicos norteamericanos, como Willard O. Quine.

En sus primeros escritos, Quine planteó una reducción metodológica de la realidad. Por medio de un metalenguaje lógico se establecería una identidad ontológica de los elementos del mundo, haciendo de éste un ámbito continuo y homogéneo, compuesto por entidades de naturaleza similar⁹⁹. El estatuto de tales entidades sería el de “hechos analizables”. De la realidad solo podría obtenerse un conocimiento científico-positivo. La realidad empírica determinaría las categorías lógicas del pensamiento que, a la vez, sustentarían el análisis de la realidad. Los fundamentos de este sentido lógico del conocimiento se convertirían en los fundamentos del mundo que es analizado, y viceversa.

La propuesta metalingüística de Quine llevó a la eliminación de la diferencia entre lo *analítico* y lo *sintético*. La desaparición de esta clásica distinción pasa por una revisión de la noción de *analítico* identificada como *lo que es necesario* o *a priori*¹⁰⁰. Lo necesario, lo contingente y lo posible solo podrían darse en la realidad por referencia al lenguaje utilizado o al modo de hablar sobre las cosas¹⁰¹.

⁹⁹ Cfr. QUINE, WILLARD V., 1964, “Ontological Reduction and the World of Numbers”, *The Journal of Philosophy*, 61, p. 211; 1966, “On Simple Theories of a Complex World”, *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York, Random House, pp. 242-245; 1968, “Ontological Relativity”, *The Journal of Philosophy*, 65, pp. 185-212.

¹⁰⁰ Como indica Kripke la noción de *necesidad* no se identifica con la noción de *a priori*. Mientras la primera es una concepción metafísica, la segunda es epistemológica. Cfr. KRIPKE, SAUL, 1980, *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 34-38.

¹⁰¹ Cfr. QUINE, WILLARD V., 1953, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, p. 212. “Being necessary or possibly thus and so is not a trait of the objects concerned, but depends on the manner of referring to the object”.

Esta propuesta metodológica se fundamenta en el interés que tiene Quine de evitar lo que llama el “esencialismo aristotélico”¹⁰². Para el lógico norteamericano, la distinción de lo *analítico* y lo *sintético* lleva a la admisión de la *posibilidad* por contraposición de la *necesidad*. Sin embargo, la implicación de elementos posibles en el mundo haría que se postulasen entidades “no reales” cuya existencia sería en sí misma dudosa y que dificultarían cualquier referencia del lenguaje de las ciencias hacia la realidad. Bajo la perspectiva de Quine, el mundo se convertiría en un todo analizable y contingente que se fundaría en sí mismo, a través del principio de causalidad física¹⁰³. Desde este punto de vista se justificaría el conductismo, fisicalista y del lenguaje, propugnado por el positivismo lógico¹⁰⁴.

Quine no encuentra ninguna dificultad en afirmar la conjunción de 1) una metodología lógico-formal y 2) la eliminación de un *a priori* epistemológico, como fundamentos de las ciencias. El primer postulado garantizaría la posibilidad de la explicación de la totalidad de los fenómenos del mundo por medio de la omnipresencia de las ciencias experimentales. La segunda afirmación, por otra parte, otorgaría un estatuto contingente a todos los eventos del mundo que permitiría el continuo progreso de las mismas ciencias. A pesar de estas afirmaciones, la propuesta de Quine encuentra sus dificultades al contradecir sus mismos principios metodológicos. Solo el uso de una metodología lógico-formal cuyos principios no fuesen finitos puede garantizar la validez de la segunda premisa. Sin embargo, semejante afirmación

¹⁰² Cfr. NUBIOLA, JAIME, 1984, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Pamplona, Eunsa, pp.106-147.

¹⁰³ Cfr. ANSCOMBE, G.E.M., 1971, “Causality and Determination”, 1981, *Metaphysics and the Philosophy of Mind. The Collected Philosophical Papers of G.E. M. Anscombe*, volume II, Oxford, Basil Blackwell, pp. 133-147.

¹⁰⁴ Cfr. CARNAP, RUDOLF, 1931, “Die Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft”, *Erkenntnis*, 2, pp. 432-465; 1932b, “Psychologie in physikalischer Sprache”, *Erkenntnis*, 3, pp. 107-142; NEURATH, OTTO, 1931, “Soziologie im Physikalismus”, *Erkenntnis*, 2, pp. 393-431.

solo podría significar la incapacidad del uso de las ciencias experimentales en todos los ámbitos explicativos del mundo.

El error del análisis lógico estricto, o unívoco, se encuentra en la utilización práctica de una *metaestructura* comprendida por una serie finita de leyes. Este error metodológico se traslada al ámbito gnoseológico como una consecuencia de la reducción del estudio de la realidad a un simple análisis semántico. La aplicación del análisis lógico se basaría en la identificación de los eventos como propiedades del mundo. La integración de tales propiedades implicaría la relación unívoca y extrínseca sostenida desde una *estructura* que haría las veces del sentido lingüístico y, por extensión, cognoscitivo. Esta transformación del sentido lingüístico en estructura lógica, sería una nueva objetivación de tal sentido. Esto es, la afirmación de su finitud si tal estructura se restringe a un solo método con unos principios limitados.

Por tanto, desde lo explicado, si el *sentido* desde el que se descubre el mundo se identifica con una estructura limitada, tal finitud formal podría terminar trasladándose a los principios del conocimiento humano. Así, la mutua implicación de *principios finitos del mundo y conocimiento posible* llevaría a postular el análisis de la vida del hombre desde la descripción finita de sus acciones. Y esto decantará posteriormente, desde un análisis logicista de la realidad, en la afirmación de un conductismo: la descripción del hombre debería darse desde unos principios finitos, experimentables y comprobables.

Desde el punto de vista antropológico y de la acción, la afirmación de propuestas conductistas y deterministas se vería reforzada por un análisis lingüístico que solo tendría en cuenta proposiciones con una estructura o con un único sentido unívoco: el referencialista. Este es problema de los argumentos contemporáneos de las afirmaciones sobre el futuro. Éstos se basan en una peculiar explicación del aristotelismo por parte de autores

como Jaakko Hintikka¹⁰⁵, –sobre todo del capítulo 9 del libro *De interpretatione*– desde un análisis estrictamente lógico.

La dificultad no es reciente y se remonta a los inconvenientes del argumento de Diodoro Cronos, retomado por las versiones analíticas contemporáneas. Como ha indicado Alejandro Llano, siguiendo a Sorabji¹⁰⁶, “la conclusión determinista respecto a lo que es posible en el futuro, está basada en dos premisas: (1) lo que es pasado y verdadero es necesario; (2) lo imposible no se sigue de lo posible. Con el juego de estas dos premisas, Diodoro pretende contagiar al futuro la necesidad del pasado”¹⁰⁷.

Interpretando unívocamente del sentido enunciativo de “mañana habrá una batalla naval”, parecería que la proposición tendría de ser verdadera o falsa. “Si es verdadera, es siempre verdadera; si es falsa es siempre falsa, y por lo tanto, imposible. Así pues, todo lo que será, sucede necesariamente. Por

¹⁰⁵ Cfr. HINTIKKA, JAAKKO, 1973, *Time and Necessity*, Oxford, Clarendon Press, p. 107-113; 1979, “Necessity, Universality and Time in Aristotle”, *Articles on Aristotle. 3. Metaphysics*, Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (eds.), London, Duckworth, pp. 108-124. Hintikka pretende encontrar en Aristóteles el llamado “principio de plenitud”, por medio del cual se mantendría “que todo lo posible ocurrirá. Ahora bien, esto implicaría que todo lo que sucede tenía que suceder, ya que era posible. Con lo cual, Aristóteles borraría las diferencias entre lo posible, o actual y lo necesario: renunciaría a su ontología modal analógica, para aceptar -en una versión aparentemente matizada, pero realmente ampliada- el univocismo megárico”. LLANO, ALEJANDRO, 1984, *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, Eunsa, p. 312. Para una mejor explicación de la univocidad megárica y su relación con los problemas sobre la anulación de la noción de posibilidad en el “argumento de plenitud”, cfr. LLANO, ALEJANDRO, 1984, pp. 302-331. Además, una consecuencia de la aceptación del principio de plenitud, tal como lo observa Hintikka es la inseparabilidad de las lógicas modal y no modal.

¹⁰⁶ Cfr. SORABJI, RICHARD, 1979, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London, Duckworth, pp. 104-107.

¹⁰⁷ LLANO, ALEJANDRO, 1984, p. 315. Cfr. SORABJI, 1979, p. 105.

consiguiente, nada será contingentemente o por azar”¹⁰⁸. De este modo, si el sentido de las proposiciones de futuro es unívoco, la verdad de su referencia –que es un hecho futuro– se encontraría lógicamente implicado en la verdad o falsedad de la proposición.

A partir de la perspectiva de la identidad lógica entre proposiciones y hechos, se sigue la afirmación de la intemporalidad de la verdad. Esta postura conduciría a la desestimación de la concepción de verdad debido a su redundancia. Es decir, la afirmación de la verdad como una tautología y un sinsentido¹⁰⁹. De esta manera, la verdad sería una trivialidad en el uso semántico¹¹⁰, desembocando en el olvido de la dimensión pragmática de la misma¹¹¹. Tal aproximación parece no contemplar ningún sentido lingüístico específico. Sin embargo, presenta todas las características de la univocidad de una lógica que ha adquirido la noción de identidad perteneciente a las matemáticas y su ideal simplificador.

En la univocidad lógica, la proposición “es verdad en el instante t que p ” se haría equivalente a “ p en el instante t ”; donde p

¹⁰⁸ LLANO, ALEJANDRO, 1984, p. 316. Cfr. ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, IX, 18 b 9-17, 2002, J. L. Akkrill (trad.), Oxford, Clarendon Press, pp. 50-51. En las notas de esta misma edición (p. 137) puede observarse una aproximación desde el análisis conceptual.

¹⁰⁹ Cfr. RAMSEY, FRANK, 1927, “Facts and Propositions”, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, R. Braithwaite, M. A. (ed.), 1931, London, Routledge & Kegan Paul, pp.138-155.

¹¹⁰ Cfr. GARCÍA SUAREZ, ALFONSO, 1983, “Fatalismo, trivalencia y verdad: un análisis del problema de los futuros contingentes”, *Anuario Filosófico*, 16, p. 326. Esta trivialidad en el uso semántico de la palabra verdad, se confirma por las críticas pragmatistas que se realizaron a la teoría de la verdad como adecuación de Tarski. Para este autor, la verdad sería una función de los componentes de un lenguaje determinado, que no implica a los lenguajes naturales. Su aplicación funciona para metalenguajes específicos. La de Tarski, por tanto, es una concepción semántica de la verdad. Cfr. TARSKI, ALFRED, 1956, *Logic, Semantics, Metamathematics*, J. H. Woodger (trad.), Oxford Press, pp. 187-193; Cfr. AYER, ALFRED J., 1963, “Philosophy and Language”, *The Concept of a Person and Other Essays*, New York, St. Martin’s Press, pp. 9-35.

¹¹¹ Cfr. LLANO, ALEJANDRO, 1984, p. 317.

es una proposición o descripción de una parte de la realidad¹¹². Procediendo de esta forma, el término “es verdad” se convertiría en un operador modal de existencia, donde solo habría un *modo de existir* o de *ser actual*: la presencia efectiva (*facts, Wirklichkeit, factum*)¹¹³. Además, se produciría un olvido del tiempo por la misma limitación de los operadores lógicos, sobre todo si éstos se ciñen a la lógica de proposiciones. La afirmación de *p* pasaría a convertirse –por su coherencia interna, o no contradicción– en una verdad para cualquier instante de tiempo¹¹⁴.

Desde esta hermenéutica lógica, la proposición *p* adquiriría una propiedad intemporal que se trasladaría desde el mismo método a la interpretación de la realidad. Es decir, en la misma afirmación del hecho *p* se eliminaría su accidentalidad. Así, la negación de la accidentalidad y temporalidad convertiría cualquier propiedad del hecho predicado *p* en esencial. Éste pasaría a convertirse en expresión de una verdad analítica o intemporal en un discurso filosófico que solo ha atendido la coherencia interna o estructural de una proposición¹¹⁵.

¹¹² Cfr. LUKASIEWICZ, JAN, 1970, “On Determinism”, *Jan Lukasiewicz Selected Works*, L. Borrowski (ed.), Amsterdam, North-Holland Publishing Company, pp. 112-114.

¹¹³ Cfr. LLANO, ALEJANDRO, 1984, pp. 263-302.

¹¹⁴ Cfr. LEHRER, KEITH Y TAYLOR, RICHARD, 1965, “Time, Truth, and Modalities”, *Mind*, 84, pp. 390-398. En este artículo, Lehrer y Taylor evidencian los límites de un método lógico aún cuando algunos términos del lenguaje ordinario –que funcionarían como operadores modales– tienen una cierta dependencia del tiempo. El análisis que desarrollan se hace en función del término *poder hacer (can)*. A este respecto indican: “In general, it is assumed that truth value of modal statement does not change from time to time (The reason for this being that the paradigm modality of the development of modal logic has been the logical modalities such as logical possibility as opposed to non-logical modalities such as causal possibilities)”

¹¹⁵ Este paso ilegítimo es observado por Ayer en 1936. Cfr. AYER, ALFRED. J., 1971, *Language, Truth and Logic*, London, Penguin Books, pp. 164-165. No es una propiedad esencial de Shakespeare haber sido el autor de Hamlet o Macbeth, ya que el literato inglés pudo haber existido sin haber escrito tales obras. Sin embargo, el monismo del que se deriva la identidad de las

La descripción que acabamos de realizar, nos puede llevar a entender la pretensión fundacionalista del análisis lógico estricto. Ésta se da en virtud de una identidad ontológica de todos los predicados del mundo. El hecho *p* pasaría a convertirse en una propiedad esencial del mundo, asimilable categóricamente a la totalidad de propiedades predicables de la realidad. La intemporalidad de la verdad lógica, convertida en una *metaestructura* lingüística, llevaría a afirmar que “*p* en el instante *t*” es siempre verdadera¹¹⁶. Y la redundancia de la afirmación, por su naturaleza tautológica, establecería su simetría predicativa con la realidad, reduciendo el uso semántico a coherencia sintáctica y la existencia a actualidad fáctica.

Como indica Inciarte: “se trata del mismo error detectado por Platón en su diálogo *El Sofista* (...). Es el error de confundir en cualquier discurso, aquello sobre lo que se habla con lo que se dice sobre eso (...). Si ante la frase «Teeteto vuela» no distingo entre aquello de lo que hablo (Teeteto) y lo que de él digo –o sea, mis juicios u opiniones sobre él–; es decir, si no distingo entre sujeto y predicado o entre referencia y sentido, entonces no hablo de Teeteto sino de «Teeteto volador», y en este caso no hay modo de decir nada que sea falso de él, porque el sujeto sobre el que hablamos no sería realmente Teeteto, sino algo constituido por mis afirmaciones sobre Teeteto, y entonces no habría posibilidad de error”¹¹⁷.

La identidad unívoca entre verdad, comprensión y explicación de la realidad llevaría a una disolución del conocimiento del sujeto en las propiedades del mundo, convertidas en simples unidades de significado. Los hechos que conforman la realidad serían susceptibles de dividirse infinitesimalmente, todos

propiedades lógicas tampoco puede ser evitado desde el empirismo: la propuesta de Quine tiene una base empirista.

¹¹⁶ Cfr. LUKASIEWICZ, 1970, p. 113.

¹¹⁷ INCIARTE, FERNANDO, 2004, “Hermenéutica y sistemas filosóficos”, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Lourdes Flamarique (ed.), Pamplona, Eunsa, p. 215.

en partes esencial u ontológicamente iguales¹¹⁸. Además, si el sujeto de la predicación es la totalidad del mundo –como se da en el holismo de Quine– entonces todo lo que se predique de él se confundirá con sus propiedades. Todo lo que se diga de él será verdad y por tanto juicio de una existencia real, pero proyectada desde el logicismo de unas categorías estructurales de comprensión¹¹⁹. Todos los eventos del mundo tendrían una relación lógica y necesaria. Y la temporalidad de los eventos se encontraría subsumida en la intemporalidad de la totalidad de la verdad. El cambio accidental estaría incorporado –y virtualmente eliminado– por una generalización de la categorización lógica.

Con esto se comprende cómo se podría llegar a establecer que todo sucede o deja de suceder por necesidad. “La sugerencia de determinismo surge de considerar la expresión «es verdad» como una descripción de la *proposición completable* añadiendo coordenadas temporales”¹²⁰. En esta solución la acumulación de propiedades de un hecho, a través de una proposición lógica, alcanzaría un nivel de propiedad esencial de la realidad con la simple afirmación de su verdad en el discurso filosófico. La totalidad de la predicación implicaría la totalidad de la realidad, y la afirmación de la existencia del mundo sería la afirmación de la necesidad de la totalidad de los hechos del mismo.

Más allá de la dificultad que representa la afirmación de una metodología que se funda a sí misma, contradiciéndose en sus propios principios, los problemas para el análisis de la libertad saltan a la vista. Paradójicamente, la imposibilidad de poder determinar la necesidad como una característica presente en la realidad, llevará a la negación del libre albedrío. Esto se deberá al uso de un análisis lógico que requiere la identificación de las

¹¹⁸ Cfr. INCIARTE, F. Y LLANO, A., 2007, p. 129.

¹¹⁹ Lo mismo sucede si las modalidades se convierten en protocategorías para la comprensión de la realidad, en las que la posibilidad se ha transformado en sinónimo de objetividad, como un estado de cosas, a la espera de su afirmación. Cfr. LLANO, ALEJANDRO, 1984, p. 23.

¹²⁰ Cfr. GARCÍA SUÁREZ, 1983, p. 327. Las cursivas son nuestras.

propiedades del mundo, asimilando las *cosas* –como *objetos*¹²¹ conocidos– a esta categoría sin la consideración de su estructura individual. Así, este tipo de análisis presentaría una dependencia de la estructura predicativa, en la cual los *nombres* y las *propiedades* –o el *sujeto* y sus *predicados*– han pasado a tener el mismo estatuto ontológico¹²².

La suposición de una simetría ontológica es deudora de los problemas metodológicos de la postura de Quine. La consideración lógica habitual ha sido ver que la conjunción entre los principios de *identidad*¹²³ y el de *indiscernibilidad de los idénticos*¹²⁴, genera una paradoja insalvable que aniquila los enunciados contingentes de identidad. La aproximación a los *objetos* –entendidos como *cosas*– desde sus *descripciones definidas* y la asimilación de éstas a *propiedades* de la misma naturaleza no permite la discriminación de las descripciones relevantes, de las que no lo son. Cualquier intento desde la lógica para el establecimiento de la relación de las

¹²¹ Para establecer una unidad en la noción de *objeto* para la presente exposición, la consideraremos como la correlativa a la noción de *sujeto*. No es una concepción simétrica a las *cosas* presentes en la realidad, sino a éstas en cuanto conocidas por el *sujeto cognoscente*. Las *cosas* conocidas poseen *propiedades*, es decir que tanto la *cosa* como sus *propiedades* pueden ser *objeto* del conocimiento. Además, las *propiedades* en cuanto conocidas pueden ser predicables y muchas de ellas descriptibles. Sin embargo la relación de las *cosas* con la descripción de sus *propiedades* es asimétrica: la *cosa*, como *objeto* del conocimiento, no se agota en sus descripciones. La descripción, e incluso cualquier predicación, no puede agotar la relación del *objeto* con las *cosas*, porque en tal relación se encuentra presente tanto la infinita capacidad del conocimiento humano, como la noción tomista de *modos de ser en la realidad*, la cual no puede estar desligada del conocimiento.

¹²² Cfr. INCIARTE, 1974, pp. 44-53.

¹²³ Cfr. KRIPKE, 1980, p. 3. El principio de *identidad* se puede formular como: $(x) \square (x = x)$.

¹²⁴ Cfr. KRIPKE, 1980, p. 3. El principio de *indiscernibilidad de los idénticos* se puede formular como: $(x) (y) [(x = y) \supset (Fx \supset Fy)]$. Siguiendo a Kripke se puede decir que este principio funciona en contextos en los que todas las propiedades son consideradas como comunes, y que no debe ser confundido con la *identidad de los indiscernibles*, es decir con el principio de la nota anterior.

descripciones con la *cosa* (u *objeto*) decantaría en identidad necesaria¹²⁵.

Como muestra Jaime Nubiola, la tesis de la necesidad de la identidad entre descripciones no se puede ver rechazada simplemente por la admisión de la distinción de los diversos alcances extensionales de una descripción, que da lugar a la *teoría de los tipos* de Russell¹²⁶. La introducción de tal teoría es un progreso contra la univocidad lógica, sin embargo por sí sola no puede superar la posibilidad de la simetría ontológica. Por ello, esta primera distinción debe estar acompañada por una teoría que diferencie los tipos de descripciones que son necesarias y los tipos que son contingentes.

Kripke introduce la noción de *designadores rígidos*, específicamente para los nombres que en la realidad son utilizados ya *de hecho* en esta forma¹²⁷. Para éstos corresponde la clásica designación de *necesidad de re*, que se traduce consecuentemente en una *necesidad de dicto*. Esto es debido a que los enunciados de identidad entre nombres se refieren a *objetos* (o *cosas*), cuya identidad es *necesaria de re*. Por otro lado, la *contingencia de*

¹²⁵ Cfr. NUBIOLA, JAIME, 1984, pp. 235-252.

¹²⁶ Cfr. NUBIOLA, 1984, pp. 239-244. Cfr. RUSSELL, BERTRAND, 1905, "On Denoting", *Mind*, 14, p. 489. También cfr. WHITEHEAD, ALFRED NORTH & RUSSELL, BERTRAND, 1956, *Principia Mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 37-65. La *teoría de los tipos* postula una jerarquía de *tipos* de objetos, agrupaciones de lo que puede agruparse legítimamente formando series: de este modo el primer tipo son individuos, el segundo, clases de individuos, y así sucesivamente. Las series pueden ser agrupaciones de objetos del mismo tipo; ninguna serie podría ser miembro de sí misma. Ésta teoría fue presentada en la crítica de Russell a la teoría de conjuntos de Frege. Cfr. LAVINE, SHAUGHAN, 1994, *Understanding the Infinite*, London, Harvard University Press, pp. 57-62. También, cfr. Carta de Russell a Frege del 16.06.1902 y su respuesta del 26.06.1902, FREGE, GOTTLÖB, 1980, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, Gottfried Gabriel, Hans Hertes, Friedrich Kambartel, Christian Thiel, Albert Veraart, Brian McGuinness (eds.), Hans Kaal (trad.), Oxford, Basil Blackwell, pp. 131-133.

¹²⁷ Cfr. NUBIOLA, 1984, p. 246.

dicto, no podría ser aplicada a las *cosas* (u *objetos*). Esta pertenece al ámbito de las descripciones definidas. Por tanto, la identidad de enunciados entre descripciones definidas son *necesarias de re y contingentes de dicto*¹²⁸.

La propuesta de Kripke indica que el *principio de identidad* es autoevidente, pero aplica la identidad como *autoidentidad*¹²⁹. Esto significa que pertenece al campo del análisis de las *cosas* y no de una lógica de las *propiedades* que es sobre la que se basa la *indiscernibilidad de los idénticos*¹³⁰. La diferencia de planos explicativos, tanto para las *cosas* –como *objetos* del conocimiento– como para las *propiedades*, lleva a considerar que la *identidad* no puede ser una regla metalingüística. Procediendo de este modo se niega que la *identidad matemática* pueda fundar la identidad de dos nombres de un objeto, porque tal cosa sería mantenerlos en el orden de las *propiedades* entendidas como *descripciones definidas*¹³¹.

¹²⁸ Cfr. NUBIOLA, 1984, p. 250.

¹²⁹ Cfr. NUBIOLA, 1984, pp. 224-234.

¹³⁰ Cfr. KRIPKE, 1980, p. 3. Una prueba de ello es que la conjunción de los principios antes vistos, que desde una lógica proposicional generan una paradoja, en Kripke dan como resultado $(x)(y)(x = y \supset \Box x = y)$. Y a continuación indica: “(What pairs (x,y) could be counterexamples? Not pairs of distinct objects, for then the antecedent is false; nor any pair of an object and itself for then the consequent is true). If 'a' and 'b' are rigid designators, it follows that 'a = b', if true, is a necessary truth. If 'a' and 'b' are not rigid designators, no such conclusion follows about the statement 'a = b' (though the objects designated by 'a' and 'b' will be necessarily identical)”.

¹³¹ Cfr. RUSSELL, BERTRAND, 1905, pp. 479-493. Una descripción definida es una frase que denota una parte de la realidad. Tal descripción está conformada por una frase o un nombre singular común. Bertrand Russel observa que para frases sin un referente en la realidad se incumple la ley del tercio excluso, por la cual, si una frase no es verdadera, entonces debería ser falsa. Russell propone resolver este dilema a través de la *teoría de las descripciones definidas*. Una descripción definida no sería una expresión referencial, sino un símbolo incompleto que introduce una estructura cuantificacional en las proposiciones en las que se encuentra la contradicción antes indicada. De este modo se da una equivalencia funcional entre el sujeto y el predicado de una frase, asumiéndose

Los contextos explicativos, o teorías, que hagan uso de las cosas como *propiedades* –con un estatuto epistemológico que las asimile a las representaciones mentales: lógicas, descriptivas o figurativas– podría encontrar en el *principio de identidad* una de sus condiciones de posibilidad. Kripke introduce un principio de distinción que pueda diferenciar *objetos* (o cosas) y *descripciones*, a través de los denominados *designadores rígidos*. Éstos son aplicados propiamente a los nombres propios. Sobre estos se basa tanto su teoría de los nombres como su uso del principio de identidad como autoidentidad. Sin embargo, la teoría kripkeana será dependiente de la identificación del estatuto epistemológico de la referencia a la que remiten las descripciones, es decir, del *objeto* o *cosa*.

Si la aproximación es semántica, desde las descripciones o modalidades *de dicto*, éstas podrían transferir sus características a los designadores rígidos. Esto puede ocurrir si la *necesidad de re*, en la identidad de los nombres, requiriese ulteriores determinaciones de su modo de ser o de darse en la realidad. La *necesidad de re* se utilizaría para designar individuos, sin embargo no todos los individuos son igualmente necesarios. Además, se pueden encontrar circunstancias en las que la identidad entre nombres se vea afectada y pudiese cambiar¹³².

Kripke indica que la circunstancia bajo la cual “Hesperus” no es “Phosphorus” –en su famoso ejemplo de identidad–, no puede ser simplemente la asignación de los nombres a dos estrellas diferentes¹³³. Esto es evidente si la intensión del ejemplo es la distinción de los *objetos* y los *modos en los que puede predicarse* sobre ellos, atendiendo el modo como se presentan. Sin embargo, el problema se encuentra en el camino inverso, en la constatación de una descripción del objeto hacia la realidad. Este problema se

la potencial referencia –que debería situarse en la realidad– en la estructura predicamental de la descripción.

¹³² Cfr. RUSSELL, 1905, p. 280.

¹³³ Cfr. KRIPKE, 1980, p. 102.

encontrará en la comprobación de un cierto marco teórico. Si el *objeto (de re)* es dependiente de su predicación, es decir de lo que se predique de él (*de dicto*), la teoría solo podrá tener como referente, para su comprobación, a sí misma.

Por otro lado, la situación no es mejorable si la distinción entre *necesidad de re* y *contingencia de dicto* es aplicada a la distinción entre *sustancia* y *accidentes*, como *individuo* y *propiedades*, o *cosa* y *objetos mentales descritos*. Si los accidentes son lo observable y verificable, solamente lo descriptivo podría ser susceptible de estudio. En cambio, si se identifica la sustancia con los individuos concretos, se hace un uso esencialista de la misma, abriendo una vía para la equivocidad predicativa. Toda *descripción* o *teoría* sobre el objeto no podría ser válida a menos que se limite la extensionalidad de la realidad sobre la que se desea predicar.

Ante la necesidad de la limitación de los ámbitos de predicación, solo cabría la utilización de los tipos de descripciones definidas que introducen posibilidades de cuantificación, entre los que se podrían encontrar los *objetos posibles*, esto es, llegar al esencialismo. Esto llevaría a olvidar el diverso estatuto ontológico del referente, en comparación al significado o descripción. Por tanto, el holismo lógico no se resolvería por la simple afirmación de la *teoría de los tipos*, ya que ésta simplemente limitaría los ámbitos de la identidad, a la espera de un *tipo o clase* superior que pueda englobar la categoría inferior. Esto establecería una nueva *simetría* o *identidad necesaria* si tales categorías fuesen dependientes de los modos de predicación o *de dicto*. Sería una pugna infinita por la búsqueda de la univocidad en medio del vasto campo de la equivocidad que conduciría al olvido del estatuto ontológico de la realidad. Problema que remite al tratamiento de la *verdad*¹³⁴.

¹³⁴ Como ha indicado Austin, el problema de la verdad se encuentra por un lado, en las *teorías de la coherencia* de la verdad. Estas plantearían una simetría entre *hechos* y *proposiciones verdaderas* que lleva al tratamiento similar de *objetos reales* y *palabras*. Por otro lado, las *teorías de correspondencia*, presentan

La problemática teórica sobre la verdad se hace ontológica a través de los problemas de la simetría de la realidad, y fuertemente antropológica en la cuestión sobre la libertad. Todo parece indicar que las dificultades se encontrarían en la matematización del mundo y la reducción del conocimiento a lo meramente objetual, que no permitiría un tratamiento diferenciado de *objetos* y *propiedades*.

Los *objetos físicos* son cuantificables. Las *propiedades* son abstractas y no pueden ser cuantificadas, porque no pertenecen al mismo orden físico de este tipo de objetos. Sin embargo, pueden ser identificadas porque guardan relación con la capacidad humana de poder nombrarlas¹³⁵. Pero, desde la perspectiva de la cuantificación lógica para determinados casos, se asumiría de forma práctica que el *conjunto de una clase de objetos* es una *propiedad*. Esto es, la *propiedad de ser un determinado objeto*, cuantificable bajo ciertas condiciones que establecerían el contexto de su validez interpretativa. No podría ser miembro de sí mismo, porque este paso lo convertiría en un objeto cuantificable. Sin embargo, al afirmar que *la propiedad de ser un determinado objeto* es cuantificable, se contradice la primera distinción, llevando a los problemas semánticos de la identidad contingente y necesaria a través de la relación de descripciones definidas.

Por este motivo, el conjunto de todas las clases no podría ser en sí misma una clase. A la vez, los conjuntos unitarios no podrían ser miembros de sí mismos, porque en ese caso cada objeto agotaría en sí mismo la *propiedad de ser él mismo*. Esta idea llevaría a la eliminación de alcanzar algún *sistema de propiedades*. De este modo se cae en la problemática del trato sistemático de las *propiedades* y de los *objetos*, y la posibilidad lógica de su identificación.

problemas para la definición de los parámetros de convención, es decir, de la restricción del sentido. Cfr. AUSTIN, JOHN L., 1950, "Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 24, pp. 111-128.

¹³⁵ Cfr. WITTGENSTEIN, 1953, §§ 28 -59.

Los modos de predicación de las variables de un sistema – finitas o virtualmente infinitas– estarían supeditados al *número de constantes lógicas* y sus posibilidades de combinación. Las constantes lógicas se convertirían en las definidoras de la relación de los posibles elementos (mundos, explicaciones, posibilidades de acción, etc.) dentro de su esquema, siempre finito. Los *modos de predicación* establecerían, por tanto, la finitud de un sistema que, de ser aplicado sistemáticamente por considerarse universalmente válido, podría convertirse en una *estructura* aplicada a la realidad.

La *identidad* matemática se alcanzaría indirectamente por medio de la generalización de unas reglas lógicas de primer orden que asimilarían los hechos a las proposiciones, analizables como funciones de verdad¹³⁶. La inclusión de la *posible cuantificación* en este procedimiento se llevaría a cabo por la identificación de los hechos con las variables, y la posibilidad de la verificación de su modo de predicación por su asimilación a las funciones de verdad.

¹³⁶ Si como analiza históricamente Lukasiewicz, el *modus ponens* es la regla de deducción primitiva, entonces la *metaestructura* de la lógica podría basarse en ella. De este modo, si el sistema de *análisis modal* es reducible a un sistema finito de constantes lógicas, las *explicaciones posibles de un contexto* se mantendría en una lógica de primer orden. La relación $(\phi \rightarrow \psi)$, $\phi \vdash \psi$ regiría la formación de la totalidad. En esta relación se indica que dadas dos descripciones de eventos sucesivos, entonces la secuencia o relación entre ellos se sigue necesariamente. Estas dificultades se aplican tanto para la cuestión sobre la causalidad como para ley del tercio excluido, que –según el mismo Lukasiewicz, se encuentran en la base del determinismo. Cfr. LUKASIEWICZ, 1970, “On Determinism”, pp. 114-120; 1970, “On the History of the Logic of Propositions”, *Jan Lukasiewicz Selected Works*, L. Borrowski (ed.), Amsterdam, North-Holland Publishing Company, pp. 197-217. Frente a los problemas de esta generalización, Boghossian, indica: “For it is very difficult to see how the use of core logical principles, such as those of non-contradiction, modus ponens, universal instantiation, and others, is to be avoided in the meta-theory in which this comparative assessment of the various theory-logic pairs is to take place”. BOGHOSSIAN, PAUL, 2000, “Knowledge of Logic”, *New Essays on the A Priori*, Paul Boghossian & Christopher Peacocke (eds.), Oxford, Oxford Clarendon Press, p. 232.

El holismo lógico, que buscó establecerse como la exclusividad hermenéutica del sentido de la realidad no se agota, por tanto, en la afirmación de la metaestructura. Esta postura conduce, desde la predicación, a la afirmación de un *monismo*. La univocidad estructural llevaría, por tanto, a la simetría ontológica, la unidad de naturaleza entre todos los elementos del mundo. Desde un lenguaje formal y en contra de esta propuesta, a lo sumo se podría afirmar: “es verdad que” podría funcionar como un operador monádico, cuya operación sería aseverar la proposición en cuestión, pero que no describiría una cualidad de la misma¹³⁷. Es decir que la afirmación de la unidad de la verdad, no haría necesaria la existencia de todo lo que se predica, pero al precio de eliminar su valor cognoscitivo.

La propuesta holista de la lógica no puede dar cuenta de una realidad que, desde una perspectiva un poco más amplia, se puede analizar como *n-ádica* o poseedora de una multiplicidad de variables determinables o planos explicativos de la realidad. Sin embargo esa multiplicidad no puede sujetarse meramente al ámbito cuantitativo. La diferencia cualitativa de las variables y su irreductibilidad al mismo plano explicativo o sentido se convierten en las condiciones necesarias para evitar el mismo holismo predicativo. Esto es, la reducción ontológica de la realidad a lo físico.

Frente a la *univocidad racionalista*, la *equivocidad* se presentaría como la pauta irracional, a la espera de una ulterior formalización, ya que esta última se mantendría en los límites de una nueva univocidad de sentido: lo meramente sensible como lo posible o potencialmente cuantificable, que pasaría a ser la condición de posibilidad de un nuevo *monismo absoluto*.

Contra la afirmación de este potencial *monismo* debemos indicar que la verdad no elimina la posibilidad, porque ella misma no es una estructura. Está más allá de lo describable y lo

¹³⁷ GARCÍA SUÁREZ, 1983, p. 327.

fundamenta sin condicionarlo. Esto conduciría cuando menos a evitar los problemas racionales que surgen del intento de explicar muchos de los fenómenos de la vida humana. Sin atender a ello, no habría cabida para la polivalencia de la verdad, la posibilidad de la libertad y la capacidad humana para actuar.

1.2 Libertad y coacción en Harry Frankfurt.

La libertad se puede considerar, en una primera aproximación, como una propiedad que atribuimos a nuestras acciones. Sin esta propiedad es imposible que podamos considerar tales actos como algo nuestro. Más aún, el plural aquí utilizado es casi mayestático: las acciones sólo pueden ser *mías* si tienen su origen en *mi* libre albedrío. Sin libertad las acciones dejarían de ser tales para ser cosas que le pasan al sujeto: le crece el pelo, llueve y se moja, etc. Precisamente, en cuanto libres, las acciones humanas individuales tienen una estructura teleológica, persiguen fines y logran resultados o fallan. De ese modo, para ser libre, la acción requiere un fin querido para mí mismo y buscado para nuestro desarrollo y perfección.

La libertad se muestra en el actuar humano y va más allá de la descripción de una serie de movimientos: “subir”, “bajar”, “avanzar”, “detenerse”, etc. Es más, la libertad se experimenta a través de situaciones articuladas tales como “jugar” y “robar”, es decir que tiene un sentido propio en las *actividades humanas*. Las actividades son el objeto del conocimiento personal del libre albedrío. A la vez, tales actividades humanas tienen su principio en el conocimiento del hombre, sin el cual no se pueden gestar las *intenciones*. Por tanto, la libertad se da en el conocimiento de tal forma que casi se puede afirmar que *libertad* y *conocimiento* son coextensivos en el ser humano. La *libertad* se experimenta, sobre todo, personalmente a través de nuestro propio conocimiento, que trasciende lo que hacemos, porque siempre podemos hacer algo más de lo que ya hemos realizado.

La *trascendencia cognoscitiva* implica la posibilidad de integrar armónicamente las descripciones de nuestras actividades en la unidad de la *persona*. Y, desde esta unidad, la libertad se proyecta a los actos del hombre, tal como la luz atraviesa el prisma y despliega toda una gama de matices y coloraciones desde un mismo haz de luz. Pero solo la *racionalidad* puede cumplir esta tarea, porque solo ella puede descubrirse a sí misma en la realización de una acción o una actividad. Por tanto, la experiencia de la libertad es inseparable de la armónica unidad de la persona. Tal unidad tiene su base en una finalidad, perseguida en etapas sucesivas, cada una de las cuales puede gozar de esa misma armónica unidad.

La integración armónica de las acciones es indispensable para que la *responsabilidad moral* pueda alcanzar, también, su sentido propio. Esto no se debe simplemente a que tales descripciones no tienen sentido para la responsabilidad moral a menos que se vinculen a un sujeto como cuando se dice: “Pilatos condenó al inocente”. Esta es una primera aproximación, pero insuficiente. Podemos preguntar: ¿cuál es el marco racional que otorga, en este caso, su sentido propio al término “inocente”? La *normatividad* que ofrece un *significado* a este término, también se lo otorga a la decisión de “Pilatos”, la cual está vinculada a su persona: “condenar”. Y por ello, las acciones del sujeto no son meros hechos o cosas que ocurren: requieren la mediación de su propio conocimiento.

El sentido de la responsabilidad moral, que vincula racionalmente al sujeto con sus acciones necesita que el agente conozca el significado de sus actos. Tal conocimiento remite a una cierta *normatividad*, la cual hace posible establecer un mínimo de compromiso con la *verdad*. Sin tal conocimiento el sujeto no podría identificar las acciones como suyas: si yo no sé de lo que soy capaz, es difícil que pueda tomar conciencia de las posibles consecuencias de mis actos. Por esta relación con la *normatividad* y la *verdad* el agente puede ser responsable de algunas consecuencias además de las simplemente previstas. El sujeto

puede comprometerse con los resultados de sus acciones gracias a dos factores. En primer lugar, al conocimiento habitual que puede poseer de sus *capacidades*; y en segundo lugar, a la actualización de tales *capacidades* en un instante determinado y siempre actual o presente. En ambas etapas se encuentra la *posibilidad*.

Las *posibilidades de acción* del agente requieren una base normativa para su plena comprensión. Tal base se desarrolla en las habituaciones que adquiere operativamente. Solo por medio de tal operatividad, lo que es una mera *posibilidad lógica* se convierte en una *posibilidad real*. Si la “estatua” es una posibilidad lógica del “bloque de mármol”, la operatividad del artista vuelve tal posibilidad lógica en algo que puede ser real. Del mismo modo, solo por medio de la libre actualización de las capacidades humanas se puede verificar la novedad y la creatividad. Por tanto, el paso de la posibilidad lógica a la real se da en el núcleo de tal operatividad. Es una relación intrínseca, que da lugar a esa base normativa que da forma a la acción. Sin ella, solo se podría mantener una relación extrínseca entre el sujeto y sus realizaciones.

La identidad extrínseca entre el agente y sus acciones no permite dar un sentido pleno a la noción de *responsabilidad moral*. La suposición de que tal responsabilidad se puede concebir como la yuxtaposición entre la descripción de la acción y el sujeto, no otorga ningún indicio de *por qué* lo hizo. No da *razón de su acción*, de sus *motivos*, y por tanto, tampoco de los agravantes o posibles eximentes de su responsabilidad. Por ello, frases como “Pilatos condenó al inocente” pueden expresar, en toda su dimensión, lo que el agente realizó si éste *comprende* el sentido de “inocente” y a quién hace referencia. Esto supone que “Pilatos” *conoce* al “inocente” y la *situación* en la que desarrolla la decisión. Esta situación posee una determinada *normatividad* y un sentido más profundo, una base normativa, de lo que es *bueno* y *malo* en la aplicación de las mismas. “Pilatos” puede conocer lo que es justo y que convierte en “inocente” a la persona juzgada. El agente puede juzgar y actuar libremente.

Lo indicado nos permite afirmar que la *racionalidad* tiene, cuando menos, que vincular intrínsecamente las *descripciones de las acciones* del sujeto a su misma persona, en una situación concreta y en un momento específico. Pero es importante superar el mero uso de frases que describen hechos. La racionalidad que vincula las descripciones de la acción debe establecer una relación entre la *verdad* y la *oportunidad* de la ocurrencia o suceso. De este modo se puede atender la naturaleza del suceso histórico, en el que se puede reconocer la libertad porque se asume la *comprensión* que el agente tiene de esa realidad particular.

El conocimiento del hombre es actividad, posibilidad infinita de captación de las *situaciones*, y por tanto, *actualización* de una comprensión del mundo que hace viable esa *libertad originaria*¹³⁸. El hombre es en cierto sentido todas las cosas¹³⁹ porque es *capaz* de conocer todas ellas. Y desde la sede de estos infinitos modos de percibir el orden de la realidad —es decir, desde su modo de comprender la realidad de las situaciones en las que se encuentra— proyectar sus *posibilidades reales de acción*.

La *racionalidad* que es sede de esta comprensión de las propias acciones, y que introduce el orden en los actos, no puede ser entendida como pura razón pragmática. Si lo fuera, la *libertad* se encerraría en los límites de una racionalidad extrínseca, convirtiéndose en un producto del hombre. Procediendo de este

¹³⁸ Cfr. POLO, LEONARDO, 2005, *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de anuario filosófico. Serie universitaria, 179, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. La tesis de Polo consiste en considerar que la libertad es como un trascendental antropológico. La libertad más radical es la libertad personal y por tanto es *originaria* en el hombre.

¹³⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, III 8, 431b 29-30. “In a manner the soul is all existent things”. La traducción ordinaria al español de la frase de Aristóteles es que “el alma, en cierto sentido, es todas las cosas”. Nuestra perspectiva, del hombre como ser racional, busca extender esta propuesta aristotélica al agente, es decir, al sujeto que realiza sus acciones en el mundo, por tanto en la unidad de la propia vida personal. En adelante se cita esta obra a pie de página como *DA*, seguido de la citación clásica, tal como se hace aquí. Utilizamos la edición de 2010, Marcelo D. Boeri (tr.), Buenos Aires, Colihue.

modo la libertad se convierte en ejercicio del *poder* del agente, identificando al sujeto con sus realizaciones o logros particulares e inmediatos sin una necesidad para su identidad. Esta es una cuestión que ha alcanzado una relevancia extraordinaria en la filosofía desde la refutación del PAP.

El conocido debate anglosajón sobre la libertad alcanzó su punto más alto en el intento de refutación del Principio de Posibilidades Alternativas que llevó a cabo Harry Frankfurt en 1969. Frankfurt, como ya hemos indicado, escribió en ese año su artículo “Alternate Possibilities and Moral Responsibility”. La aparición de este artículo representó el primer trabajo en el que se mostraba la personalidad y el carácter filosófico de su autor. Aunque Frankfurt ya contaba con otras publicaciones académicas, *AP* estableció las líneas maestras sobre las que desarrollará todo su pensamiento posterior. El artículo se convirtió con el paso de los años en una pieza clásica del debate sobre la libertad.

El primer artículo sobre la libertad se vio prontamente revalidado por la visión antropológica del autor, que en 1971 publicó “Freedom of the Will and the Concept of a Person”. En este artículo, Frankfurt –entonces profesor de Rockefeller University– expuso su teoría sobre la estructura jerárquica de la voluntad, que también fue planteada por Gerald Dworkin¹⁴⁰. Esta propuesta, además de establecer el marco de comprensión del artículo de 1969, se constituye en uno de sus mayores aportes a la filosofía norteamericana. Los dos trabajos mencionados resumen las principales características de su postura en el debate sobre la libertad. Aunque no lo dice de modo explícito, Frankfurt presenta

¹⁴⁰ Cfr. DWORKIN, GERALD, 1970, “Acting Freely”, *Nous*, 4, pp. 367-383. En el artículo de Dworkin, publicado un año antes que el de Frankfurt, se pueden encontrar similitudes con “Freedom of the Will” sobre los fundamentos de la libertad del agente. Dworkin se aproxima a la cuestión desde un análisis lingüístico más explícito que en el artículo de Frankfurt y el marco es más general. Sin embargo, los presupuestos de ambos autores son los mismos: se requiere una cierta reflexión o actitud frente a las razones, deseos y motivos que pueden determinar la conducta del agente.

una propuesta compatibilista con unas características distintivas que se esclarecerán en esta investigación. Las peculiaridades de su postura guardan relación con el foco de atención de sus reflexiones futuras sobre el *amor*.

El centro de los intereses filosóficos de Harry Frankfurt es la acción. Esto se puede observar en su largo recorrido académico, y se manifiesta claramente desde sus primeros escritos. Frankfurt presenta en “Freedom of the Will” los tipos de agentes que utilizará en sus explicaciones de la acción humana¹⁴¹. Además, la teoría de la jerarquía de los deseos de la voluntad, se convierte en la falsilla sobre la que se escribe la distinción entre *libertad de acción y libertad de la voluntad*, que le acompañará en el resto de sus escritos. Pasaremos a continuación al análisis de la refutación planteada por Frankfurt al PAP y el debate generado sobre los llamados *casos Frankfurt*.

1.2.1 Posibilidad y posibilidades alternativas.

La refutación y defensa del PAP ha sido, a lo largo de más de cuarenta años, uno de los temas más analizados en la historia de la filosofía de los Estados Unidos. La dinámica de este debate particular se encuadra en la discusión sobre la *compatibilidad o incompatibilidad* entre el libre albedrío y el determinismo. Es importante indicar que las discusiones sobre la existencia de la libertad en el ámbito norteamericano se han presentado desde dos *perspectivas generales*.

¹⁴¹ Frankfurt diferencia entre *persona* y *wantom*. Mientras el primero es un ser capaz de realizar acciones libremente, porque su voluntad es libre y posee capacidad reflexiva; el segundo es un ser que carece de capacidad reflexiva, realiza acciones pero guiado por sus deseos más simples. En un punto intermedio está la persona que posee reflexividad pero tiene que luchar en contra de algunos de sus deseos porque no desea ser guiado por ellos. Como veremos más adelante las dificultades para distinguir adecuadamente las características de cada tipo de agente residen en la noción de acción humana que utiliza Harry Frankfurt.

La primera *perspectiva general* puede considerarse como el punto de vista “desde la moralidad” y hace referencia al análisis de la acción humana y su relación con las decisiones morales del agente. Esto implica encuadrar la discusión en el contexto de las relaciones sociales, las cuales propician decisiones de relevancia ética para el sujeto porque lo relacionan con el bien o el mal que se puede provocar en otros agentes¹⁴². A esta perspectiva corresponden los desarrollos posteriores de la teoría de Harry Frankfurt, sobre todo aquellos aspectos que se dirigen a explicar el *amor* y el *cuidado*.

Esta perspectiva que analiza la acción humana y su moralidad será expuesta con detenimiento en el segundo y tercer capítulo. De momento basta indicar que, desde este punto de vista, las explicaciones han girado en torno al sentido de la noción de

¹⁴² Esta es la perspectiva de muchas posturas de la *filosofía moral contemporánea*. Así lo deja ver, por ejemplo, Christine Korsgaard desde un punto de vista kantiano. La perspectiva de la profesora de Harvard, al analizar la libertad de la acción, se encuadra en una hermenéutica de las leyes morales y de la relación del sujeto con el bien que puede o debe realizar. Por tanto, también es una *perspectiva teleológica*, en cuanto que el agente tiene un bien como fin. Korsgaard indica que “Kant ve la libertad positiva [i.e. de la acción] como si apuntara hacia una vocación más elevada –un pensamiento que nos mueve a la conducta moral– y nos explica cómo es que podemos interesarnos por esa conducta. Este interés nos conduce a adoptar fines morales y a luchar así contra las tentaciones que nos asedian. Si alcanzamos el punto en el que seamos movidos únicamente por los fines determinados por la ley, seremos efectivamente libres en un sentido práctico. Nada en este desarrollo requiere cierta aseveración ontológica o que seamos creaturas radicalmente distintas a las creaturas mundanas que somos. Todo lo que Kant necesita es la conclusión de que la ley moral representa efectivamente la concepción positiva de la libertad. La idea de la libertad nos motiva a cultivar la virtud y, a cambio, la virtud nos hace libres”. Cfr. KORSGAARD, CHRISTINE, 2000, “Morality as Freedom”, *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press, p. 183. La traducción ha sido tomada de: KORSGAARD, CHRISTINE, 2011, “La moralidad como libertad”, *La creación del reino de los fines*, Dulce María Granja Castro y Eduardo Charpernel Elorduy (trad.), México, Universidad Autónoma de México, p. 350.

*acción intencional*¹⁴³. Los análisis de la *acción intencional* se han presentado, también, desde dos perspectivas: (a) la *explicación causal* de la acción, y (b) la *explicación teleológica* de la misma.

La *explicación causal* suele enmarcarse en el discurso sobre la descripción de los movimientos corporales del sujeto y sus condiciones de posibilidad. De este modo, el sentido de *intencionalidad* que se le otorga a la acción es el de la ejecución de movimientos. Así, las condiciones que se buscan no son las que explican la descripción de la acción, sino las que posibilitan tales movimientos físicos del sujeto de un modo eficaz. Desde este punto de vista, la libertad de acción se garantiza por medio de una explicación de aquello que causa la acción del agente, sin que ésta se vea afectada de *modo relevante* por otros factores condicionantes, como por ejemplo el ambiente o la educación del sujeto.

La *explicación teleológica*, que no abandona la noción de *causa*, busca descubrir los contextos en los que la acción se dirige a fines queridos y elegidos por el sujeto. En este sentido, la explicación del tipo de causalidad que se da en la acción no es relevante para poder explicar la *acción intencional*. Pero esto se mantiene sin descartar la efectividad del sujeto¹⁴⁴. Por tanto, en esta perspectiva, la libertad es principio de la acción del sujeto. En general, en el desarrollo de las discusiones sobre la acción

¹⁴³ Es importante considerar que ninguna explicación relevante de los términos *acción intencional*, en la filosofía actual, puede pasar por alto una revisión del análisis realizado por G.E.M. Anscombe. La presente investigación tiene como marco de comprensión la exposición que lleva a cabo la profesora de Oxford en *Intention*. Cfr. ANSCOMBE, 1957, §§ 1-32.

¹⁴⁴ Al respecto se puede observar la obra de Georg Henrik Von Wright, especialmente cfr. VON WRIGHT, GEORG HENRIK, 1971, *Explanation and Understanding*, Ithaca, Cornell University Press. La evaluación teleológica que realiza Von Wright puede evidenciar los límites y simplificaciones de las explicaciones causales de la acción bajo un modelo restringido de causalidad física.

intencional, estas perspectivas se han considerado contrapuestas¹⁴⁵. Sin embargo, en el ámbito de la filosofía norteamericana, la explicación teleológica se ha visto reducida muchas veces a la explicación causal¹⁴⁶. Mientras que otras explicaciones, que buscan ser teleológicas, corren el riesgo de quedar asimiladas a las explicaciones causales¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Cfr. RHONHEIMER, MARTIN, 1999, *La perspectiva de la moral*, Madrid, Rialp, p. 52, nota nº 19. Como indica Rhonheimer “la enconada controversia existente en la filosofía analítica entre «intencionalistas» y «causalistas» se mueve en este contexto. Los primeros entienden las razones (intenciones) como factores que explican *qué* se hace, por tanto como *parte* de la acción misma y no como causas (mentales) de una acción. Los últimos afirman que las «razones» son sucesos mentales que *producen* en obrar (=determinados movimientos corporales) en un sentido estrictamente causal; con ello la acción queda reducida a «movimiento corporal»”.

¹⁴⁶ Cfr. CHISHOLM, RODERICK, 1964, “The Descriptive Element in the Concept of Action”, *The Journal of Philosophy*, 61, pp. 621-622. Para un amplio sector de la filosofía analítica, el intento de explicación teleológica, por su referencia a un fin particular, cae en la univocidad causal decantando en el determinismo. Chisholm citando a Tomás de Aquino, indica: “The ‘antecedent will’, according to St. Thomas, is directed upon its object ‘taken in itself and as if alone’ (*particulariter secundum quid*), and the ‘consequent will’ is concerned with the object as it is ‘when all particular circumstances are considered’ (...) We could say, then that to favor A is to have A as the object of one’s ‘antecedent will’; and to favour what one believes to be a consequences of A’s occurring, is to have A as the object of one’s ‘consequent will’ ”. De este modo puede aducir que los términos “desear libremente” se pueden utilizar para las consecuencias de las acciones, pero no para el caso de los deseos que mueven a la acción, que son antecedentes y por tanto predeterminados teleológicamente. Para Chisholm, el primer sentido de libertad, como deseo libre que mueve a la acción, es impropio.

¹⁴⁷ Este es el riesgo que corren algunas propuestas de la *psicología moral contemporánea*. Esto se muestra especialmente en explicaciones como la de David Velleman. La propuesta del profesor de la Universidad de New York se encuadra en un contexto social, y su explicación sobre el amor se encuentra dirigida a la persona en cuanto *otro*. Para Velleman las acciones pueden realizarse de acuerdo a razones y en función del valor que poseen para el agente. Por ello puede indicar que “to value something as desirable is not just to desire it, and not necessarily to judge it desirable, but to desire it in a manner regulated with an eye to the conditions of appropriateness for

La reducción de las explicaciones teleológicas a explicaciones causales lleva a entender que sin una adecuada explicación de la acción, la libertad no puede ser comprendida. Y esto dependerá del sentido que se le asigne a las condiciones relevantes que pueden entorpecer o posibilitar la acción. Pasemos ahora a la segunda perspectiva del debate sobre la libertad de la acción.

La segunda *perspectiva general* de la discusión sobre la libertad puede considerarse el punto de vista del “presunto determinismo”, y la analizaremos en las siguientes páginas de este primer capítulo. Ésta consiste en el debate sobre la ya enunciada *compatibilidad entre la libertad y el determinismo*. Este debate anglosajón puede considerarse encuadrado en la *explicación causal de la acción*, que busca las condiciones relevantes para hablar de “acciones causadas por el sujeto”.

El debate entre el *compatibilismo* y el *incompatibilismo* separa por un lado a los compatibilistas, y por el otro a libertaristas y deterministas. Como ya se ha indicado¹⁴⁸, el compatibilismo

desire”. Sin embargo, Velleman mantiene que el bien que persigue el sujeto en la realización de las acciones se funda en la subjetividad del agente y sus manifestaciones psicológicas. El análisis de tales manifestaciones es susceptible de caer en una teoría causal de la acción. Velleman afirma que “whereas most philosophers think that the intelligibility of an action derives from its appropriateness or rightness or goodness, real or perceived, I argue that appropriateness or rightness or goodness derives from intelligibility—which cannot then derive from normative considerations, on pain of circularity. My reason for thus reversing the order of explanation is that I can thereby account for what is less clear, normativity, in terms of what is more clear, psychological explanation, whereas the alternative is to leave normativity as the unexplained term, with dim prospects for explaining it”. VELLEMAN, DAVID, 2008, “A Theory of Value”, *Ethics*, 118, pp. 411 y 424. Nos parece que la intuición de Velleman sobre la perspectiva desde la cual se debe revisar la normatividad es buena: la primera persona. Sin embargo, afirmamos – a diferencia de Velleman– que tal perspectiva encierra en sí misma una cierta normatividad.

¹⁴⁸ Cfr. Cap. I, nota nº 10.

afirma que la libertad del agente –y por tanto su responsabilidad moral– son compatibles con el determinismo. Por otro lado, tanto el libertarismo como el determinismo indican lo contrario. Gran parte de la dinámica de este debate particular ha girado en torno a la discusión sobre el PAP. Su dinámica ha tenido como eje central los intentos de afirmar, o negar, la validez de la estrategia empleada en el artículo de Frankfurt, el cual será enunciado, en adelante, simplemente como *AP*.

La táctica central del artículo de 1969 es la formulación de una serie de escenarios, cada vez más perfeccionados, con un fin específico: la identificación de la libertad como determinación para actuar por los propios deseos. De este propósito, que recorre el artículo y todo el trabajo de Frankfurt hasta la actualidad, se desprenden una serie de presupuestos sobre la definición de libertad que busca refutar: la consideración de la libertad como la *posibilidad de actuar de un modo diferente a como se hizo en el pasado*, que representaba el único paradigma para las explicaciones de la libertad en ese momento¹⁴⁹.

¹⁴⁹ El análisis de la contrucción verbal *Could have done otherwise* se puede considerar el eje transversal de todas las perspectivas ya enunciadas de este debate. En éste, la *posibilidad de actuar de otro modo a como se hizo en el pasado* está intrínsecamente relacionada a la existencia real de posibilidades alternativas. Sin embargo, esta frase debe ser puesta en relación con los contextos en donde pueda adquirir un sentido relevante para la responsabilidad moral. Robert Kane lo enuncia bien indicando que “most recent and historical debate has focused on the question of whether determinism is compatible with «the condition of alternative possibilities» (wich I call AP) –the requirement that the free agent «could have done otherwise». Arguments for incompatibilism, such as the Consequence Argument, usually appeal to AP and resolve around questions of whether the power to do otherwise is compatible with determinism. As I view these contentious debates about alternative possibilities or AP, they inevitably stalemate over differing interpretations of «can», «power», «ability», and «could have done otherwise». And I think there are good reasons for these stalemates having to do with the different meanings of «freedom» (...). *The Compatibility Question cannot be resolved by focusing on alternate possibilities or the power to do otherwise alone*”. KANE, ROBERT, 2011, “Rethinking Free Will: New Perspectives on an Ancient Problem”, *The Oxford Handbook of Free*

La disputa entre la libertad y el determinismo, en ámbito anglosajón, llegó a la década de los 60 con dos posiciones enfrentadas: el compatibilismo y el libertarismo. Hasta la publicación de *AP*, las estrategias compatibilistas se habían concentrado en demostrar que la construcción verbal *podría haber actuado de otra forma (could have done otherwise)*, para explicar la libertad, era compatible con el determinismo del mundo. Tal demostración se intentaba realizar, sobre todo, en el perfeccionamiento del análisis condicional que provenía de G. E. Moore¹⁵⁰.

Los procedimientos compatibilistas buscaban trasladar los requerimientos de la *posibilidad de actuar de un modo diferente*, hacia la *capacidad de hacerlo (ability to act otherwise)*¹⁵¹. Este

Will, Second Edition, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, p. 383. A esta explicación de Kane agregamos que enunciar un contexto para el desarrollo y despliegue de las posibilidades lleva inevitablemente a un análisis de la acción humana, es decir, de aquello que mueve al agente hacia la acción. Pero esto significa que el *poder hacer*, el *intrínseco poder del agente* y sus *habilidades* deben remitir a razones. Estas razones son las que forjan el contexto que explica la acción. Y si la explicación de la acción tiene sentido, entonces eso quiere decir que ésta es libre porque, en caso contrario, no sería una verdadera acción humana. Así, la cuestión sobre el compatibilismo o el incompatibilismo podría carecer de importancia en una explicación de la acción racional. Esto podría significar que la tesis del determinismo es la que introduce la circularidad en el debate enunciado, y que, además, puede tener unas pretensiones de veracidad que no le corresponden en un marco racional más amplio.

¹⁵⁰ Peter van Inwagen llama al argumento condicional “The *Ethics Argument*” por su continua aparición en obras bajo el mismo título, como el libro de G. E. Moore de 1912. Este argumento afirma: “Analysis shows that statements of ability are distinguished conditionals. More exactly, the correct analysis of ‘X could have done A’ is ‘If X had decided (chosen, willed...) to do A, X would have done A’. Therefore, having acted freely –having been able to act otherwise than one in fact did –is compatible with determinism (with the causal determination of one’s acts)”. VAN INWAGEN, PETER, 1985, “On Two Arguments for Compatibilism”, *Analysis*, 45, p. 161.

¹⁵¹ Cfr. SELLARS, WILFRID, 1966, “Fatalism and Determinism”, *Freedom and Determinism*, Keith Lehrer (ed.), New York, Random House, pp. 141-174. Este

procedimiento es semejante al análisis condicional de G. E. Moore que indicó que *un agente habría actuado de un modo diferente a como lo hizo en el pasado, si lo hubiese elegido*. Para Moore ese puede ser el caso. Sin embargo, este tipo de análisis trasladado al compatibilismo –que hace intervenir al determinismo– corría el riesgo de que tal afirmación condicional se tomase como una simple suposición. Así, algunas posturas compatibilistas enunciaban que, aún cuando el cosmos pudiese no estar determinado absolutamente, no era posible negar la posibilidad lógica de la existencia del determinismo. Y esto aun cuando se pudiese obtener evidencia empírica del libre albedrío¹⁵².

traslado del fundamento explicativo de la *posibilidad de actuar de un modo diferente a como se hizo en el pasado*, desde el estatuto de las leyes del mundo hacia las capacidades del agente, es el inicio de propuestas libertaristas actuales que se acercan al compatibilismo. Estas posturas son el *Agent-causal libertarianism*, que defiende la causalidad del agente; y el *Event-causal libertarianism*, que defiende la causalidad que provocan las condiciones relacionadas a los eventos mentales. Entre estos eventos se encuentran los deseos, motivos y creencias. El *Event-causal libertarianism* afirma que tales condiciones nunca pueden ser suficientes, aunque sí necesarias. Ambas teorías libertaristas buscan asegurar el fundamento de la acción del agente en un mundo indeterminado, dando lugar a dos modelos para sustentar estos intentos: *The Garden of the Forking Paths*, para el *Event-causal libertarianism*; y el *Source Model*, para el *Agent-causal libertarianism*, los cuales explicaremos más adelante. Como indica Timothy O'Connor, el *Source Model*, al requerir una referencia a los eventos mentales, como sustento racional de las acciones, se ve en la dificultad de poder caer en el dualismo. Es decir, una separación entre el *sujeto* y el *objeto mental*. La propuesta *emergentista*, que desea evitar tal dualismo afirma que el poder causal del agente, y sus propiedades, emergen desde tales eventos, mientras siguen siendo, a la vez, propiedades y poderes del organismo biológico. Pero esta propuesta no parece tener consenso. Para una exposición detallada de la relación de estas teorías libertaristas puede cfr. O'CONNOR, TIMOTHY, 2002, "Libertarian Views: Dualist and Agent-Causal Theories", *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 337-355.

¹⁵² Cfr. LEHRER, KEITH, 1966, "An Empirical Disproof of Determinism?", *Freedom and Determinism*, Keith Lehrer (ed.), New York, Random House, pp. 175-202. Esta postura compatibilista es la base del *semicompatibilismo* que explicaremos en las siguientes páginas. Basta indicar de momento que, en el

La publicación de *AP* llega al mundo académico en medio de la común aceptación de la indeterminación física del mundo, gracias al éxito de la teoría de la relatividad y, más tarde, de la mecánica cuántica. Además, en este momento histórico del debate, ya había dejado de tener vigor la filosofía neopositivista que servía como apoyo a una visión determinista, amparada en el análisis lógico, y sustentada por la física newtoniana.

La admisión de explicaciones más completas del cosmos a través de la física relativista y cuántica da comienzo a la superación de la visión del determinismo de Laplace¹⁵³. Así, el

contexto de este debate, a tal afirmación solo ha podido contraponerse la afirmación de un escepticismo sobre su validez, tal como se da en el *libertarismo modesto* de Alfred Mele. Para ver la postura de Mele cfr. MELE, ALFRED, 1995 y 2006; y en esta investigación cfr. nota nº 51 de este capítulo.

¹⁵³ Cfr. HOGSON, DAVID, 2011, "Quantum Physics, Consciousness, and Free Will", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 58-59; y BISHOP, ROBERT C., 2011, "Chaos, Indeterminism, and Free Will", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 85-86. La introducción de la *física cuántica* en la elaboración de los modelos del cosmos se hace presente por medio de la aceptación de dos procesos irreducibles: (1) la evolución determinista de la función de onda de acuerdo a la ecuación de Schrödinger (1925), una vez que las condiciones iniciales han sido establecidas; y (2) el colapso indeterminista de la función de onda en uno de sus posibles resultados, después de realizar una medición específica. De este modo, la mecánica cuántica representa un límite para las afirmaciones puramente deterministas del cosmos. Así, la ruptura que provoca la explicación de la *física cuántica* sobre la explicación de la *física newtoniana* se basa en: (a) la comprobación experimental de la idea del *entrelazamiento cuántico*, enunciada en 1935 por Albert Einstein, Boris Podolsky y Nathan Rosen, que guarda relación con (1); y (b) su convivencia junto con la *interpretación de Copenhague*, realizada en 1927 por Niels Bohr, Max Born y Werner Heisenberg, la cual incorpora el *principio de incertidumbre* a la mecánica cuántica, que se relaciona con (2). Por medio de (a) las partículas de un conjunto no pueden ser definidas individualmente como partículas con estados definidos sino solo como un sistema con una función de onda única. Sin embargo, (b) indica que aún pudiéndose establecer la posición y el momento de una partícula en el pasado, no es posible establecer la predicción de ambas propiedades en el futuro. Por medio de la *interpretación de Copenhague* se llega a indicar que el

surgir de este tipo de física llevó a admitir la imposibilidad de aplicar los requerimientos del determinismo, que terminaron por desestimar su aplicación cosmológica. Sin embargo, la nueva concepción del cosmos que trajo consigo la física cuántica no evitó que se presentasen argumentos que implicaban el determinismo, que venía a convertirse en una pura posibilidad lógica¹⁵⁴, que ha

sistema no puede considerarse independiente del observador, mientras que la posible relación de esta interpretación con el *entrelazamiento cuántico* llevó a Einstein a afirmar que la teoría de la mecánica cuántica era incompleta. La cuestión es muy interesante por las paradojas que suscita. El *entrelazamiento cuántico*, aparentemente determinista, manifiesta la ruptura de la *mecánica cuántica* con los sistemas de la *física newtoniana*, también considerados como deterministas al asignárseles la finalidad de describir propiedades implícitas en los subsistemas que explica, es decir, suponiendo que tales propiedades pueden ser establecidas como condiciones iniciales. Tal ruptura se da por la “deslocalización” de la relación causal de los componentes de un sistema, lo que lleva a que tales subsistemas no puedan ser considerados como algo exclusivamente cerrado a nuevas determinaciones, por la relación que sus propiedades pueden tener con otras partículas aún no consideradas en el subsistema en cuestión. Y, sin embargo, esta peculiaridad guarda relación con la *interpretación de Copenhague*, en cuanto que no es posible predecir la totalidad de las propiedades que una partícula puede tener en el futuro bajo la consideración parcial de tales propiedades. Lo indicado puede llevarnos a estimar que los sistemas estudiados por la física guardan una relación con la observación y las condiciones espacio-temporales de la experimentación. Así, tales sistemas se relacionan con los hechos que estudian, pero –al parecer– no pueden alcanzar la explicación total de los eventos y sucesos de la realidad, y sus propiedades. Éstas, a pesar de que pueden estudiarse a ciertas escalas de tiempo y espacio, bajo diversos esquemas de medición, parecen no poder abarcar lo que es la *realidad*. La *ciencia física* es un *sistema abierto* con diversos niveles de complejidad que requiere de la consciencia del sujeto para su continua especificación. Para observar la definición de *sistema abierto* cfr. Cap. II, nota nº 8.

¹⁵⁴ Cfr. SMART, JOHN J. C., 1961, “Free-Will, Praise and Blame”, *Mind*, 70, pp. 293-298. El artículo de Smart, pertenece a la época inmediatamente previa a la aparición de *AP* y presenta objeciones a la propuesta de Charles Campbell. Éste último presenta una defensa de una noción metafísica de la libertad distinguiendo entre *libertad contra causal* (libertad independiente de cadenas causales físicas); y, por otro lado, la *necesidad causal* (determinista) y el *puro azar* (que en las circunstancias del agente se presentaría como un factor de

perdurado –en cierto modo– en el debate entre el compatibilismo y el incompatibilismo. De este modo, el determinismo dejó de ser el supuesto resultado de la ciencia para convertirse en una hipótesis para la investigación sobre la conducta humana.

El PAP fue formulado por primera vez por Harry Frankfurt¹⁵⁵, y ha sido objeto de diversas interpretaciones a lo largo de esta historia. La enunciación de este principio tenía como objetivo, desde el inicio, la formulación de una proposición válida tanto para libertaristas como para compatibilistas. El PAP indica que

- (1) PAP: “una persona es moralmente responsable de lo que ha hecho sólo en el caso de que hubiera podido comportarse de otra manera”¹⁵⁶.

determinación). Campbell afirma que en un mundo donde se diese una cadena causal continua entre los eventos, el agente no puede ser libre porque no puede *actuar de otro modo* y por tanto se elimina la noción de responsabilidad moral. Sin embargo, el *puro azar* no puede asegurar el control del agente y, por tanto, tampoco la responsabilidad moral. Por tanto, se debe poseer una *genuina apertura a las posibilidades* por parte del agente. Smart encuentra las propuestas de Campbell poco convincentes y presenta dos escenarios para su crítica: uno *causalmente determinista* y otro en el que reina el *puro azar*. En ellos la apelación a un ser “laplaceano superhumano y calculador” es un factor necesario en su configuración. Así, Smart indica que “we might suggest that a possibility is «genuinely open» if from the relevant laws and law-like propositions together with a determination, however precise, of the initial conditions, not even Laplace’s superhuman calculator could predict what will happen. This is D2, just a case of pure chance” (SMART, 1961, pp. 300-301). Más allá de la dinámica de la discusión, en el artículo de Smart pueden verse los principios sobre los que parece que Frankfurt elabora su noción de Alternativas Posibles y los fundamentos del contraejemplo al PAP. Para observar la propuesta de Campbell puede cfr. CAMPBELL, CHARLES A., 1951, “Is «Freewill» a Pseudo-Problem?”, *Mind*, pp. 441-465.

¹⁵⁵ Cfr. BLUMENFELD, 1971, p. 339.

¹⁵⁶ Cfr. FRANKFURT, 1969, p. 829. “A person is morally responsible for what he has done only if he could have done otherwise”. Frankfurt indica por tanto que “a person will be morally responsible for he has done even though he could not have done otherwise”.

La estrategia de Frankfurt para la refutación del PAP es indirecta. En ella busca compatibilizar la *responsabilidad moral* y el *determinismo*. Pero su determinismo es peculiar: puede no darse en la situación presente, ni en la futura, aunque es una cuestión latente entre las posibilidades del agente. De este modo, Frankfurt intenta enfrentarse al libertarismo sin aceptar el *fatalismo* como una tesis necesaria. La perspectiva compatibilista es reconocible desde el mismo planteamiento del PAP. Su formulación intenta ser una derivación concreta del *Consequence Argument*, el argumento central del debate sobre la libertad, que también fue llamado *Modal Argument* por su representación a través de la lógica modal.

El *Consequence Argument* ha sido el punto de referencia central de todos los argumentos compatibilistas e incompatibilistas desde antes de la aparición del PAP. El *Consequence Argument* se encuentra en el núcleo de todas las versiones actuales de estas posturas¹⁵⁷. En su formulación más conocida –desarrollada por Peter van Inwagen en 1983– dice: “Si el determinismo es verdad, entonces nuestras acciones son la consecuencia de las leyes de la naturaleza y de los eventos del pasado. Pero no depende de nosotros que sucedieran [estos eventos] antes de que hubiésemos nacido, ni depende de nosotros lo que son las leyes de la naturaleza. Por tanto las consecuencias de estas cosas (incluidas nuestras acciones presentes) no dependen de nosotros”¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Cfr. VIHVELIN, KADRI, 2003, "Arguments for Incompatibilism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-arguments/>. Como se podrá apreciar, el *Consequence Argument* presenta un contexto en el que el determinismo es una tesis válida que debe ser falsada o refutada.

¹⁵⁸ Cfr. VAN INWAGEN, 1983, pp. 15, 56 y 222. La influencia que ha tenido Peter van Inwagen no solo se debe a la estandarización del *Consequence Argument* para las futuras discusiones sobre la libertad. Van Inwagen es quien realiza el giro en la terminología principal de este debate. Desde un punto de vista más “clásico” del debate sobre la libertad, las discusiones se llevaban a cabo desde tres posturas básicas. La primera era el determinismo, entendido siempre como determinismo duro (*hard-determinism*) y que implica el fatalismo absoluto; la segunda era el libertarismo, que negaba tal determinismo absoluto; y finalmente

La finalidad del *Consequence Argument* es centrar la atención del lector en el concepto de *ley de la naturaleza*. Para los compatibilistas éste no era considerado un estricto factor de determinación¹⁵⁹. La visión de un determinismo de las leyes surgió de una idea de la probabilidad que rigió a las ciencias de la naturaleza, la economía y la sociología. Desde esta concepción de la predicción, todo evento futuro podría ser explicado por la implicación de los eventos presentes en las leyes naturales. Sin embargo, el compatibilismo buscó desde siempre la posibilidad de

el compatibilismo, comprendido como un determinismo suave (*soft-determinism*). Desde esta perspectiva “clásica”, iniciada por William James, la dicotomía se encontraba en la contraposición libertad-determinismo. Van Inwagen, tras la publicación de *An Essay on Free Will*, y la influencia que tuvo, extiende la distinción entre *compatibilismo* e *incompatibilismo*, que se convierte en la nueva terminología básica. Así, en el debate posterior, el incompatibilismo reúne al determinismo y al libertarismo en un debate contra la validez del compatibilismo entre la libertad y el determinismo. La dinámica de las discusiones siguió estos derroteros y confrontó dialécticamente al incompatibilismo contra el compatibilismo. Así, desde el punto de vista analítico, el compatibilismo incluía posturas más clásicas y moderadas como la R.E. Hobart, que observó los límites de la afirmación de un libertarismo que se fundada solamente en el concepto de indeterminación. Hobart indica que de este modo se puede perder la noción de acciones morales y fundar la libertad en la simple eventualidad. Cfr. JAMES, WILLIAM, 1884, “The Dilemma of Determinism”, 1956, *The Will to Believe*, New York, Dover Publications, p. 149; además cfr. HOBART, R. E., 1934, “Free Will Involving Determinism and Inconceivable without It”, *Mind*, 43, pp. 1-10; y finalmente cfr. VAN INWAGEN, 1983, p. 13.

¹⁵⁹ Cfr. AYER, ALFRED J., 1954, “Freedom and Necessity”, *Philosophical Essays*, London, MacMillan, pp. 271-284. En la actualidad, y gracias en parte a la influencia de la obra de Van Inwagen y la dinámica del propio debate, el determinismo ha dejado de ser una tesis ontológica para convertirse en una tesis sobre proposiciones. Van Inwagen indica que “el determinismo es una tesis sobre las proposiciones, pero la tesis del libre albedrío es una tesis sobre los agentes”. Cfr. VAN INWAGEN, 1983, pp. 65-66. También puede observarse VIHVELIN, 2003, especialmente la primera parte “Definitions and Distinctions” en la que el determinismo es una propuesta lógica del debate mismo. Por supuesto, esto puede llevar a que se interprete la tesis del determinismo como algo lógicamente posible, que es lo que parece afirmar el contraejemplo de Frankfurt.

predecir el comportamiento humano en general sin caer en un determinismo absoluto. Por ello, las versiones compatibilistas han sido sospechosas de la acusación de naturalismo, postura filosófica que no requiere un determinismo completo de la naturaleza.

Harry Frankfurt recoge las intuiciones de su tiempo y formula el PAP para refutarlo siguiendo su propia versión antropológica del compatibilismo. Tal propuesta se fundamenta en su teoría de la subjetividad, tal como lo veremos más adelante. Por ello, la formulación del PAP intenta trasladar la atención de la discusión desde el ámbito de la legalidad natural, y de la posible predicción desde un observador externo o imparcial, hacia la perspectiva del sujeto que actúa. Para Frankfurt la acción es singular y la responsabilidad moral tiene su última explicación en el mismo agente y sus capacidades personales. Por tanto, la formulación del PAP y el intento de refutarlo tienen su más profunda motivación en la afirmación de que no puede darse una reivindicación del compatibilismo sin una adecuada postura sobre la acción¹⁶⁰.

El intento de refutación del principio en cuestión, se lleva a cabo a través del planteamiento de un contraejemplo. En este sentido, Frankfurt sigue los parámetros ordinarios de los experimentos mentales, una forma de plantear las cuestiones filosóficas –sobre todo en la filosofía analítica– que tiene entre sus primeros exponentes a Wittgenstein y su *ejemplo del escarabajo*¹⁶¹. Este modo de razonar se popularizó a través de autores como Hillary Putnam que presentó y refutó el célebre

¹⁶⁰ Cfr. FRANKFURT, 1969, pp. 836-839. También cfr. FRANKFURT, HARRY, 2002, “Reply to John Martin Fischer”, *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, p. 29. “[I]n my judgment, there can be no finally satisfactory vindication of the compatibilist doctrine without an adequate account of agency”.

¹⁶¹ Cfr. WITTGENSTEIN, 1953, § 293.

ejemplo de *la tierra gemela*¹⁶² y realizó una refutación del escenario de los *cerebros en la cubeta*¹⁶³, que es una versión moderna del escepticismo cartesiano.

En este punto es importante notar que el experimento mental de Hilary Putnam es una modificación de anteriores versiones. En su versión, Putnam indica que todos los seres son cerebros en una cubeta y que nunca ha existido un mundo de objetos físicos. Desde el origen de los tiempos el universo estaría conformado solo por los cerebros en la cubeta y, además, por el ordenador al que se encuentran conectados. Para Putnam, fijado este escenario, no puede existir un mundo posible en el que la afirmación “soy un cerebro en una cubeta” pueda ser verdadera.

La afirmación de Putnam es importante para este debate sobre la libertad. Si un sujeto *no* es “un cerebro en una cubeta”, la afirmación es falsa; pero si tal sujeto *sí* es “un cerebro en una cubeta”, la afirmación significaría “soy la imagen de un cerebro en la imagen de una cubeta”, afirmación que también es falsa. La mera posibilidad de la realización del experimento mental es contradictoria con sus condiciones de posibilidad. Pero además, la última afirmación es lo que *en esa realidad* provoca el ordenador en el sujeto. Por tanto, para saber si uno es “un cerebro en una cubeta”, el sujeto debe trascender las imágenes que el mismo ordenador le presenta.

Para que el agente pueda realizar la operación mental antes indicada, el ordenador la debe *provocar* o la debe *permitir*. Sin embargo, el fallo de permitir que el sujeto piense “soy la imagen de un cerebro en la imagen de una cubeta”, puede llevarle a pensar que es *algo más* que “un cerebro en una cubeta”. Si el ordenador que verifica las posibles respuestas no puede localizar este error,

¹⁶² Cfr. PUTNAM, HILARY, 1975, “The Meaning of «meaning»”, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Vol. 2*, New York, Cambridge University Press, pp. 215-271.

¹⁶³ Cfr. PUTNAM, HILARY, 1981, “Brains in a vat”, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-21.

entonces el sistema puede ser inconsistente, y podría fallar en cualquier momento perdiendo o arruinando los “cerebros en la cubeta”. Entonces, un escenario así –que permita hacerse la pregunta sobre si soy “un cerebro en una cubeta”– es, posiblemente inexistente, porque funda su existencia o validez racional en un evento casi improbable, que no debe ocurrir nunca y que, sin embargo, parece que no se puede evitar¹⁶⁴.

Frankfurt elabora su experimento mental siguiendo a Robert Nozick¹⁶⁵ y lo enuncia de la siguiente manera: “Supongamos que alguien –digamos Black– quiere que Jones₄ lleve a cabo cierta acción. Black está dispuesto a llegar lejos para salirse con la suya, pero prefiere no mostrar sus intenciones innecesariamente. De

¹⁶⁴ Al respecto es interesante notar dos cosas. Lo primero es la necesaria referencia hacia la realidad de los significados que usamos en nuestro lenguaje y eso depende de dos cuestiones: a) el contexto general (la comunidad de cerebros en la cubeta); y b) la capacidad del agente de conocer los fundamentos de ese contexto general. El contexto del experimento mental establece las reglas sobre las que se desarrollan las posibilidades inscritas en él. Por ello, en esta situación es contradictorio poder plantearse la cuestión de si el sujeto puede preguntarse si es “un cerebro en una cubeta”. El mismo escenario no debería permitir este cuestionamiento. Así, el hecho de poder plantearse *la pregunta* indicaría que uno puede no ser “un cerebro en una cubeta”. Las características de este escenario pueden trasladarse a la cuestión sobre si “podemos saber si estamos determinados por el mundo”. Como mostraremos a lo largo de esta investigación, especialmente en el tercer capítulo, en un escenario de verdadero determinismo el conocimiento es inexistente y la posibilidad de actuar de acuerdo a razones es nula. Si en este escenario nos podemos plantear la pregunta sobre si “somos seres que estamos determinados”, entonces ese hecho puede significar que no lo somos. La segunda cuestión a tenerse en cuenta es la similitud que posee el escenario de “cerebros en una cubeta” con películas de ciencia ficción contemporáneas como *The Matrix*, la cual parece haber usado los fundamentos de la versión de Putnam. En ésta la idea de que el mundo es tal como siempre ha sido visto a través de las imágenes que ofrece la *matriz* no puede ser aceptado por seres humanos que desean ser libres. El escenario, planteado de este modo, es verosímil porque, en realidad, los seres conectados a la *matriz* son *algo más* que cerebros conectados a un ordenador, y una vez conocida la verdad, desean ser libres. Son agentes libres, poseen una consciencia irreducible a sus procesos cerebrales.

¹⁶⁵ Cfr. FRANKFURT, 1969, p. 835, nota nº 2.

modo que espera hasta que Jones₄ esté a punto de tomar una decisión sobre qué hacer, y no hace nada a menos que le resulte claro (Black es un excelente juez de esas cosas) que Jones₄ va a decidirse a hacer otra cosa. Black toma medidas efectivas para asegurarse de que Jones₄ se decida a hacer, y que haga, lo que él quiere que haga. Cualesquiera sean las preferencias o inclinaciones iniciales de Jones₄, entonces, Black se saldrá con la suya”¹⁶⁶.

El contraejemplo de Jones₄ es el resultado final de una serie de ejemplos previos examinados y modificados en el mismo artículo. Los cambios en esta secuencia de ejemplos tienen como finalidad la negación de las alternativas de acción como un factor *necesario* para explicar la libertad de la acción. Para Frankfurt, si el argumento de Jones₄ es válido, entonces la libertad entendida como *posibilidad de actuar de un modo diferente*, no jugaría ningún papel relevante en la explicación de la acción, y por tanto de la responsabilidad moral¹⁶⁷. Frankfurt indica que “incluso

¹⁶⁶ Cfr. FRANKFURT, 1969, p. 835.

¹⁶⁷ En el contexto del debate estudiado, la idea de que las *alternativas posibles* puedan ser una condición necesaria y suficiente para la explicación de la libertad puede surgir de pensar que un sistema como el *Event-causal libertarianism* es suficiente para explicar la acción humana. Las posibilidades alternativas se presentarían como eventos futuros en la mente del agente, y éstos se constituirían en el factor necesario y suficiente para explicar la libertad del sujeto y su posibilidad de actuar de un modo diferente. Por otro lado, admitir que la validez de este tipo de explicaciones depende, a la vez, de una adecuada relación con un sistema como el *Agent-causal libertarianism* abre las puertas al dualismo cartesiano. Sin embargo, este supuesto surge ante la indagación sobre el papel que deben desarrollar los deseos del agente en la acción racional. Así, por un lado estaría el agente y sus deseos; y por otro sus posibilidades de acción. Bajo este esquema, pensamos que la estrategia de Frankfurt parece guiarse por la falacia que él mismo intenta anular. Este falso principio ha sido indicada por Douglas Lavin para las acciones vistas desde una postura que busca una explicación de *un fundamento causal básico* para las acciones: “Si ser G es una condición necesaria pero no suficiente para ser F, entonces debe haber alguna condición no trivial H, tal que juntas G y H constituyan una condición necesaria y suficiente para ser F”. Además, Frankfurt indica en 1971: “tener la libertad de hacer lo que uno quiere no es una condición suficiente para tener libre albedrío. Tampoco es una condición necesaria, puesto que privar a alguien de su libertad

suponiendo que [el agente] podría haber tenido una voluntad diferente, él no había querido que su voluntad difiriera de la que ha sido (...). [Y]a que la voluntad que le ha movido cuando ha actuado era su voluntad porque él quería que lo fuese, él no puede afirmar que su voluntad fue forzada o que ha sido pasivo (...). Bajo estas condiciones, es bastante irrelevante para la evaluación de su responsabilidad moral inquirir si las alternativas contra las que ha optado estaban actualmente disponibles para él”¹⁶⁸.

de acción no significa necesariamente debilitar la libertad de su voluntad” (FRANKFURT, 1971, p. 14). Para Harry Frankfurt los *deseos del agente* son una *condición no trivial* para explicar la acción, pero admitir que el otro componente, es decir, las *posibilidades alternativas*, son una condición necesaria, podría llevar al dualismo cartesiano. La maniobra de propuestas dualistas podría transformar la premisa explicativa de los *deseos*, desde una condición no trivial, en una condición necesaria. Por esto, podemos concluir que Frankfurt, guiado por los intentos de no caer en esta falacia y en el dualismo, trata de anular las *alternativas posibles* como *condición necesaria*. Sin embargo, bajo el esquema indicado y la dinámica del debate posterior, la estrategia utilizada por Frankfurt llevó a pensar –en un gran sector del debate– que su propuesta trataba a los deseos del agente como una condición necesaria y suficiente para explicar la acción humana. Ésta última *afirmación sobre las intenciones* del autor de *AP* es, cuando menos, precipitada, si se considera su teoría desde una perspectiva global. Cfr. LAVIN, DOUGLAS, 2013, “Must There Be Basic Actions?”, *Nous*, 47, p. 297, n. 9. Para comprender la relación entre el *Event-causal libertarianism* y el *Agent-causal libertarianism* pueden compararse los siguientes artículos: O’CONNOR, 2002; y CLARKE, RANDOLPH, 2002, “Libertarian Views: Critical Survey of Noncausal and Event-Causal Accounts of Free Agency”, *Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 356-385.

¹⁶⁸ FRANKFURT, 1971, p. 19. En este caso, la traducción es nuestra. Lo indicado por Frankfurt se ajusta a la estrategia enunciada por Peter van Inwagen como *Mind Argument*. En éste se afirma que “If one’s acts were undetermined, they would be «bolts from the blue»; they would no more be free acts than they would if they had been caused by the manipulations of one’s nervous system by a freakish demon. Therefore, free action is not merely *compatible* with determinism; it *entails* determinism” (VAN INWAGEN, 1985, pp. 161-162). En el *Mind Argument* el indeterminismo establece las mismas condiciones para la libertad que el determinismo. Por tanto, para la explicación de la acción –sea el mundo determinista o no–, lo importante es establecer si son los propios deseos del agente los que proporcionan cierta intencionalidad en los resultados de esa

La descripción del contraejemplo de Frankfurt es relativamente sencilla. Representa un escenario en el que un agente *puede ser* coaccionado para realizar una acción cuya *intención* siempre dependerá de lo que él desea hacer. Por otro lado, Black, o el factor determinante, es infalible. Sin embargo, Frankfurt indica que el contraejemplo no da por sentada la cuestión determinista¹⁶⁹. Esta afirmación hace referencia a la posibilidad que tiene el factor determinante de actuar o no. Esta simple enunciación revela que la principal característica del contraejemplo elaborado por Frankfurt es la exposición de un escenario en el que se desarrolla una secuencia de acción que admite situaciones contrafácticas, que posee una especie de determinismo contrafáctico, pero que no se actualiza necesariamente. La intervención de Black es siempre una posibilidad. Así, si Black interviene, entonces el determinismo deja de ser una posibilidad lógica para pasar a convertirse en una realidad. Por tanto, el fundamento del argumento de Frankfurt se encuentra en mantener el determinismo como una *posibilidad lógica*.

La fascinación por los *casos Frankfurt* se debería, según algunos, a la fuerza intuitiva del contraejemplo. Ésta se encuentra en la articulación de estos dos factores: a) el hecho de que Black se ocupara de que Jones decidiera y actuara como lo hizo, independientemente de las preferencias iniciales de Jones; y b) que Jones realmente actúa como lo hizo sin la interferencia de Black y hace en realidad lo que verdaderamente quiere. El primer factor garantiza que el agente no pueda hacer otra cosa, porque lo impediría la acción de Black y el segundo, que mantenga la responsabilidad moral por su acción, porque dicha acción efectivamente ha sido querida. El primer factor es compatible con el segundo porque se trata de una mera posibilidad: la existencia de un ser suficientemente omnisciente y omnipotente para que se

acción. Para Frankfurt, la afirmación del determinismo del mundo sería irrelevante en la verdadera explicación de la acción.

¹⁶⁹ Cfr. FRANKFURT, 1969, p. 835, nota nº 3

realicen sus objetivos establece tanto una contrafactualidad en el análisis de la acción¹⁷⁰, como la amenaza de la coacción.

La posibilidad de ocuparse de que Jones decidiera y actuara como lo hizo, independientemente de sus preferencias iniciales, se convierte en un *hecho* si Black actúa. Por otro lado, si las preferencias de Jones y los deseos de Black concuerdan, el escenario se mantiene sin actualizar. Y así, el escenario contrafáctico coincide con el escenario de determinación. Si Black, o el *mecanismo determinante*, actúa entonces el escenario se actualiza y el *contraejemplo de Frankfurt* adquiere una característica adicional que se encuentra implícita en su planteamiento. Con la posibilidad de actualización, el contraejemplo se convertiría en un claro *caso de manipulación* o *self-trapping*: realmente no importarían las preferencias de Jones porque éstas no tienen ninguna relevancia en la actualización de la situación. Los cambios dependen de los deseos de Black y por tanto se corre el riesgo de un determinismo absoluto pero desconocido para el agente¹⁷¹.

¹⁷⁰ Cfr. BLUMENFELD, 1971, p. 341.

¹⁷¹ Cfr. FISCHER, JOHN MARTIN, 2008, "Freedom, Foreknowledge, and Frankfurt: A Reply to Vihvelin", *Canadian Journal of Philosophy*, 38, pp. 327-342; y VIHVELIN, KADRI, 2008, "Foreknowledge, Frankfurt, and Ability to Do Otherwise: A Reply to Fischer", *Canadian Journal of Philosophy*, 38, pp. 343-372. La discusión entre Fischer y Vihvelin es ilustrativa sobre este punto del debate. Las argumentaciones giran en torno a la cuestión sobre si Black es un *manipulador condicional* o un *manipulador contrafáctico*. Esta cuestión no carece de importancia en vista a la propuesta *semicompatibilista* de Fischer, y que veremos más adelante. Por otro lado, más allá de saber si el poder de Black se fundamenta en una *presciencia* de las ocurrencias futuras (contrafáctica) o en simples creencias de lo que puede ocurrir (condicional), lo importante es la afirmación de que si Black es un manipulador contrafáctico entonces, desde su perspectiva, el determinismo al que está sometido Jones también es contrafáctico. Pero, considerado el escenario desde la perspectiva del sujeto, su afirmación de que *pudo actuar de un modo diferente a como lo hizo en el pasado si hubiese elegido otra cosa* es un condicional que es "ilusorio" debido al poder dominador de Black. Si el escenario se actualiza, es porque Black siempre tuvo ese poder de manipulación y, en el mismo planteamiento del

La peculiaridad del *contraejemplo* es que la contrafactualidad se encuentra presente en el mismo planteamiento de un determinismo hipotético. La aparente fuerza del contraejemplo se halla en aquello que intenta refutar. Supuestamente el caso de Jones⁴ tendría alguna opción de funcionar, como planteamiento que puede introducir el determinismo, si el escenario contrafáctico no fuese actualizado, manteniendo el determinismo como una mera posibilidad lógica. Así, Frankfurt niega el determinismo como una realidad actual al mantenerlo en el estatuto epistemológico indicado.

contraejemplo, la capacidad de Jones de elegir es una simple ilusión. Jones puede poseer el conocimiento de situaciones contrafácticas, pero no es eficaz ante ellas. Por ello, el contraejemplo de Frankfurt puede convertirse en un caso de *fatalismo determinista* si se asume que, en realidad, los deseos de Jones nunca tuvieron relevancia alguna en sus decisiones. Si esto es así, entonces *el evento futuro del contraejemplo no es una verdadera situación contrafáctica, sino simplemente un planteamiento condicional ilusorio*: Jones en realidad está determinado absolutamente y afirmar que puede actuar de un modo diferente es una ilusión, porque ese no es el caso. Pero esto depende de postular primero el determinismo en el escenario actual y luego la posibilidad de actuar de un modo diferente como una hipótesis que, en resumidas cuentas, es lo mismo que asumir el escenario de manipulación de Frankfurt pero estableciendo la libertad de acción como una hipótesis. Así, se revierte la perspectiva del debate: el ser humano estaría condicionado por su entorno, y su libertad sería una hipótesis que se debe comprobar. Vihvelin afirma que se puede asumir un mundo laplaceano y salvar la libertad sobre la base de la distinción entre *habilidad* y *oportunidad*. La oportunidad de los eventos podría estar determinada por el manipulador contrafáctico y el agente aún poseería sus habilidades, manteniéndose libre. Sin embargo, el problema de un mundo de este tipo se puede trasladar a un determinismo psicológico desde los eventos mentales si no se posee una noción fuerte de conocimiento que relacione adecuadamente las habilidades del agente con sus oportunidades. Nuevamente si hay posibilidades para el agente, entonces éste, en realidad, puede pensar y por tanto no está determinado. Para observar un análisis desde la perspectiva *ilusionista* cfr. SMILANSKY, SAUL, 2000, *Free Will and Illusion*, Oxford, Oxford Clarendon Press, pp. 47-55.

La “posibilidad del determinismo” es el principio que fundamenta el contraejemplo de Frankfurt¹⁷². Por tanto, cualquier regla, derivada de ese mismo principio, que pueda forjar nuevos escenarios, debe tenerlo presente. Solo así puede ser *una posibilidad en ese escenario*. Pero el planteamiento de un mundo posible determinista no lleva a que esas reglas de juego puedan ser aplicables al mundo real. Tal suposición significaría dar sentada por anticipado la validez de la tesis del determinismo para el mundo real o secuencia actual de acción, propuesta que Harry Frankfurt parece no aceptar. Por tanto, el peculiar compatibilismo de Frankfurt se basa en una separación tajante de dos aspectos¹⁷³.

¹⁷² Cfr. GOETZ, STEWART, 2005, “Frankfurt-Style Counterexamples and Begging the Question”, *Midwest Studies in Philosophy*, 29, p. 89. Goetz indica que “the reason why Frankfurt’s paper is so controversial is that it claims to provide an example where an agent does not have an alternative choice and the lack of this alternative is *not explained* by causal determinism in the actual sequence of events”. Esto significa, que en la secuencia actual o real de acción, el determinismo no funciona. Goetz analiza desde una perspectiva analítica los límites de la propuesta de Harry Frankfurt y algunas derivaciones de la misma. Por ejemplo, presenta el vacío que existe en este tipo de casos en el momento de presentar la decisión del agente. Goetz cita un ejemplo expuesto por Michael McKenna, que pone en evidencia que una razón moral objetiva para actuar debe serlo también para el agente que actúa. Solo de esa forma puede ser relevante para el sujeto. McKenna busca el equilibrio para explicar tanto la debilidad del agente para seguir una razón moral, como la fuerza que puede poseer dicha razón para el agente. Y esto, en relación a las alternativas posibles del agente. Sin embargo, la solución se concentra en la percepción subjetiva del agente dejando abierta la cuestión sobre si el sujeto es capaz de plantear razones morales significativas contrapuestas a alguna razón inmoral que se le puede presentar en un momento determinado. Para observar el ejemplo de McKenna, se puede cfr. MCKENNA, MICHAEL, 2003, “Robustness, Control, and Demand for Morally Significant Alternatives: Frankfurt Examples with Oodles and Oodles of Alternatives”, *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, David Widerker & Michael McKenna (eds.), Aldershot, Ashgate Press, pp. 206-207.

¹⁷³ Esta es una separación que se observa, también, en el análisis realizado por Peter van Inwagen pero que es enunciada por éste como una simple distinción. Cf. VAN INWAGEN, 1983, p. 13. Y en esta investigación cfr. Cap. I, nota nº 158.

El primer aspecto que parece separar Frankfurt es la propuesta del *determinismo como una tesis sobre las proposiciones y los mundos posibles que se pueden generar en una propuesta lógico-semántica*. La coherencia interna de los mundos posibles establecería su posible existencia. El segundo aspecto es la afirmación de la *libertad de la voluntad como una realidad del agente*¹⁷⁴. Por ello, la afirmación de la “posibilidad del determinismo”, que debe incluir al sujeto en el mismo plano explicativo lógico –que apunta hacia la realidad y sus verdaderas posibilidades reales– encierra en sí misma una fuerte contradicción. No puede *existir en la realidad* la “posibilidad del determinismo” del mismo modo que, como indica Putnam, no existe un mundo posible en el que la afirmación “soy un cerebro en una cubeta” pueda ser verdadera.

La iniciativa de Frankfurt surge, también, como una respuesta a autores como Wilfrid Sellars¹⁷⁵ y Roderick Chisholm¹⁷⁶. Sin embargo, salvo en la negación de su noción de causalidad, Frankfurt se basa en algunos presupuestos de ambos autores. Éstos admitieron –con diversas estrategias– un estatuto epistemológico diferente para la causalidad del agente, en comparación al estatuto de la causalidad de los eventos. Frankfurt arremete contra este tipo de explicaciones por considerarlas incomprensibles¹⁷⁷.

¹⁷⁴ En este punto, la propuesta de Frankfurt se acerca a la de Van Inwagen. Para este último la libertad es “una tesis sobre los agentes”. Cfr. Cap. I, nota nº 159. Sin embargo, Frankfurt no la afirma como una tesis.

¹⁷⁵ Cfr. SELLARS, 1966.

¹⁷⁶ Cfr. FRANKFURT, 1971, pp. 17-20; CHISHOLM, RODERICK, 1966, “Freedom and Action”, *Freedom and Determinism*, K. Lehrer (ed.), New York, Random House, pp. 11-44.

¹⁷⁷ En FRANKFURT, 1971, pp. 17-20, el autor de *AP* habla del “milagro de la acción”, en la teoría de Chisholm, para referir la dificultad que encuentra para comprender la explicación causal de la acción. Chisholm realiza una distinción entre causa del agente (*agent-causation*) y causa de un evento (*event-causation*). La causalidad del agente se haría efectiva en medio de la causalidad de los eventos por una especial contribución causal. Así, el conductor de un auto, al

La finalidad de la propuesta de Sellars era evitar una explicación de la acción que cayese en un determinismo psicológico. Esta posibilidad podría darse por una confusión entre la *expresión lógica o semántica* de un pensamiento y la *expresión psicológica y causal* de un episodio interno del sujeto. Esto es, su fundamento es una distinción que se asemeja a la tajante separación entre *sujeto* y *posibilidad lógica*, que establece Harry Frankfurt en su contraejemplo. Para evitar tal determinismo psicológico, Sellars definió la *expresión psicológica* como la culminación espontánea de un proceso iniciado por un episodio interno¹⁷⁸, evitando su comparación con el orden semántico que – según esta perspectiva– podría regir la expresión lógica del pensamiento. Por tanto, para Sellars la *expresión psicológica y causal* no puede ser analizada bajo la forma del análisis empleado para la *expresión lógica o semántica* de un pensamiento.

La propuesta de Wilfrid Sellars explicita la causalidad de la acción, sin establecer una relación necesaria entre el episodio interno del agente y la descripción o expresión lógica de su contenido. Sellars, por tanto, hace uso de la noción de *causalidad* sin vincular, de un modo necesario, los estados mentales del sujeto con la descripción de la acción, tal como lo hacen propuestas más actuales, como la versión del *Agent-causal libertarianism* de Timothy O'Connor¹⁷⁹. Las afirmaciones de Harry Frankfurt parecen acercarse a estas posturas. Sin embargo, la propuesta de Frankfurt tomará, posteriormente, los derroteros de las posturas *no causales*¹⁸⁰. Éstas encuentran serios problemas para la integración de la *eficacia* del agente con los *motivos* que le impulsan a llevar a

levantar la mano por la ventanilla, contribuye causalmente (al hacer que suceda) a la señalización. Cfr. CHISHOLM, RODERICK, 1976, *Person and Object. A Metaphysical Study*, La Salle-Illinois, Open Court Publishing Company, p. 72.

¹⁷⁸ Cfr. SELLARS, 1966, p. 154.

¹⁷⁹ Cfr. Cap I, notas nº 151 y 167.

¹⁸⁰ Para comprender mejor las teorías no causales se puede cfr. GINET, CARL, 2002, "Reasons Explanations of Action: Causalist versus Noncausalist Accounts", *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 386-405.

cabo realizaciones propiamente humanas, tales como las que se dan en el arte o la ética.

La teoría que Frankfurt desarrolla en sus primeros escritos se complementa con el *amor*, del cual hablaremos en el segundo y tercer capítulo. La introducción de este factor debería complementar una noción como la de Sellars. Sin embargo, Frankfurt se encuentra muy distanciado de ellos debido a su concepción de la causalidad y posibilidad. O'Connor niega una causalidad determinista y busca proponer un tipo de causalidad basado en una dimensión, actual o potencialmente, no física. Frankfurt, niega toda noción de causalidad como fundamento de la acción por considerarla determinista en un sentido fáctico y actual. Es decir, que determina causal y unívocamente la acción en la secuencia actual de las realizaciones humanas. Sin embargo, su propuesta postula un determinismo posible. Por tanto, asumida una causalidad totalmente física, ésta no puede darse en el momento de la ejecución de la acción.

Timothy O'Connor desarrolla en su propuesta una noción de *causa del agente* en términos de *poder* (*power*). En ésta las propiedades naturales son disposiciones irreducibles y no estructuradas: éstas pueden asociarse a las tendencias para interactuar con otras cualidades del agente, produciendo algunos efectos posibles. Además, la causalidad del agente (sea actual o simplemente posible) es un tipo de causalidad ontológicamente primitivo, que solo se manifiesta en algunos agentes, está inherentemente dirigida a los propósitos del sujeto, y no es determinista¹⁸¹.

Frankfurt confunde el lugar de teorías como la de O'Connor, colocándolas en el ámbito de las teorías causales debido a la limitada concepción de causalidad que posee, y que aplica a estas propuestas. Sin embargo, como el mismo O'Connor indica,

¹⁸¹ Cfr. O'CONNOR, TIMOTHY, 2011, "Agent-Causal Theories of Freedom", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 309-328.

históricamente muchas propuestas causales se han limitado solamente a contrastar la naturaleza de la causalidad del agente con la causalidad impersonal exhibida en los sistemas físicos. Pero en la última década se han presentado propuestas detalladas de la causalidad del agente motivadas por las dificultades de ese modelo de causalidad en la libertad de acción¹⁸².

AP es un artículo tan importante por lo que dice como por lo que tiene implícito. Las intenciones de Frankfurt se muestran claramente en sus posteriores publicaciones. El interés de eliminar el PAP como principio necesario para la libertad se fundamenta en el deseo de explicar la acción sin la apelación a motivos causales¹⁸³.

Frankfurt parece tener en mente la teoría de Arthur Danto¹⁸⁴, sobre la *acción básica*, en el momento de elaborar sus propuestas. Sin embargo, en los puntos fundamentales de su explicación, se separa radicalmente de él para abrir su propia perspectiva. Para Danto, el agente puede contar con un repertorio de *acciones básicas* que causan las *acciones no básicas*. Este tipo de causalidad es independiente de la que pueden producir los eventos. Si el repertorio de acciones básicas es cero, entonces el agente es puramente paciente. Desde esta perspectiva, *la posibilidad de*

¹⁸² Cfr. O'CONNOR, 2011, p. 314.

¹⁸³ Como ha indicado Posada Ramírez, "si se considera a las acciones sin su historia causal, únicamente como efectos, obviando sus causas, no puede decidirse cuándo se está ante una acción o cuándo ante mero suceso". De este modo, la explicación de Frankfurt cae en serias contradicciones. Sin embargo, estas causas no pueden despojarse de las razones. Describir la acción es parte de la racionalidad de ésta misma. Así, al tratar de eliminar la causalidad, Frankfurt convertirá las descripciones de las acciones en meros eventos con los que no se puede establecer ninguna relación racional. Cfr. POSADA RAMÍREZ, JORGE GREGORIO, "Críticas al enfoque causal de la acción propuesto por Harry Frankfurt", *Discusiones filosóficas*, 17, pp. 167-179. Posada Ramírez acierta con el diagnóstico final: "la crítica de Frankfurt se dirige a un enfoque que él mismo construye para desarmarlo", y que da lugar a su propia teoría.

¹⁸⁴ Cfr. DANTO, ARTHUR, 1966, "Freedom and Forbearance", *Freedom and Determinism*, Keith Lehrer (ed.), New York, Random House, pp. 45-63.

actuar de un modo diferente se encuentra en el mismo planteamiento de las *acciones básicas*¹⁸⁵.

Los problemas que se presentan en el planteamiento de Frankfurt sobre el PAP, y su refutación, surgen de sus dificultades para comprender el tipo de *racionalidad* inscrito en la *causalidad* y en las *posibilidades de acción*. En la postura de Danto, la explicación de las *acciones básicas* puede ser referida a un repertorio de modalidades provenientes del uso del lenguaje y la experiencia¹⁸⁶. Bajo una buena comprensión de este caso, la modalidad de la acción humana, que sirve de modelo para explicar la *causalidad* de la misma, no relaciona unívocamente al agente con sus acciones, sino que lo hace a través de la experiencia adquirida. Sin embargo, Frankfurt encuentra serias dificultades para admitir que el fundamento de la acción se encuentre en un tipo de racionalización que pueda ser mínimamente comprendida como un sistema causal¹⁸⁷.

Harry Frankfurt parece no comprender la nueva dinámica en la que se asienta la lógica modal de su tiempo, y se queda en la vieja crítica al racionalismo logicista. Sin embargo, se puede decir que advierte claramente las dificultades que se pueden presentar al reducir la explicación de la acción a un determinado paradigma de racionalidad pública, que funda la validez de sus hipótesis en la comprobación empírica de las mismas. Intuición que pudo haber obtenido de sus primeros trabajos entre los que se encuentra una crítica a Willard O. Quine¹⁸⁸. Frankfurt olvida que “el recurso al habla cotidiana, por parte de la filosofía del lenguaje ordinario, no se ha de entender como el resultado de una enemiga frente a la lógica o, en general al lenguaje formalizado –que no acontece de

¹⁸⁵ Cfr. DANTO, 1966, p. 49.

¹⁸⁶ Cfr. DANTO, 1966, p. 50.

¹⁸⁷ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 1975, “Three Concepts of Free Action”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 49, pp. 120-122.

¹⁸⁸ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 1960, “Meaning, Truth and Pragmatism”, *The Philosophical Quarterly*, 10, pp. 174-176, especialmente la nota nº 8.

hecho en los representantes del nuevo análisis— sino como una prevención contra el lenguaje montado en el aire de una homogeneidad sintáctica que realmente no existe”¹⁸⁹.

La primera aproximación desde el análisis del uso del lenguaje contrafáctico nos presenta una idea clara de los problemas a los que se enfrenta el *contraejemplo de Frankfurt*, y la forma de interpretarlo. David Lewis, desde su compatibilismo, introdujo en 1981 una importante aclaración en su artículo “Are We Free to Break the Laws?”¹⁹⁰. Lewis indica que hay dos formas de referirnos a los contrafácticos. La primera no hace referencia a escenarios futuros concretos: *Si hubiese movido mi mano, una ley podría haberse roto*. La segunda forma, por el contrario, hace referencia a eventos futuros: *Si hubiese movido mi mano, mi acto habría causado un evento en el que se habría roto la ley*. Lewis básicamente dice que el *Consequence Argument* confunde estos dos sentidos de contrafactividad¹⁹¹. Por tanto, como una derivación directa, el planteamiento del PAP y el intento de refutación de Frankfurt cometen los mismos errores.

Las observaciones introducidas por Lewis en el debate de la libertad arrojan luces sobre el problema central de toda explicación de la acción humana en la tradición analítica anglosajona. La primera cuestión que se debe resaltar es la forma en que se debe interpretar el tipo de posibilidad a la que hace referencia el PAP formulado por Frankfurt. El análisis del paradigma de *posibilidad* empleado por el autor del PAP es muy importante. Solo por medio

¹⁸⁹ Cfr. LLANO, ALEJANDRO, 1984, p. 54. A continuación, Llano indica: “no existe el espacio lógico uniforme que se propugnaba en el *Tractatus*; no hay tal unitaria condición de posibilidad”.

¹⁹⁰ Cfr. LEWIS, DAVID, 1981, “Are We Free to Break the Laws?”, *Theoria*, 47, pp. 113-121.

¹⁹¹ Cfr. VIHVELIN, 2003. La exposición de Vihvelin, casi al final de su artículo en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, es muy clara al respecto. La confusión se encuentra en la comprensión de lo que significa la necesidad de una proposición y su relación con la posibilidad, entendida ésta última solamente como eventos futuros.

de su clarificación se puede empezar a comprender el alcance de las dificultades que plantean los *casos Frankfurt*. Esta es una tarea que se desarrollará con hondura en las siguientes páginas de este capítulo. La segunda cuestión se relaciona con el tipo de control que el agente puede tener sobre sus acciones. Ésta última, por su complejidad y relevancia, será abordada desde el segundo capítulo convirtiéndose en el eje central del resto de la investigación

Frankfurt intenta refutar la identificación de la *libertad* con la *posibilidad* y ésta con las *alternativas* de acción. Pero a la vez, introduce el determinismo como una posibilidad. Este es uno de los primeros presupuestos que conducen a las incongruencias del contraejemplo. Por ello, es importante recalcar que las alternativas de acción y las posibilidades lógicas no parecen encontrarse en el mismo orden racional. Mientras las primeras deben ser reales, las segundas son lógicas. Además, no es lo mismo la *posibilidad* –real y lógica– que los *escenarios futuros alternativos o contrafácticos*, ni que las *posibilidades alternativas de acción*. Y su distinción no es una simple separación.

Las *alternativas* están implicadas en la *posibilidad*, y no agotan todas las manifestaciones de la misma. El hombre se determina por una alternativa en cada elección, dejando de actualizar otras tantas miles de posibilidades que nunca se verán realizadas tal como pudieron ser hechas en ese instante. Entre estas realizaciones no actualizadas, no solo se encuentran otras acciones específicas, acciones alternativas perfectamente definidas y distinguibles unas de otras. También se encuentra la inmensa variabilidad de particulares determinaciones, formas diversas de desarrollar esa acción en particular. Por ello, el hombre es libre de actuar de un modo u otro o de no actuar y, en el primer caso, el hombre es libre de especificar el tipo de acciones que quiere realizar.

La propuesta planteada por Frankfurt puede ser refutada comprendiendo que la posibilidad no es la simple actualización de un escenario preconcebido. La posibilidad no es un escenario

futuro, ontológicamente semejante al escenario o secuencia actual. El *contraejemplo de Frankfurt* falla en su refutación porque no puede abandonar la implicación de la *posibilidad de actuar de otro modo*¹⁹². Además, no puede establecer un adecuado uso de la noción de posibilidad al encasillarla en la noción implícita en el PAP, esto es, como *situaciones contrafácticas*.

Harry Frankfurt no busca explicitar una definición de posibilidad. Tampoco realiza un ejercicio explícito de clarificación del término. Como veremos en los capítulos siguientes, en los escritos de Frankfurt el término posibilidad aparece unas veces como estrictas *alternativas* y otras como *posibilidades* en el sentido amplio del término. Esta ambigüedad debe ser leída a la luz de los escritos posteriores de Frankfurt. En su obra sobre la acción hay un progresivo incremento del uso de *posibilidad* en el segundo sentido. Sin embargo, existen suficientes elementos para indicar que, para el autor de *AP*, la *posibilidad* no se identifica totalmente con las simples *situaciones contrafácticas*, ya desde los primeros años. En “Coercion and Moral Responsibility”¹⁹³ –escrito

¹⁹² Cfr. BLUMENFELD, 1971, p. 341.

¹⁹³ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 1973, “Coercion and Moral Responsibility”, *Essays on Freedom of Action*, Ted Honderich (ed.), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1988, *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press, pp. 26-46. En adelante la cita de este artículo se hace refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realiza de acuerdo a la publicación de 1988. Tal vez haya pasado desapercibida la cuestión de que las posibilidades no pueden ser consideradas solamente como situaciones contrafácticas en los escritos de Frankfurt. Nos parece que se puede afirmar de que no lo son –aunque el autor tampoco lo especifica– por el análisis que Frankfurt realiza en “Coercion and Moral Responsibility”. Allí, Harry Frankfurt analiza las situaciones en las que se encuentra implicado el sujeto, pero la evaluación de las situaciones posibles se realiza sobre la base de una comparación subjetiva del agente que puede generar nuevos medios para corregir su decisión sobre la base de su voluntad. Esto implica más de un plano evaluativo por parte del agente. Es decir, ponderar las situaciones teniendo en cuenta parámetros evaluativos que se forjan sobre consideraciones de lo ya ocurrido en el pasado. Las situaciones no son solo escenarios contrafácticos, sino que son *escenarios para un sujeto*.

tan solo en 1973—, y en “The Problem of Action” publicado dos años más tarde, ya se puede observar que para el autor la *posibilidad* no puede ser reducida simplemente a situaciones contrafácticas.

1.2.2 Semicompatibilismo y responsabilidad.

La propuesta de Harry Frankfurt, como se ha indicado, no busca la admisión del *fatalismo* porque éste conduce a la negación absoluta de la libertad. Esta intención se encuentra, como lo hemos indicado, de modo muy sutil, en la elaboración del contraejemplo. En éste, Frankfurt establece que la coacción que el factor determinante puede ejercer no sea actual, sino contrafáctica¹⁹⁴. Esta es la base para el actual *semicompatibilismo* de John Martin Fischer y Mark Ravizza, que describiremos en este apartado. En esta postura, se da una coexistencia entre el determinismo y la responsabilidad moral¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Cfr. VIHVELIN, 2008, pp. 344-345.

¹⁹⁵ Para comprender la postura del semicompatibilismo con todo detalle remitimos al *Symposium Semicompatibilism* publicado en *Philosophical Explorations* en 2005. En éste, Ishtiyaque Haji centra la cuestión, en la introducción, sobre la tesis principal del semicompatibilismo: el mecanismo del agente que puede responder a razones, y cómo puede darse tal mecanismo. Ésta es una formulación que debe ser aclarada y a la que le hemos dado una relevancia principal en las notas a pie de página de los capítulos dos y tres, al hilo de los textos de Harry Frankfurt. Además, Daniel Speak indica las dificultades de Fischer y Ravizza para poder describir ese mecanismo y cómo puede producir respuestas diferentes una vez asumida la tesis del determinismo. Por otro lado, Seth Shabo observa en la postura de Fischer un historicismo determinista de la mente del agente que puede ser poco compatible con un conocimiento sobre la situación que se presenta al sujeto y sus propiedades, que pueda garantizar la responsabilidad moral. Finalmente, Michael McKenna observa la ineficacia de la refutación de Fischer y Ravizza a las posturas incompatibilistas. En el fondo de la crítica de McKenna se encuentra lo ya anunciado por Shabo en su artículo: Fischer se centra demasiado en la secuencia actual de la acción sin afirmar una relación con las posibilidades alternativas. Cfr. HAJI, ISHTIYAQUE, 2005, “Introduction: Semi-compatibilism, Reasons

El *semicompatibilismo*, aún admitiendo la tesis del determinismo, no puede aceptar la univocidad que se podría dar en el “reino de la actualidad”, donde todo lo que puede suceder, sucederá. Y por ello requiere admitir la posibilidad en los eventos del mundo. Sin embargo, esta posibilidad no puede presentarse como alternativas posibles del estilo de las situaciones contrafácticas en la mente del agente. Para el semicompatibilismo, la posibilidad es la simple presencia de escenarios o situaciones a las que se enfrenta el sujeto¹⁹⁶. Es una postura desde la perspectiva del sujeto en su secuencia actual de acción, es decir *aquí y ahora*, donde –además– las situaciones contrafácticas del mundo modelan la estructura de pensamiento del agente, determinándola en sus propiedades relevantes¹⁹⁷. La postura del semicompatibilismo no requiere negar la posibilidad –tal como Frankfurt la presenta para el PAP–, pero Fischer rechaza que puedan admitirse posibilidades de este estilo¹⁹⁸.

Responsiveness, and Ownership”, *Philosophical Explorations*, 8, pp. 91-93; SPEAK, DANIEL, 2005, “Semi-compatibilism and Stalemate”, *Philosophical Explorations*, 8, pp. 95-102; SHABO, SETH, 2005, “Fischer and Ravizza on History and Ownership”, *Philosophical Explorations*, 8, pp. 103-114; MCKENNA, MICHAEL, 2005, “Reasons Reactivity and Incompatibilist Intuitions”, *Philosophical Explorations*, 8, pp. 131-143.

¹⁹⁶ Cfr. FISCHER, JOHN MARTIN & RAVIZZA, MARK, 1993, “Responsibility for Consequences”, *Perspectives on Moral Responsibility*, John Martin Fischer & Mark Ravizza (eds.), Ithaca, Cornell University Press, p. 338.

¹⁹⁷ Cfr. FISCHER, JOHN MARTIN, 2005, “Reply: The Free Will Revolution”, *Philosophical Explorations*, 8, pp. 145-156. Así, Fischer indica: “On my approach, possible scenarios with different laws from the actual world and/or different pasts from the actual world are indeed relevant to the question of moral responsibility; as I said above, they are relevant in virtue of helping to fix the modal characteristics of the actually operative mechanism (the actual-sequence mechanism that issues in the behavior under scrutiny)”. FISCHER, 2005, pp. 145-146.

¹⁹⁸ Cfr. FISCHER, JOHN MARTIN, 1999, “Responsibility and Self-Expression”, *The Journal of Ethics*, 3, pp. 277-297; también cfr. FISCHER, JOHN MARTIN & RAVIZZA, MARK, 1993, pp. 338-347. Frankfurt traslada la discusión de la libertad desde el amplio sentido de la condicionalidad al uso más restringido – pero no por ello menos problemático– de la contrafacticidad. Lo hace de este

Los problemas actuales en las interpretaciones del tipo de *posibilidad* implicado en el PAP, se han mostrado a través de la discusión de los *flickers of freedom* o *resquicios de libertad*. Los *flickers* son una estrategia que pretende defender el PAP de la refutación de Frankfurt. Desde este punto de vista, los *resquicios de libertad* pueden ser considerados como posibilidades lógicas anejas a la secuencia actual de las acciones del agente. Desde el punto de vista del agente, éste tendría la capacidad de generar unas cuantas posibilidades, algunas de ellas posiblemente no efectivas en la realización de la acción, debido a la presencia de factores determinantes. Por otro lado, desde la perspectiva de un observador externo y de las ciencias experimentales, los *flickers* pueden comprenderse, también, como la *exhibición de diversos patrones de comportamiento neuronal*¹⁹⁹.

modo, porque su objetivo principal es refutar la concepción de la libertad como conjunto de situaciones contrafácticas. Por tanto, la *posibilidad* en los *casos Frankfurt* se asemeja a la concepción utilizada en la estrategia explicativa del *jardín de los caminos ramificados* (*Garden of Forking Paths*). En una radicalización de esta forma de explicar la *posibilidad*, el agente conoce sus posibles acciones únicamente como situaciones concretas futuras. De este modo, la presencia de tales situaciones contrafácticas, en el ámbito de la decisión del agente, le ofrece cierto control sobre ellas, si su elección puede ser realmente efectiva. Para una explicación sencilla de la estrategia de los caminos ramificados cfr. KANE, 2007, pp. 5-7. Para observar la postura libertaria de Robert Kane, puede cfr. KANE, ROBERT, 1998, *The Significance of Free Will*, New York, Oxford University Press.

¹⁹⁹ John Martin Fischer utiliza la perspectiva del *comportamiento neuronal* para referirse a los *flickers of freedom*. Fischer indica que estos *resquicios de libertad* no pueden hacer que el PAP sea válido, porque éste requiere una noción robusta de posibilidad. Es decir, como situaciones contrafácticas que el agente pueda realizar. Sin embargo, la formulación básica de los resquicios de libertad, como posibilidades lógicas anejas a la secuencia actual de la acción, se puede desprender también de los primeros artículos de Fischer sobre la cuestión, como el de 1982. Ahí, Fischer sigue las nociones de Peter van Inwagen y el artículo en que plantea los principios de *prevención de la acción*. Aunque pueda parecer un enunciado demasiado anticipado, sostenemos que las *razones del amor*, que postula Harry Frankfurt, se encuentran en el esquema de los resquicios de libertad entendidos como posibilidades anejas a la secuencia actual de la acción

El debate del estatuto epistemológico de los *resquicios de libertad* ha adquirido una importancia fundamental en esta discusión. Su comprensión está relacionada con la distinción de posibilidades lógicas y posibilidades epistémicas, o cognoscibles por el agente. Desde la perspectiva del debate anglosajón, la comprensión de la relación del agente con sus acciones es posible a través del adecuado esclarecimiento de esta estrategia²⁰⁰. Esta aclaración se debe fundamentar en la investigación de las *decisiones moralmente relevantes* para el agente mismo y para el conjunto de los participantes del colectivo social.

La solución de la cuestión de los *resquicios de libertad*, depende del tipo de control que el agente puede tener sobre sus *posibilidades de acción*. El tipo de control y la relación del agente con sus acciones, reclama un adecuado marco cognoscitivo o epistemológico que se planteará en el tercer capítulo. Sin embargo, basta de momento indicar que si estas posibilidades son meramente lógicas, no pueden jugar un papel importante en la explicación de la acción. Solo aquellas posibilidades relevantes,

y que *pueden ser* percibidas por el agente. Y este es el sentido en el cual buscamos comprender los *flickers of freedom* en esta investigación: como posibilidades epistémicas generadas por el agente en el desarrollo de su acción. Para esta última afirmación cfr. Cap. III, 3.1.2. Además, para observar la noción de parámetros neuronales de los *flickers* usada por Fischer cfr. FISCHER, JOHN MARTIN, 2002, "Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism", *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, p. 289. Finalmente, puede cfr. VAN INWAGEN, 1978, pp. 201-203; y FISCHER, JOHN MARTIN, 1982, "Responsibility and Control", *The Journal of Philosophy*, 79, pp. 24-40.

²⁰⁰ Cf. NELKIN, DANA K., 2004, "Irrelevant Alternatives and Frankfurt Counterfactuals", *Philosophical Studies*, 121, pp. 1-25. Dana Nelkin analiza varias propuestas de contrafácticos desde el punto de vista de sus proposiciones. Nelkin indica la importancia que tiene para los compatibilistas determinar si las posibilidades de acción son contrafácticos relacionados por una cierta normatividad lógica o, por el contrario, deben considerarse como *flickers of freedom*. La dificultad de los contrafácticos relacionados por algún tipo de leyes se da si el determinismo es asumido, como pretende el compatibilismo.

identificables como posibles en el contexto de acción del agente, pueden ser reales.

Como indica Llano, podemos hablar de *posibilidad real* y de *realidad posible* sin contraponer indiscriminadamente *posibilidad* y *realidad*. “Nocionalmente, la posibilidad no se opone a la realidad, sino a la actualidad. Por lo tanto, no se debe caracterizar la posibilidad (real) en términos de actualidad, porque ello supone el desvanecimiento de su mutua distinción y, consecuentemente, la pérdida de la virtualidad ontológica aportada por la estructuración real de ambas dimensiones. Tal es, por cierto, el “acontecimiento” (...) que se registra en la metafísica racionalista: al declararse confusa e inalcanzable la noción de potencia subjetiva –justamente por no ser algo actual–, la posibilidad se actualiza y acaba por identificarse sin más con la realidad”²⁰¹. Esta es una dificultad que se aloja en el racionalismo que intenta explicar la acción y su realización en la *secuencia actual*, y –además– en el uso de la noción de *evento* y sus relaciones causales. Una cuestión que, como indicó Donald Davidson²⁰², era una tarea pendiente de aquellos años en los que surgió la formulación del PAP.

La crítica a una teoría causal de la acción fue iniciada por G.E.M. Anscombe, en la primera parte de su libro *Intention*. En esta obra, Anscombe critica la explicación causal o mentalista. Además, relaciona dicho mentalismo con los intentos, de la filosofía analítica, de dar una explicitación de la intención, por medio de la mera descripción física del comportamiento²⁰³. Anscombe realizó en *Intention*, desde una perspectiva

²⁰¹ LLANO, ALEJANDRO, 1984, p. 324.

²⁰² Cfr. DAVIDSON, DONALD, 1969, “The Individuation of Events”, *Essays in Honor of Carl Hempel*, Nicholas Rescher (comp.), Dordrecht, Reidel Publishing Company, pp. 216-234. Reproducido en 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp. 164-176. En adelante las páginas citadas corresponden a la edición del 2002.

²⁰³ Cfr. ANSCOMBE, 1957, §§ 5-6.

wittgensteiniana, una ampliación de las intuiciones que el mismo Ludwig Wittgenstein ofreció en las Investigaciones Filosóficas²⁰⁴.

La profesora de Oxford indicó que la intención no se fundamenta en la simple causalidad de eventos, sino en razones. Una simple explicación física de las acciones habla de los resultados de éstas como secuencias de movimientos sin un fin²⁰⁵. Sin embargo, la descripción de las acciones no es la simple representación de una secuencia causal, sino que adquiere el sentido de totalidad en función del fin que realiza el agente. Así, la correcta descripción de una acción no puede ser reducida a otras descripciones. Por ello, el establecimiento de una relación extrínseca entre medios y fines, podría llevar a ocultar la verdad de la acción y a disfrazarla desde un punto de vista consecuencialista, porque no se habría establecido, adecuadamente, cuál fue la razón de la acción que el agente llevó a cabo. Y de este modo, se puede llegar a paradojas, como la que fue denunciada por la misma Anscombe con motivo del doctorado honorífico concedido al ex presidente norteamericano H. Truman. En un elaborado panfleto puso en evidencia los profundos errores del consecuencialismo resultante de equipar *salvar miles de vidas con dar muerte a miles de inocentes*²⁰⁶.

Harry Frankfurt, al parecer, siguió de cerca las afirmaciones de la profesora Anscombe. Pero este seguimiento se desarrolló bajo la tendencia predominante de su entorno filosófico, influido – como veremos en el siguiente capítulo – por la lectura que Donald Davidson hace de Anscombe. Tal tendencia se concentró en aquellos puntos de *Intention* en que se negaba que la *intención* pudiese adquirir su pleno sentido significativo en la descripción física de la acción. Es decir, la apertura de un camino para hablar

²⁰⁴ Cfr. WITTGENSTEIN, 1953, §§ 175, 205, 210, 247, 337, 588, 591, 632, 641, 644, 646, 647, y 658-660.

²⁰⁵ Cfr. ANSCOMBE, 1957, § 23.

²⁰⁶ Cfr. ANSCOMBE, G.E.M., 1958b, “Mr. Truman’s Degree”, Oxford, Pamphlet published by the author.

sobre *razones para la acción*. En un amplio sector de la filosofía norteamericana, las reflexiones sobre el *silogismo práctico* fueron separadas de la primera parte mencionada. Y la adecuada integración de estos temas es objeto de debate hasta el día de hoy. Al respecto, la teoría de las *acciones básicas* de Danto ilumina nuevamente la propuesta de Frankfurt.

Arthur Danto indicó que la relación causal entre eventos e individuos es un problema metafísico difícil²⁰⁷, y esto se traduce en la comprensión de la calificación de la acción. Continuando algunas reflexiones inauguradas por Georg H. Von Wright²⁰⁸, Danto se fija en el estatuto que puede tener la noción de *tratar o intentar* una acción. Para Danto, la explicación de *intentar*, en una *acción básica*, es algo que excede su modelo. Cuando un hombre intenta mover su brazo en unas circunstancias normales, él mueve su brazo, aunque con *esfuerzo*. Por tanto, *intentar* es una *cualidad* de la acción –una propiedad cualitativa– y no un *componente* de la acción. No es algo que se deje o se agregue a la acción para su realización o fallo. El *intento* requiere de la acción para su calificación, del mismo modo que una falta de pronunciación requiere del discurso²⁰⁹.

La teoría de Danto encuentra en la manifestación de las propiedades de la acción, un indicio de la calificación de la misma, aunque en vista únicamente a su efectividad. Esto es debido, a que la *acción básica* –y su repertorio– puede identificarse con la

²⁰⁷ Cfr. DANTO, 1966, p. 47.

²⁰⁸ Cfr. VON WRIGHT, GEORG HENRIK, 1963, *Norm and Action. A Logical Enquiry*, London, Routledge & Kegan Paul, p. 42. “Beside the distinction between act and activity, we have to note a distinction between acting and doing. To do something is to perform an act. To be doing something is to be engaged in some activity. That which we have called the result of an act is that which any agent who (successfully) performs this action on a certain occasion has done on that occasion. When an act fails of its intended result the agent has tried to do something which, in fact, he failed to accomplish (do). Trying is thus ‘logically incomplete’ mode of acting. It is not immediately clear whether trying should be counted as falling in the category of act or in that of activity”.

²⁰⁹ Cfr. DANTO, 1966, p. 57.

acción física, haciéndose susceptible de la crítica de Anscombe²¹⁰. Frankfurt se separa radicalmente de Danto en este punto. Para él la acción más básica no puede ser física, y por tanto tampoco puede ser descriptible. De ser así, esto significaría volver encerrar la acción dentro del ámbito de las relaciones causales y posiblemente caer en un determinismo absoluto.

La perspectiva libertarista de Danto se enfrenta a la propuesta compatibilista de Frankfurt. Para Danto, una teoría de la acción que cuente con *intentar*, solo puede ser puesta en marcha con acciones que rindan efectos o resultados, en caso contrario se tendría que apelar al “fantasma” de la voluntad²¹¹. Frankfurt, por el contrario, no relaciona directamente los resultados de las acciones y los esfuerzos por llevarlas a cabo. En el contraejemplo de Jones⁴, si éste es actualizado, el factor de coacción no elimina la responsabilidad de las decisiones del agente, pero sí podría anular la responsabilidad sobre los resultados de su acción.

El intento de Frankfurt es mostrar que la eliminación de la *responsabilidad objetiva*, manifestada públicamente a través de las acciones, no anula necesariamente una especie de *responsabilidad subjetiva* del agente²¹². Por ello el *contraejemplo de Frankfurt* se basa en las preferencias de Jones y no debe ser actualizado. Para Frankfurt la presencia de la situación contrafáctica es irrelevante para explicar el fundamento de la *responsabilidad moral*, aún cuando tal situación sea la peor posible. Por tanto, se puede indicar –como lo hace Hoyos– “que Frankfurt no niega que las posibilidades alternativas sean un indicador de la libertad, o que se pueda hablar en general con sentido en términos contrafácticos cuando lo hacemos en relación con acciones, sino que su argumentación apunta más bien a mostrar que [la idea de

²¹⁰ También puede cfr. LAVIN, 2013.

²¹¹ Cfr. DANTO, 1966, p. 59.

²¹² El análisis detallado de este punto concreto nos remite al Cap. II, apartados 2.1.1 y 2.1.2.

posibilidades alternativas] puede ser separada de la idea de imputación, o de responsabilidad moral”²¹³.

En la propuesta de Harry Frankfurt, el agente, siendo moralmente responsable por su *decisión*, puede *no* ser responsable por los *resultados* de su acción. Mientras la *decisión* se fundamenta en las *preferencias del agente*, los *resultados* estarían representados por las situaciones contrafácticas que surgen de la situación concreta. Esta distinción acompañará a Frankfurt a lo largo de sus escritos posteriores y tiene la finalidad de introducir una “brecha” entre la *decisión* y la *realización* de la acción. La

²¹³ HOYOS, LUIS EDUARDO, 2009, “El sentido de la libertad”, *Ideas y valores*, 141, p. 98. Hoyos al igual que Danto se niega a tratar el tema de la libertad de la acción desde una perspectiva ontológica fuerte. Sin embargo, Hoyos se encuentra un paso adelante de lo expuesto en (DANTO, 1966) adscribiendo el fenómeno de la libertad a contextos sociales. Esto significa que la capacidad de la libertad del agente se mide en contextos normativos y por tanto requiere el contexto de la moralidad. Como bien indica Hoyos, hay una condición que se da en la voluntad del agente, “pero esa condición no puede ser independiente de procesos de formación cultural y educativa de ese sujeto. Por tanto, lo que hace que un sujeto sea dueño de su voluntad depende crucialmente de *procesos de internalización* de ciertos valores y de la educación”. HOYOS, 2009, p. 95. Las cursivas son nuestras. Sin embargo, –siguiendo la reflexión de Hoyos– nos parece que la correcta comprensión de dicha *internalización* es crucial para no postular un determinismo de las condiciones del sujeto, sean éstas sociales, culturales o institucionales. El mismo Hoyos lo dice cuando afirma que: “no hay libertad de la voluntad sin condiciones”. HOYOS, 2009, p. 96. Es cierto lo que afirma Hoyos: como millones de personas pobres y que sufren, en el caso de una señora que “tiene que recorrer diariamente varios kilómetros desde su casa para conseguir agua para su hogar, y en esa permanente lucha contra la adversidad se le va la vida, sin tener la oportunidad de aprender a leer, a escribir, a formar una empresa etc. [En tales circunstancias] no será difícil imaginar que (...) esa mujer tampoco tiene la oportunidad de saber qué quiere”. Sin embargo, –ampliando la propuesta expuesta en (HOYOS, 2009)–, plantearse la pregunta por su libertad no es algo ocioso, a menos que se espere que el problema de la libertad y su vinculación con las necesidades de esa señora lo resuelva la dinámica social, cultural o institucional, y no sus vecinos, familiares o amigos. Al respecto, la reflexión que propone Frankfurt sobre el amor puede contribuir a pensar mejor sobre el contexto social adecuado que puede llevar a comprender mejor los modos de internalizar los valores.

introducción de esta diferencia busca garantizar la distinción entre *desear la acción* y su *efectiva realización*. Esta separación, se fundamenta en una jerarquía de los deseos relacionados a través de la *reflexión* o *capacidad de deliberación* del agente. Este modo de proceder buscaría garantizar una interpretación de la acción libre, fuera del ámbito de las relaciones unívocas, o de la causalidad física racionalista.

El factor que relaciona todos los elementos que componen la acción es, por tanto, la *reflexión* del sujeto. Por un lado, se encontraría el *poder de decisión* del agente, que por ser el origen de la acción, asigna una cierta *responsabilidad moral subjetiva*. Además, incluido en este primer momento, se tendrían las *posibilidades de realización de la acción* que representan la objetividad de lo que puede ser hecho y, por tanto, el factor que puede determinar la *responsabilidad moral objetiva*. Finalmente estaría la *efectiva realización de la acción* que se evidencia por los efectos en el mundo. En este último, el *poder* del agente actúa sobre la posibilidad elegida, dando lugar al sentido completo de la responsabilidad moral en circunstancias normales.

El escenario actual, aún no determinado por Black, en el *contraejemplo de Frankfurt*, evidencia que la coincidencia entre el *poder del agente* y sus *posibilidades* remiten a un peculiar *sistema deliberativo* basado en la *reflexión*. El interés del autor son las condiciones de posibilidad de la acción. Éstas no pueden ser explicadas sin esclarecer el *tipo de reflexión* que relaciona los elementos que rigen el comportamiento humano. Frankfurt identifica esta *reflexión* con la *capacidad* del agente, con el *poder* del sujeto que actúa, es decir con su *voluntad*. Aquí se encuentra el asidero para sus explicaciones sobre la acción, la libertad y la responsabilidad moral. Éstas se encontrarán, en última instancia, en los deseos del agente²¹⁴. Para Frankfurt *ser libre es actuar por los propios deseos*, y esta es la condición de posibilidad de la verdadera responsabilidad moral. Una responsabilidad del agente

²¹⁴ Cfr. FRANKFURT, 1971, pp. 14-17.

por sus decisiones, que no implica necesariamente una relación causal con los efectos, o resultados finales, de tales acciones²¹⁵.

La *acción básica* que Frankfurt busca establecer, en un sentido pleno de los términos, parece ser la *identificación volitiva del agente con sus deseos*²¹⁶. Así, ser libre es ser capaz de identificarse con sus deseos, aun cuando éstos pudiesen no tener una relación causal con los eventos del mundo. La distinción entre *decisión* y *realización* daría lugar al “espacio racional” necesario para tal *identificación*. Sin embargo, este procedimiento utilizado por Frankfurt, origina la separación formal de la *responsabilidad subjetiva* y la *objetiva*. Solo la *identificación*, como *esfuerzo* por dominar los deseos insertados en el orden causal, otorgaría la verdadera responsabilidad moral del agente por sus decisiones.

La “brecha” introducida por Frankfurt en el proceso deliberativo es la afirmación de un *factor de indeterminación* en la realización de las acciones. Este factor ha adquirido una fuerte resonancia en el ámbito de la teoría de la acción. Tal repercusión se ha dado a través de la concepción de la *libertad de la voluntad*

²¹⁵ Las líneas expuestas en este párrafo y el siguiente representan un resumen de la temática central de los capítulos dos y tres. En éstos la cuestión es analizada en detalle y con la presentación de diversos ejemplos que pueden ayudar a la comprensión de los términos referidos, tales como *identificación volitiva*, *reflexión*, o *poder del sujeto*. Sin embargo, podemos indicar que sin la posibilidad de relacionar al agente con los resultados de las acciones, lo que se puede estar dejando de lado es precisamente la misma acción humana. Y sin la noción de acción, el agente no puede conocerse a sí mismo ni su entorno, porque en sus acciones se presentan las características de su personalidad y, a la vez, el valor de sus proyectos. Se puede dejar de lado lo que indica Susan Wolf al decir que “la vida de uno es significativa en la medida en que uno se encuentra a sí mismo amando cosas dignas de amarse y siendo capaz de llevar a cabo algo positivo acerca de ello. Una vida es significativa, diría también, en la medida en que está activa y amantemente comprometida en proyectos valiosos”, y es en todos ellos donde se muestra la libertad. WOLF, SUSAN, 2010, *Meaning in Life and Why It Matters*, Princeton, Princeton University Press, p. 35. La traducción de este pasaje, y otros que de citan más adelante, es nuestra.

²¹⁶ El análisis detallado de este punto concreto nos remite al Cap. II, apartado 2.2.

como “brecha” en la *naturaleza*, tal como la describe John Searle. Para Searle, “en la realización de una acción voluntaria hay una brecha entre las causas y la realización efectiva de la acción”. Sin embargo, mientras que para Frankfurt la “brecha” parece superarse con la *identificación* como un acto básico de la voluntad, para Searle “la brecha se rellena simplemente cuando realizo la acción”²¹⁷. Por ello, éste último dice que “la realización de la acción es ella misma la creación de una razón para una acción subsiguiente”²¹⁸.

Searle afirma que no existe un relleno ontológico para el fenómeno de la “brecha”²¹⁹. La continuidad de la acción se da por un *compromiso* con la *verdad* al generar *razones independientes del deseo*, un proceso dentro del cual la *promesa* es un caso particular y puro. El marco general es la realización de los *actos de habla* y la forma como éstos se relacionan internamente con la verdad. Por ello, para Searle, la fundamentación de lo que *debe ser realizado*, es decir, la razón que conduce a la realización de la subsiguiente acción, es interna al acto mismo. “La obligación de mantener una promesa es interna al acto de prometer, lo mismo que el compromiso con decir la verdad es interno al acto de hacer un enunciado”²²⁰.

Searle indica que “el reconocimiento de la validez de la razón es suficiente para motivar la acción”²²¹. La *razón para actuar* crea un *compromiso*. Esto se debe a que “la forma lógica de la intencionalidad en la creación de [razones independientes de los deseos] es invariablemente la imposición de condiciones de satisfacción sobre las condiciones de satisfacción”²²². Tales

²¹⁷ SEARLE, JOHN R., 2000, *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Luis M. Valdés Villanueva (trad.), Barcelona, Nobel, p. 217.

²¹⁸ SEARLE, 2000, p. 217.

²¹⁹ Cfr. SEARLE, 2000, pp. 175-180.

²²⁰ SEARLE, 2000, p. 221.

²²¹ SEARLE, 2000, p. 219.

²²² SEARLE, 2000, p. 241. Para Searle recurrir a estas condiciones para explicar la continuidad de las acciones humanas no está reñido con la explicación de la

condiciones se presentan como la afirmación de cumplir las *promesas*, porque éstas refieren la obligación del hablante de cumplirlas. Para Searle, en el acto de *prometer* hay un componente autoreferencial que no se da en la *aserción* lingüística.

La propuesta de Searle requiere la referencia a los *actos de habla* y la forma como éstos se constituyen. Aparentemente, la promesa crearía un compromiso por el hecho de *explicitar* la obligación de cumplirla, sea ante los demás sujetos o sea simplemente ante el mismo agente. El peso racional de cumplir la promesa es que *se ha hecho una promesa*. La relación con la verdad aunque análoga a la de la aserción requiere una cierta explicitación de las razones²²³.

Frankfurt, por el contrario, rechaza que el fundamento para la continuidad de las acciones se pueda asimilar a la *razón*. El concepto de racionalidad que describe las acciones, que utiliza

libertad como una brecha entre razones y acciones. La libertad es coextensiva con la racionalidad, y esta libertad se manifiesta tanto en la brecha que permite la independencia entre razones y acciones, como en la continuidad que posibilita su relación, y que se manifiesta en el actuar humano.

²²³ La propuesta de Searle es interesante por tres motivos. El primero es que, aunque la descripción parezca un poco mecanicista, Searle busca una continuidad de la acción humana, es decir, una concatenación de las acciones. Por ello afirma que una acción es una razón para la subsiguiente y que ello crea la dinámica de la acción racional. El segundo motivo de interés de la propuesta es que Searle introduce la acción en un campo normativo al hablar de las promesas, que crean una vinculación especial para la realización de otras acciones que se ordenan a ellas. Y el tercer motivo es que Searle desarrolla su teoría en vista a explicar la peculiar relación entre racionalidad e irracionalidad en la debilidad de la voluntad. Por tanto, el panorama de todo el libro de Searle es tratar de comprender la dinámica racional de la acción humana y por qué ésta puede “interrumpirse”. Es cierto que la propuesta es muy sugerente, sin embargo, deja poco margen para la introducción de las preferencias y sobre todo de aquellas que escapan de contextos normativos institucionales. Por más que la amistad sea una peculiar institución social del hombre, las supuestas reglas sobre las que se establece surgen de un modo más espontáneo que el establecido por las promesas. Hay un orden implícito en el trato de amistad que el respeto a la promesa no puede terminar de abordar.

Frankfurt, solamente posee una dimensión pública y por tanto es verificable desde un observador externo. De este modo, la introducción de la explicación última de la acción en el discurso racional implicaría, para él, la relativización de la misma. Explicar lo más *valioso* y *absoluto* del agente equivaldría a trasladarlo desde el ámbito de lo privado al ámbito público o explícito del lenguaje.

Frankfurt piensa que explicar los motivos más profundos de la acción significaría intentar describirlos desde la perspectiva de un observador externo. Este procedimiento podría caer en una interpretación arbitraria de las motivaciones del agente. El observador externo podría guiarse por los resultados visibles relacionándolos bajo el paradigma de una causalidad física. En este sentido, Frankfurt radicaliza la postura de Wittgenstein con respecto a la ética de los valores del agente y el lenguaje del mundo. Por esta razón, Frankfurt asimila la teoría de Searle a las posturas que fundamentan la acción en la causalidad cuando, en realidad, la obra Searle se dirige contra el paradigma de causalidad mental en la acción²²⁴.

Frankfurt fundamenta la “brecha” introducida entre *decisión* y *realización* a través de la estructura jerárquica de la voluntad. La *relación* entre las partes de tal jerarquía se daría a través de la *incondicionalidad del amor*²²⁵. Los deseos que se dirigen unívocamente hacia las cosas, o hacia los eventos, son los llamados *deseos de primer orden*. Su radical fuerza causal solo puede ser atenuada por los *deseos de segundo orden*. En la teoría de Frankfurt, este tipo de *deseos de orden superior* garantizan el dominio sobre los deseos de primer orden alcanzando, en su efectividad, el estatus de *voliciones de orden superior*²²⁶. Las *voliciones* –esto es la *voluntad*– representan el dominio sobre los deseos más básicos del hombre.

²²⁴ Cfr. POSADA RAMÍREZ, 2010, que advierte esta cuestión.

²²⁵ Cfr. Cap II, 2.2.3 y Cap. III, 3.1.1

²²⁶ Cfr. FRANKFURT, 1971, pp. 14-17.

La *realización* de las acciones está a cargo de los deseos de primer orden, mientras que la decisión se concentra en la tarea que pueden llevar a cabo los deseos de orden superior. La *reflexión* o *deliberación* del agente es un elemento que no toma parte en las posibles relaciones causales de los deseos de primer orden. Tampoco se menciona como un elemento explícito en las relaciones de los deseos del segundo orden con los del primero²²⁷.

La cuestión sobre la efectiva configuración de los deseos de segundo orden, con los de primer orden, pareció regirse – inicialmente– bajo una aparente relación causal. Esta interpretación tendría que desprenderse coherentemente de los planteamientos lógicos en los que Frankfurt desea encuadrar el PAP y su refutación. Además, coincide con las críticas que observan –en esa presentación original– el peligro de una regresión al infinito en la cadena causal de los deseos.

El riesgo de caer en una regresión al infinito es resuelto de forma poco eficaz por Frankfurt en “Freedom of the Will”. Por ello, muchas interpretaciones se han quedado solamente en el análisis del concepto de *deseos de segundo orden*. Pero esta visión es progresivamente corregida hasta llegar a “The Reasons of Love”²²⁸. En esta última obra, la relación de las *voliciones de orden superior* con los *deseos de primer orden* ya no es considerada, como sí lo era en “Freedom of the Will”, como una estructura semántica de la forma “desear (desear x)”²²⁹.

Los deseos de segundo orden no pueden identificarse sin más con el *proceso deliberativo* o *reflexivo*, que relaciona los deseos de primer orden con las profundas determinaciones del agente. Esta es la tarea de las voliciones de orden superior que adhieren los deseos básicos del agente sin mantener una relación causal o mentalista. Así, la manifestación causal de los deseos, en las realizaciones, no agota su relación con la voluntad. La

²²⁷ Cfr. Cap. III, 3.1.1

²²⁸ Para profundizar en esta cuestión, remitimos a la lectura del Cap II, 2.2.

²²⁹ Cfr. FRANKFURT, 1971, pp. 7-10.

peculiaridad de la corrección del estatuto lógico de las voliciones de orden superior es importante. Se origina por la introducción de la noción de *incondicionalidad* que acompaña al *amor* y la tarea de *identificación* que éste lleva a cabo. Pero, por otro lado, muestra la radicalización de Frankfurt con respecto a la posibilidad de explicar la acción, desde una racionalidad discursiva.

En la teoría de la *identificación* de Frankfurt, si la *reflexión* perteneciese al ámbito causal o meramente instrumental, entonces los *deseos básicos o primarios* gobernarían absolutamente la *efectiva realización* de las acciones. Tal reflexión no existiría. El agente estaría gobernado, en resumidas cuentas, por un solo deseo cada vez que algo apetecible se le presentase en el camino de su terrible andar por el mundo. Sería un *wantom*²³⁰. Un ser carente de voliciones de orden superior y de fines para su actuar. Esto es, el sujeto adecuado para un escenario actualizado, y absolutamente determinista, del contraejemplo frankfurtiano.

El compatibilismo contemporáneo, que surge de las versiones depuradas de las propuestas de Frankfurt, implica un naturalismo del cosmos y una libertad sin alternativas, que puede llevar a un cierto determinismo psicológico. De este modo, el determinismo de las acciones, o fatalismo, no requeriría una versión dura (*hard-determinism*), sino una versión ligera (*soft-determinism*) o semideterminada.

La esencia del *semideterminismo* es que el agente es responsable solo algunas veces por lo que hace. Semejante visión compatibiliza una secuencia de acción actual determinada, con la posibilidad de otras secuencias no determinadas por las leyes. De este modo, el *semideterminismo* busca evitar que el fatalismo sea una verdad lógicamente necesaria, pero manteniendo su *actualidad* como algo real. El *escenario actual de acción* del agente estaría determinado, pero eso no significa que no existan otros escenarios en los que el agente pueda verse librado de su constricción.

²³⁰ Cfr. FRANKFURT, 1971, p. 10.

La postura que parece incorporar el *semideterminismo* en su propuesta es el *semicompatibilismo*. Éste, al igual que el *semideterminismo*, transforma el contraejemplo de Frankfurt en un *caso de manipulación*: el escenario es actualizado. En la narrativa de este tipo de casos –como el de John Martin Fischer²³¹– coexisten tanto los procesos deterministas como los factores contrafácticos en la misma secuencia histórica. Tal secuencia indicaría que el agente podría ser libre, pero que su capacidad de actuar es modelada por un mecanismo. Pero la propuesta de John Martin Fischer no se queda en la presentación del contraejemplo. Para Fischer el *mecanismo determinista casi se identifica con el agente mismo*. Y esta “casi identificación” se basa en el *caso Frankfurt*.

Fischer indica que, “el primer paso en el análisis de los casos Frankfurt es distinguir entre el mecanismo de la secuencia actual [de acción] del mecanismo de la secuencia alternativa [de acción]. Mi sugerencia es que mantengamos fijado el mecanismo actual – esto es, el *tipo* de mecanismo que opera realmente– y que indagemos si éste es eficazmente capaz de responder a razones. Los casos Frankfurt son ejemplos en los que el mecanismo de la secuencia actual es apropiadamente capaz de responder a razones, pero el *agente* no lo es. Esto es, el agente pudo no haber respondido a una buena razón para actuar de otro modo, ya que Black pudo haberle detenido; pero ésta no es razón para negar la

²³¹ Cfr. FISCHER, JOHN MARTIN, 2006, *My Way. Essays on Moral Responsibility*, New York, Oxford University Press, pp. 195-196. El ejemplo de Fischer es el siguiente: “Jones is in a voting booth deliberating about whether to vote for the Democrat or the Republican. After weighing reasons and deliberating in the “normal” way, he chooses to vote for the Democrat. Unknown to him, Black, a neurosurgeon with Democratic sympathies, has implanted a device in Jones’s brain which monitors Jones’s brain activities. If he is about to choose to vote Democratic, the device does not intervene. If, however, Jones is about to choose to vote Republican, the device triggers an intervention which involves electronic stimulation of the brain sufficient to produce a choice to vote for the Democrat and an actual vote for the Democrat.”

capacidad de respuesta a razones del razonamiento práctico manteniendo fijada la no intervención de Black”²³².

John Martin Fischer se dirige a establecer un mecanismo de razonamiento práctico que sustente la posibilidad de actuar del agente y a la vez determine sus actuaciones. Por ello Fischer se considera compatibilista con respecto a la relación entre la responsabilidad moral y el determinismo e incompatibilista con relación al determinismo y la libertad. Simplemente, siempre se puede ser responsable, esté el mundo determinado o no²³³. Por

²³² FISCHER, JOHN MARTIN, 2008b, “Responsibility and the Kinds of Freedom”, *The Journal of Ethics*, 12, p. 223. La traducción es nuestra y las cursivas son de Fischer.

²³³ Cfr. MUÑOZ, JOSÉ MANUEL, 2012, “Hacia una sistematización de la relación entre determinismo y libertad”, *Δαίμων. Revista Internacional de filosofía*, 56, p. 10. Como se puede observar el *semicompatibilismo* de John Martin Fischer y Mark Ravizza interpreta la libertad como *capacidad de poder actuar de un modo diferente (could have done otherwise)*. Lo relevante de esta estrategia es la compatibilidad entre el *determinismo* y la *responsabilidad moral*, tal como lo indica Frankfurt en 1969. La veracidad o falsedad del PAP es irrelevante para esta postura. Sin embargo, los autores de esta propuesta filosófica atacan la estrategia de los *resquicios de libertad*, considerándolas como irrelevantes para la acción. Su crítica a tal estrategia se dirige hacia el *semilibertarismo*, o libertarismo débil (*weak libertarianism*), que investiga el tipo de posibilidad implicado en el PAP. Cfr. FISCHER, 1999; también cfr. FISCHER & RAVIZZA, 1993. Finalmente puede cfr. VAN INWAGEN, PETER, 2011, “A Promising Argument”, *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 480-481. La terminología es netamente de Peter van Inwagen, sin embargo estimamos que el diagnóstico desarrollado en este artículo, y que genera esta designación de las posturas, es adecuada. Para una perspectiva parecida con una terminología diversa, cfr. WATSON, GARY, 1999, “Soft Libertarianism and Hard Compatibilism”, *The Journal of Ethics*, 3, pp. 351-359. Para Watson el *Hard Libertarianism* se identifica con el libertarismo metafísico, es decir, aquel que apela a la indeterminación como un simple corolario del poder (*power*), que es en última instancia en lo que consiste la libertad de acción. El *semilibertarismo*, o libertarismo en sus versiones menos metafísicas, ha investigado la posibilidad que tiene el factor determinante de coaccionar al agente en los *casos Frankfurt*. Esta forma de presentarse la *posibilidad* otorga un sentido a los *resquicios de libertad*. Tales resquicios pueden entenderse como alternancias producidas por

tanto, esta versión del *semicompatibilismo* parece la otra cara, de la misma moneda, en la que se encuentra el *semideterminismo*. Establecida la presencia del *factor de manipulación*, ambas posturas tienen que fundamentar la ruptura del determinismo causal en la secuencia histórica.

El *semicompatibilismo* que surge directamente de la propuesta de Frankfurt, sigue apelando al *determinismo* como una posibilidad lógica. El *determinismo*, en el pasado, fue una propuesta dependiente de una *absoluta generalización lógica* y una *finitud descriptiva de los eventos del mundo*. Esto es, una teoría sobre la posibilidad de subsumir toda descripción en una estructura, asumiendo ésta como una verdad *a priori*²³⁴. Como

la combinación de algunos factores que configuran las circunstancias del agente. Estos factores producirían –en su aleatoria combinación– un cierto nivel de indeterminación. Este es el sentido en el que el libertarismo actual desea encontrar en la *exhibición de diversos patrones de comportamiento neuronal* factores físicos que posibiliten la acción. Cfr. STUMP, ELEONORE, 1999, “Alternative Possibilities and Moral Responsibility: The Flickers of Freedom”, *The Journal of Ethics*, 3, pp. 299-324.

²³⁴ Tal como indica David Wiggins, “el determinismo requeriría que (1) la teoría poseyera una serie de proposiciones y palabras-relaciones para la caracterización de s-ítems (eventos, situaciones, etc.); (2) esta teoría debería afirmar unas proposiciones generales a manera de leyes tales que cada s-ítem s_j pueda encontrar una descripción D_j , y un s-ítem s_i con una descripción D_i tal que ocurra unos segundos antes que s_j , y (3) una ley como teoría general cuya afirmación implique que: si un evento D_i ocurre, entonces un evento D_j ocurrirá t segundos después” cfr. WIGGINS, DAVID, 1973, “Towards a Reasonable Libertarianism”, *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, London 1987, Oxford University Press, p. 275. Para que tal ocurrencia sea efectiva, la teoría determinista en cuestión debería demostrar “la verdad de las proposiciones que funcionan a modo de leyes y que son capaces de combinarse con la teoría de las categorías descriptivas D_1, D_2, \dots, D_n para formar explicaciones que sean correctas donde sea que D_1, D_2, \dots, D_n sean aplicadas (...). Por tanto el determinismo es la teoría de que, para cada evento (situación, estado del mundo o lo que sea), hay una descripción verdadera y una adecuada teoría determinista T que explique el evento bajo esa descripción” (WIGGINS, 1973, p. 275). Al parecer, esta teoría es la más convincente para algunos autores como Ted Honderich que defiende el determinismo como una propuesta alternativa ante la ineficacia de las diferentes teorías para explicar la libertad de

hemos observado, esta perspectiva ha cambiado en el *semicompatibilismo* que hace equilibrios en la delgada cuerda floja para no caer en la fosa en la que se encuentra el *determinismo*. Para lograrlo Fischer parece indicar que el determinismo psicológico puede convivir con un escenario de un mundo indeterminista. Esta pericia se realizaría sobre las llamadas *razones reactivas*. Éstas, junto con la investigación de la *reflexión* en la teoría de Frankfurt, remiten los siguientes capítulos en los que explicaremos el tipo de control del agente.

El vasto campo de las *realizaciones* depende, en buena medida, de la comprensión que el agente tenga de sus posibilidades. Es decir, dependen del control y conocimiento que el sujeto tenga de ellas. Las *posibilidades* que podría brindar el mundo a través del intelecto se hacen activas en la noción de *intención*. Sin ese asidero tan buscado por Frankfurt, el intelecto se sume en el mundo. Pero no en una realidad, sino en una concepción de *mundo* muy cercana a la que interpretó el logicismo del círculo de Viena, desde el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein.

En un mundo como el del *Tractatus*, los reinos contrapuestos de la *posibilidad* y de la *actualidad* conviven en un *espacio lógico* uniforme, como una unitaria condición de posibilidad. Es una nueva radicalización de la posibilidad lógica moderna, como posibilidad total, donde todo lo que puede suceder, sucederá, si es

la acción. Sin embargo, al igual que los semicompatibilistas busca medios para la asignación de la responsabilidad moral, basándose en la actitud que el agente debe tener ante un mundo determinado. Ésta sería una actitud voluntarista que pueda romper con la tristeza de no poder determinar el propio destino. Otros autores de mayor divulgación, como es el caso de Sam Harris, presentan la perspectiva determinista y una propuesta de cinismo personal ante ella. Cfr. HONDERICH, TED, 2011, "Effects, Determinism, Neither Compatibilism, nor Incompatibilism, Consciousness", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 442-456. Además, cfr. HARRIS, SAM, 2012, *Free Will*, New York, Free Press.

verdadero²³⁵. Falta el espacio para pensar la verdad y conocerla, para adherirse a las posibilidades y hacerlas activas. No se encuentra el *posible veritativo* clásico, en el que no se hace mención de algún principio real, que fuera un principio de possibilitación. Éste *posible veritativo* es, formalmente considerado, como una capacidad de composición de la mente. Esto es, una articulación *veritativa* entre lo real y lo pensado, la cual no es posible encontrar en un espacio lógico como el del *Tractatus* de Wittgenstein: en el ámbito de lo posible como meramente lógico²³⁶, donde se encuentra la formulación del PAP y su refutación.

1.2.3 La esencia de los casos Frankfurt.

En el presente apartado vamos a exponer, sucintamente, la esencia de los *casos Frankfurt*. Para ello debemos afirmar primero que la experiencia común indica que el ser humano es libre. Una primera aproximación intuitiva hacia la forma de ser del hombre en el mundo revela que éste posee libertad. Sin embargo, entender de forma correcta lo que representa realmente esta libertad humana, que nos distancia significativamente de los animales, es el quicio sobre el que pende una cosmovisión coherente. Si la libertad no es considerada en su total y compleja dimensión, enraizada en lo más íntimo y profundo de la naturaleza humana, ésta es susceptible de convertirse en un problema para una adecuada interpretación del universo.

El concepto de acción libre –continuando con la metáfora antes planteada– es el prisma a través del cual los diferentes haces de luz que iluminan el cosmos, se unifican para dar una coherencia efectiva a la totalidad de los fenómenos que percibimos, como seres cognoscentes. Si este primoroso cristal es alterado en su configuración intelectual, las piezas del mundo dejan de encajar

²³⁵ Cfr. LLANO, ALEJANDRO, 1984, pp. 329-331.

²³⁶ Cfr. LLANO, ALEJANDRO, 1984, pp. 323-324.

entre sí, se pierde la unidad y prima una visión en buena medida distorsionada. La tonalidad de uno de los haces de luz se impone sobre los demás. De este modo, la libertad se convierte en un problema. Pero es una problematización particular, que no solo se concentra en el ámbito teórico, es decir, en la distorsión de la significatividad del concepto de libertad. La problemática de la libertad incumbe también al orden práctico, ya que el error –la deformación del concepto de libertad– se ve acompañado por disposiciones en el hombre, que determinan su forma de entender la vida en el mundo.

La comprensión de la libertad se da en un *contexto habitual*, en el cosmos, en una racionalidad sin la cual no se puede identificar la aparición de parámetros antes desconocidos. La libertad se inserta en la regularidad de las posibilidades reales, que en su conjunto e intencionalidad se convierten en historia. Es el ámbito que va más allá de las meras repeticiones cíclicas. Toda obra creativa se identifica como nueva u original, en función de unas pautas usuales, que son el marco sobre el cual se la evalúa. La riqueza de la vida humana no implica solo el surgir de nuevos sucesos. La acción es novedosa porque la capacidad creativa que posee el hombre siempre puede alcanzar una ulterior determinación, una nueva realización que se encuentra en una cierta continuidad con los *modos como se actuó en el pasado*. Y que, precisamente, por estar contenida en esa forma de pervivencia, es posible apreciar en su nueva representación.

Surge, por tanto, desde la acción y su análisis fenoménico, la clave hermenéutica para entender *lo que es* la libertad. La adecuada explicación de los actos humanos puede llevar a mostrar la libertad como una genuina condición de su posibilidad. Pero además, invirtiendo la perspectiva, la admisión de la libertad, en toda su dimensión, permite incluir en la explicación racional de la realidad, a la totalidad de los fenómenos de la vida humana. Se juzga con justicia el universo, se identifica lo que se anhela y se encuentra realmente lo que se busca, porque siempre estuvo ahí. Como la *posibilidad* en la acción. De este modo, las sutiles

coloraciones que las realizaciones humanas impregnan en el mundo se convierten en una historia personal, cognoscible y que aspira a la felicidad. La vida humana se unifica en la concepción de un actuar libre en el mundo.

La necesidad de establecer un marco racional adecuado para la explicación de la acción se muestra de manera patente en el debate surgido alrededor de los *casos Frankfurt*. En esta discusión se da un giro en la finalidad del contraejemplo de 1969. En su aparición original en *AP*, el caso de Jones₄ se dirigía a la refutación del PAP. Sin embargo, en los *casos Frankfurt* posteriormente elaborados, el contraejemplo es convertido en un ejemplo positivo para la explicación de la acción. Las reglas de juego de tales contextos se transforman en el paradigma del cosmos, que debe ser trasladado a la realidad humana inmediata. Así, desde el punto de vista del *semicompatibilismo*, los *casos de manipulación o coacción* se convierten en el campo de batalla de las diversas argumentaciones a favor y en contra de la compatibilidad entre el determinismo y la responsabilidad moral.

La transformación de los *casos Frankfurt* como un marco racional que pueda explicar la acción, vincula las condiciones de posibilidad del actuar humano a las normas bajo las cuales son construidos tales contextos. Esta particular “legalidad”, específicamente en el contraejemplo de *AP*, se refleja en los dos protagonistas del escenario: Jones y Black. Esto es, el *agente coaccionado* y el *factor o mecanismo determinante*, que con el paso de los años, y de las propuestas compatibilistas y las refutaciones libertarias, han evolucionado en sus particulares configuraciones. En tales escenarios *la libertad* pasa a convertirse en una propiedad que no comparece en las descripciones de los casos, pero que debe ser asegurada de modo relevante por alguna estrategia.

En el escenario de Frankfurt, el agente puede perder, en cualquier momento, el componente que aseguraría su libertad, es decir, su autonomía. Así, la esencia de los *escenarios de*

manipulación o *coacción* es la sospecha de un mundo determinado. Si el *contraejemplo* desea ser mínimamente convincente, cuando menos debe instalar esta duda sobre el cosmos en el lector. La desconfianza en las intuiciones naturales sobre la libertad busca transmitirse al lector del contraejemplo, que sabe de la existencia de fuerzas capaces de coaccionar a Jones. Pero el agente insertado en el escenario de Frankfurt no puede percibir la presencia del factor determinante. Esta característica particular de *casi* todas las formulaciones de los *casos Frankfurt*²³⁷ atenta contra uno de los principios básicos del planteamiento de

²³⁷ Con respecto a lo que llamamos, a continuación, la *premisa de la ignorancia*, seguimos las intuiciones detrás de las explicaciones expuestas en MOYA, CARLOS, 2011, "On the Very Idea of a Robust Alternative", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 43, pp. 3-26. Por otro lado, entre todos los casos Frankfurt estudiados en esta investigación nos ha llamado la atención el escenario presentado por Keith Wyma en el año 1997. El escenario es el siguiente: "When I was four years old and learning to ride a bicycle, I reached a point where my father decided I no longer needed training wheels. But he still worried that I might fall. So on my first attempt «without a net», he ran alongside as I pedaled. His arms encircled without touching me, his hands resting lightly upon me, but not holding me upright. I rode straight ahead. My father did not push or guide me, but if I had faltered or veered suddenly to the side, he would have tightened his grip, keeping me vertical and on track. After finally braking to a stop, I was jubilant but somewhat hesitant over whether I should be. I wondered, had I really ridden my bike on my own?... Was the triumph of riding straight down the street mine or not?". El ejemplo utilizado por Wyma presenta una interesante diferencia en comparación con el resto de la literatura de los *casos Frankfurt*. No se trata de un determinismo. El hecho de que el padre del pequeño Keith se encuentre presente sin interferir, pudiendo hacerlo, no introduce un contrafáctico del estilo de Frankfurt. No se da el caso que "si el padre interfiere, entonces Keith no podría actuar de otro modo". De hecho, esa premisa es irrelevante. Es la presencia del padre de Keith lo que le permite alcanzar lo que él desea. Le inspira seguridad para pedalear "solo". Keith conoce y ama su situación. No tiene miedo de su entorno y por ello no plantea como una constricción el hecho de que su padre se encuentre ahí. Afirmamos que el contexto señalado por Wyma es el más eficaz para explicar la acción humana, esto es, el contexto del *conocimiento* y el *amor*. Cfr. WYMA, KEITH, 1997, "Moral Responsibility and Leeway for Action", *American Philosophical Quarterly*, 34, p. 57.

toda teoría: la regularidad y vigencia de sus premisas en los contextos que pretende explicar, como condición de su validez. La *premisa de la ignorancia sobre la presencia del factor determinante*, introduce una gruesa contradicción en la relación cognoscitiva del escenario.

La eficacia de los *casos Frankfurt* como paradigmas válidos para la explicación de la acción, pende del hilo de la pervivencia histórica de la *premisa de la ignorancia*, para todos los escenarios o mundos posibles de esta teoría. Incluido el *actual*. Es decir, de otorgarle el estatuto de verdad lógicamente necesaria en los contextos explicativos relacionados con la acción. Esta forma de proceder ha dejado huella en la aplicación del *contraejemplo* a la explicación de la presciencia divina. En este tipo de argumentaciones, surge la posibilidad de caer en el *hiper-incompatibilismo*, o *determinismo absoluto desde la consideración de la divinidad*²³⁸, donde la *premisa de la ignorancia* debe ser absolutamente verdadera.

La acusación de *hiper-incompatibilismo* que se le puede imputar al *contraejemplo de Frankfurt* nace de la afirmación de que el conocimiento que la divinidad tiene de la realidad se identifica unívocamente con su actuar²³⁹. Esta afirmación puede también ser asignada a Harry Frankfurt²⁴⁰, aunque para éste el hombre puede alcanzar una cierta capacidad de autonomía frente a

²³⁸ Cfr. WERTHER, DAVID, 2005, "Divine Foreknowledge, Harry Frankfurt, and «Hyper-Incompatibilism»", *Ars Disputandi*, 5, URL: <http://www.ArsDisputandi.org>. La propuesta del Hipercompatibilismo parte de la premisa de dudosa verificación de que toda necesidad *de dicto* tiene su correspondiente necesidad *de re*. Para otros artículos vinculados al tema del conocimiento divino y la libertad cfr. ZAGZEBSKI, LINDA, 2002, "Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will", *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 45-64; HUNT, DAVID, 1999, "On Augustine's Way Out", *Faith and Philosophy*, 16, pp. 3-26.

²³⁹ Cfr. HUNT, 1999, p. 17

²⁴⁰ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 1970, *Demons, Dreamer and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, New York 2008, Princeton University Press., p. 17-18.

Dios²⁴¹. Desde un determinismo absoluto como el indicado, el mundo –como un instrumento de la divinidad– se vuelve un ámbito extraño y hostil para el agente, que empieza a dudar de su capacidad de comprenderlo y de realizarse satisfactoriamente en él. Dejan de comprenderse los fenómenos de la realidad, para convertirlos en el ámbito del dominio. O también, en el siniestro espectáculo de sus temores, que le hacen dudar, lo paralizan y determinan.

Desde la perspectiva de la acción del agente divino, el *contraejemplo* se muestra como una versión contemporánea del argumento cartesiano del *genio maligno*, una especie de demiurgo que mostrando la omnipotencia de la divinidad no exhibe su bondad. Esto supone, metódicamente, colocar la libertad en el escenario de la duda metafísica cartesiana más fuerte. Es una duda voluntaria de la libertad. Colocarla entre paréntesis, separada de la realidad, en un ámbito donde la racionalidad de las matemáticas –y de la pura lógica formal, podríamos indicar– todavía puede funcionar y donde el sujeto aún puede ser engañado, sumiéndose en un sueño que roza la locura²⁴².

²⁴¹ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 1987, "Création contiuee, inertie ontologique et discontinuité temporelle", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 117-128. Como en este caso, en adelante la cita de este artículo se hará refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realizará de acuerdo a la publicación de 1999.

²⁴² Cfr. FRANKFURT, 1970, pp. 14-18, 51-52, 93-107, 110 y 118. El tema de la "locura" es muy importante en las futuras explicaciones de Frankfurt sobre la moral y las necesidades de la voluntad. Ésta se asemeja al sueño de la caverna en la que se sumen los personajes de Platón. Maravillados por las representaciones que ven a través del fuego, es decir, las sombras de las cosas, los hombres se encuentran impedidos de ver las cosas reales tal como son. El tema radical es saber si su prisión es imposible de superar. Si es así, entonces, desde la perspectiva de Frankfurt, la locura del hombre no puede tener solución, no puede conocer la realidad y solo puede guiarse por las ideas que las representaciones le provocan. Por tanto, no puede salir de un mundo en el cual no se puede conocer la verdad. Cfr. PLATÓN, *La República*, VII, 514a-516d, 1988, Corado Eggers Lan (trad.), Madrid, Gredos.

Una primera aproximación modal nos muestra uno de los principales problemas de estas interpretaciones del *contraejemplo*. Estos se encuentran en la afirmación de que a toda *necesidad de re* le corresponde una respectiva *necesidad de dicto*²⁴³, cometiéndose una falacia modal²⁴⁴. En ella, la identificación de las características *de re* –o de las cosas mismas– se equipararía con las afirmaciones *de dicto*²⁴⁵. La designación de la necesidad se asumiría totalmente

²⁴³ Cfr. Cap. I, 1.1.3.

²⁴⁴ Cfr. SAUNDERS, JOHN TURK, 1968, “The Temptation of Powerlessness”, *American Philosophical Quarterly*, 5, pp. 100-101. Para una perspectiva más actual puede verse el análisis en WESTPHAL, JONATHAN, 2012, “Is There a Modal Fallacy in Van Inwagen’s «First Formal Argument?»”, *Analysis*, 72, pp. 36-41. Jonathan Westphal indica en su artículo que el primer argumento de Van Inwagen en *An Essay on Free Will* comete el error de especificar una constante individual con la designación que se utiliza para una proposición. Westphal interpreta el argumento de Van Inwagen *como si* las acciones individuales pudiesen corresponderse simétricamente con las proposiciones de su análisis lógico. Así, Westphal lleva a cabo tal “corrección” como primer paso del análisis que realiza. Al final, la conclusión del artículo es que Van Inwagen comete una falacia lógico-modal: “van Inwagen is suggesting that from $P \supset \sim A$ it follows that $A \supset \sim P$. It doesn’t” (p. 40). En este caso, P es la proposición que expresa el estado del mundo en un momento determinado, y A la proposición que expresa una acción concreta. Westphal indica con acierto: “dado el hecho de que no he viajado a Ankara se sigue que *no estoy ahí*”, pero no se puede decir que “si no he viajado a Ankara entonces probablemente *no estaré ahí*”, sino que simplemente hay que decir que “*no estuve ahí*”. Por eso Westphal piensa que el argumento de Van Inwagen es determinista. Y este resultado ha sido el producto de igualar las acciones *de re* con las proposiciones *de dicto*, maniobra lógica que, como bien ha indicado el mismo Westphal, Van Inwagen no realiza. Lo que hace Van Inwagen es presentar la *tesis del determinismo*, no afirmar su verdad. Para apreciar mejor la posición de Van Inwagen cf. VAN INWAGEN, PETER, 1999, “Moral Responsibility, Determinism, and the Ability to do Otherwise”, *The Journal of Ethics*, 3, pp. 341-350; y especialmente cf. VAN INWAGEN, PETER, 2004, “Freedom to Break the Laws”, *Midwest Studies in Philosophy*, 28, pp. 334-350, donde el autor hace una observación similar a las objeciones, sobre la presunta circularidad de su argumento, expresadas en LEWIS, 1981.

²⁴⁵ Cfr. IMLAY, ROBERT, 1989, “Frankfurt, Van Inwagen and the Principle of Alternate Possibilities”, *The Modern Schoolman*, 66, p. 223-228. El artículo de

desde la descripción del contexto. La diferencia de lo necesario y lo contingente no se puede dar, en el *contraejemplo de Frankfurt*, sino por referencia a la descripción del mismo escenario. En éste, los únicos elementos que persisten son el *factor* o *mecanismo determinante* y el *agente posiblemente coaccionado*. Éstas son las únicas propiedades relevantes del contexto.

El *contraejemplo* de 1969 no puede ser un experimento mental válido para la explicación de la acción divina. Esta aplicación contradice las intenciones *semicompatibilistas* de Frankfurt y no conduce a ninguna solución relevante del problema del conocimiento y el actuar de Dios. Más aún si se considera que la superación de la duda cartesiana es un fuerte motor de las reflexiones filosóficas del autor de *AP*. Dios no se identifica con el genio maligno cartesiano, por tanto la fortaleza de la duda sobre la libertad no se puede instalar a este nivel. El determinismo laplaceano es una opción poco convincente frente al dato de la experiencia y de las ciencias. Sin embargo, las dificultades del debate entre el compatibilismo y el incompatibilismo seguirán surgiendo mientras el análisis de la acción se realice, aunque sea en los más remotos albores de los *casos de manipulación*.

Los problemas de la estructura del *contraejemplo* se muestran claramente en el análisis de la *premisa de la ignorancia*. Para evitar la caída en el *hiper-incompatibilismo*, el *contraejemplo de Frankfurt* debe mantener el determinismo en el nivel de la duda, no de la certeza. Debe pretender que el lector u observador externo, al identificarse con el agente del escenario, obtenga la idea de ser un sujeto amenazado ante la posibilidad lógica de que las fuerzas del cosmos anulen su autonomía. Esta hipótesis es la que abre las puertas del *semideterminismo*, y se instala en el centro de la defensa y refutación de los *casos Frankfurt*.

Robert Imlay pone de manifiesto este presupuesto, que es utilizado también por el mismo Imlay.

Para mantener el *semideterminismo*, la *amenaza del mundo* solo puede mantenerse en los límites de lo hipotético y contingente. El sujeto podría estar determinado en un instante de tiempo, y no estarlo en el siguiente instante. Sin embargo, como ha mostrado Carlos Moya²⁴⁶ a través de su crítica a la propuesta de Alfred Mele y David Robb²⁴⁷, la validez de esta estrategia depende de mantener una unidad constitutiva de los escenarios donde se analiza la acción. Es decir que los principios constitutivos de todo *caso Frankfurt –agente y mecanismo determinista–* deben compartir la misma característica epistemológica que *la premisa de la ignorancia*: su validez en todos los contextos, incluido el del lector. Esto es, el mundo real.

La afirmación de los escenarios o ejemplos como situaciones en los que se prueba la validez de los principios de los *casos Frankfurt*, asimila éstos a mundos posibles concretos. Es decir, a las mismas características que poseen las *posibilidades* como *situaciones contrafácticas*. Asumiendo este tipo de argumentación se puede considerar, en primer lugar, la situación en la que el sujeto lleva a cabo una secuencia de movimientos que es permitida por el factor de coacción. En este escenario, el *agente* sigue sin conocer la presencia del *mecanismo de determinación*, porque éste no se hace efectivo. Tal secuencia de movimientos es percibida por el agente como una acción. Sin embargo, en una secuencia alternativa, si hay una intervención extrínseca por parte del *mecanismo*, el agente también percibe una secuencia de movimientos que los demás observadores atribuyen como perteneciente a él.

Las preguntas en este punto surgen con la fuerza de una refutación: ¿es posible que el agente pueda identificar ambas secuencias paralelas como una acción que pertenece a su historia vital?, si este es el caso ¿qué tipo de sujeto es el personaje del

²⁴⁶ Cfr. MOYA, CARLOS, 2003, “Blockage Cases: No Case Against PAP”, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 35, pp.109–120.

²⁴⁷ Esta propuesta se presenta en el siguiente apartado de este capítulo.

escenario? ¿Es posible que el agente no pueda diferenciar una *compulsión* de una *secuencia articulada* de movimientos configurados por su propia persona? Si el agente no puede diferenciar una secuencia de movimientos que tenga un origen en su historia personal, de otra en la que ha sido forzado, es difícil concluir que éste pueda ver más allá de los efectos puntuales y empíricos, los movimientos que se producen. El sujeto que actúa no sería capaz de conocer su acción como propia.

Mantener la presencia del *mecanismo determinante*, sin que éste intervenga, no resuelve la problemática de la cuestión. Si esto es así, el escenario se mantiene configurado tal como se describe en el contraejemplo. La acción no tendría más propiedad relevante que la de ser *un producto del agente*, sin considerar su capacidad de configurar la situación que se actualiza. La acción sería puntual y aislada, sin la posibilidad de configurar una historia personal. Por tanto, se podría afirmar que Jones es un *wantom*, un sujeto que no puede deliberar sobre sus acciones, sino que simplemente las produce irreflexivamente, observando solamente los efectos de las mismas. Si esto es verdad, entonces el agente no es capaz de reflexionar, tanto en el contexto actual como en el escenario de coacción, ya que no puede diferenciar una secuencia de la otra.

La *premisa de la ignorancia* no solo imposibilita la explicación de lo que desea contextualizar, es decir, la misma acción humana. Impide, además, la posibilidad de mantenerse como una norma o regla que pueda ser extensible al mundo real. La *realidad*, como un verdadero contexto de comprensión de los fenómenos de la vida y el mundo, lleva inscrita en sí misma una normatividad que introduce una regularidad. Una cuestión que los *casos Frankfurt* no pueden brindar, si el sujeto del escenario de la secuencia actual no es un *wantom*, sino un agente capaz de reflexión y deliberación sobre sus propias acciones. Si este fuese el caso, el escenario debería brindar una explicación real –y no meramente lógica– de su transformación en un ser irreflexivo, en el sentido fuerte del término. Es decir, un sujeto incapaz de poder percibir que, en algún punto de su vida, fue un *wantom*, rompiendo

con la continuidad de la *memoria de su ser*, como un elemento necesario de su identidad personal y de su historia vital.

Recapitulando, la afirmación de la *premisa de la ignorancia* implica que el agente no puede conocer sus acciones como propias, o que no puede diferenciar una acción producida de otra coaccionada. Por tanto, el sujeto solo podría reconocer los movimientos de su cuerpo como efectos en el mundo. Este supuesto mantiene la idea de las posibilidades como situaciones contrafácticas y una hipotética relación dualista entre la *posibilidad concreta* y su *efectiva realización física*. Esta relación es la que puede observar el factor determinante, Black, entre la *situación posible* y la *reacción física* de Jones. Esto es lo que en el debate sobre los *casos Frankfurt* se ha llamado la *relación de pre-significación (prior-sign)*²⁴⁸. Si tal relación es unívoca, entonces, no habrá apelación a ninguna otra norma o regularidad que pueda explicar la acción humana.

El planteamiento indicado reclama la búsqueda de la *verdad de la subjetividad*, de una *normatividad múltiple y real para el agente*, de un *sentido verdadero y pleno de su responsabilidad personal*. Esta temática tiene como principal dificultad, en el ámbito analítico, la contraposición entre *valoración personal* y

²⁴⁸ Cfr. MCKENNA, MICHAEL, 2008, "Frankfurt's Argument against Alternative Possibilities: Looking Beyond the Examples", *Nous*, 42, p. 776; TIMPE, KEVIN, 2006, "The Dialectic Role of the Flickers of Freedom", *Philosophical Studies*, 131, p. 349; FISCHER, 2008b, p. 209. Como indica McKenna "If the crucial relation is *not* deterministic, then the agent retains the ability to do otherwise during the interval of time between the prior sign and the later freely willed action. In this case an alternative possibilities condition is preserved. If the crucial sign *is* deterministic, then it is in dispute, according to the incompatibilist, whether the agent is morally responsible *irrespective* of the presence of any counterfactual ensuring device (...) This defense of alternative possibilities protects the moment in freely willed action at the locus of free will. Call this incompatibilist defense of alternative possibilities the *Dilemma Defense* and those who advance it *Dilemma Defenders*". Por tanto, el problema se centra en establecer una relación unívoca entre lo que puede ser un estímulo y la respuesta del agente, en condiciones normales.

hechos objetivos. Una problemática fundada en la comunicación y que se traslada al conocimiento de la *propia subjetividad* y de los demás *agentes de la sociedad*.

El solipsismo que impide la *comunicación*, la *comunidad social* y el *contexto adecuado para la felicidad*, es el marco que evidencia los problemas de la *acción*. Por ello, el error más profundo del empirismo ha sido presentar a los seres humanos como observadores pasivos. Éstos se limitarían a recibir impresiones desde *fuera de su mente*, incluyéndose en este *fuera* sus propios cuerpos, enlazándolos extrínsecamente a ellos mismos. Sin embargo, el agente no se puede limitar a percibir su cuerpo sino que también lo controla²⁴⁹, es activo en sus determinaciones.

²⁴⁹ Cfr. HAMPSHIRE, STUART, 1959, *Thought and Action*, London, Chatto & Windus, pp. 47-48. Por tanto, la consciencia del agente no puede limitarse a la percepción de su corporalidad como un subsistema paralelo a su mente. El agente es consciente a través de su acción como *persona*, en unidad de mente y cuerpo. Así, continuando con lo indicado en la nota nº 153 de este capítulo, el agente se vale de la información que puede recopilar de la realidad para actuar, y este proceso implica la armonía de una mente que no se encuentra insertada en un *determinismo* provocado por los procesos de su corporalidad, que son el objeto de estudio de las diversas ciencias. Además, la mente tampoco está a merced de una posible relación *indeterminista* con su corporalidad a través de fenómenos de la física como es el caso de la *decoherencia cuántica*. Por el contrario, la *persona* se vale de tales procesos para la realización de acciones conscientes, no sujetas *absolutamente* a la eventualidad. Como indica Sánchez-Cañizares: “Consciousness introduces human-like information in the world that is stored in the evolving objective quantum states of the universe, in accordance with the laws of [Quantum Mechanics]. Consciousness does not create reality, but *determines* reality up to a point. It allows for deeper knowledge of a reality consisting of different levels, with different epistemic properties, which can be only known by a being of similar epistemic power. (...) It is necessary to look at the right level to discover selforganization of matter or self-organized criticality (...). Complexity language in itself is not different from statistical physics language. However, it is its interpretation –mediated by the anthropologic level– that may eventually add something more. Such an interpretation is strictly nonmaterialistic. There is no interpretation in purely material nature (...). In this sense, human consciousness and science are absolutely related, the latter being a different exploration of reality than that held by nonhuman animals or by inert beings”. Cfr. SÁNCHEZ-CAÑIZARES, JAVIER, 2014, “The Mind-Brain Problem

Y para ello, requiere *conocer sus posibilidades* en un ámbito cuya multiplicidad normativa le ayude a diferenciar lo esencial de lo insustancial para su acción. Esto es, el agente requiere que sus acciones puedan ser referidas a diversos tipos de *necesidad*.

El conocimiento de las posibilidades como propias remite a la integración de las secuencias de acción en una historia personal, unitaria. Si éstas implican el ámbito de la normatividad, entonces, en éste, el sujeto puede conocer sus acciones como realizaciones en el mundo que *podieron ser de otro modo*. La suposición de la *base normativa* ética para la comprensión de las acciones es necesaria para entender el sentido más profundo de la *libertad*, que va más allá de la indeterminación.

Saber cómo la *identidad* y la *alteridad* juegan un papel en la *felicidad humana* es pieza fundamental de esta *normatividad*. En el centro está el *saber actuar por razones*. Poseer un *control sobre las acciones*, en la formulación y elección de algunas *intenciones posiblemente efectivas*. Como dice Rescher, “la capacidad de elección racional –la capacidad no solo de elegir, sino de hacerlo sobre la base de razones mentalmente consideradas– es lo que distingue al hombre de los animales inferiores, en este planeta. Las criaturas subhumanas pueden actuar. Y pueden actuar por el bien o el mal. Pero no pueden actuar sabiamente o neciamente, ya que no actúan racionalmente (es decir, por razones deliberadas) porque su dimensión evaluativa del bien y el mal no existe”²⁵⁰.

and the Measurement Paradox of Quantum Mechanics: Should We Disentangle Them?”, *NeuroQuantology*, 1, p. 92.

²⁵⁰ Cfr. RESCHER, NICHOLAS, 2011, *Philosophical Explorations*, Heusenstamm, Ontos Verlag, p. 75.

1.2.4 Ampliación del sentido de *acción*.

La *libertad* es una *propiedad trascendental* de la acción²⁵¹. No es una simple característica que se puede encuadrar en el esquema categorial. El sentido de *propiedad* que posee la *libertad de la acción* la aleja del mero orden de la unívoca causalidad fiscalista para trasladarla al ámbito de una regularidad en medio de la multiplicidad. Las acciones remiten a razones, a descripciones que se integran bajo un fin que les da sentido. Las *propiedades no son cuantificables*: no se cuantifican “verdes” ni “frescos”, sino *objetos* con tales propiedades: “rotuladores verdes” o “tomates frescos”. Análogamente, la *libertad de la acción* manifestada en la multiplicidad de sus descripciones tampoco es cuantificable en un sentido pragmático. Esta *libertad* no se agota en el nivel de las propiedades sensibles, que se identifican como un predicado que acompaña al objeto que se describe.

La *racionalidad* impregna todo el ámbito de lo humano, no solo su mente, y por ella reconoce el orden del cosmos. La *libertad* se encuentra armónicamente integrada y expresada en la racionalidad del agente. No se trata de una relación extrínseca a una secuencia de movimientos. La *comprensión* es la relación íntima que el sujeto tiene con su propia *acción libre*, porque su racionalidad impregna intrínsecamente un orden en ella. Por ello, la *racionalidad* es coextensiva con la *libertad*. No es sin más una

²⁵¹ Cfr. POLO, 2005, p. 9. “Sostengo la tesis de que la libertad es una noción trascendental. Eso no quiere decir que la libertad sea solamente trascendental, o que el hombre la ejerza sólo en sentido trascendental; la libertad se comunica a dimensiones del ser humano que no son trascendentales. Por ejemplo la libertad de elección de suyo no lo es; elegir entre viajar en automóvil o en avión es un ejercicio de libertad, pero no es trascendental. Ahí el hombre se juega poco, no pone todo su ser. Pero radicalmente, la libertad es trascendental y eso significa que es una dimensión del ser humano que es personal. El hombre es persona. Por tanto, la noción más radical y más alta de la libertad, la libertad por antonomasia, es la libertad personal. Pero el hombre no tiene sólo libertad personal, sino que puede ejercer la libertad en ámbitos más reducidos o de menos relevancia”.

formalización externa a una “materia” previa o una especie de naturaleza inerte o pasiva.

El conocimiento posee libertad. La razón es libre, porque se encuentra en el origen de la comprensión de la novedad²⁵². El conocimiento se encarga de la *captación* de los eventos que tienen una continuidad con *la forma como se actuó en el pasado*. Sin esa propiedad, el agente no podría identificar, en medio de lo regular, un nuevo recomenzar. Ni tampoco, insertado en la diversidad de la *posibilidad*, establecer la pervivencia de su identidad. Por tanto, la identificación de la novedad pasa por la *infinitud de la racionalidad*: el hombre y el mundo poseen una racionalidad que escapa al simple ámbito de lo pragmático y la afirmación de unos modos finitos de conocer y de determinar su acción.

La *libertad* es un trascendental antropológico²⁵³, perteneciente a la persona y a la racionalización de su actuar. Tal

²⁵² Cfr. POLO, 2005, pp. 27-28. La elección de Leonardo Polo como parte crítica contra las afirmaciones de Frankfurt tiene un solo motivo. Harry Frankfurt busca un tipo de *necesidad* que permita hablar de motivos para la acción que, a la vez, sean liberadores en el agente; sin embargo las principales dificultades de su propuesta se encuentran en explicar cómo el sujeto es capaz de formular y alcanzar sus posibilidades para la acción, es decir, es un problema epistemológico. Por otro lado, Polo vincula *libertad* y *conocimiento* de un modo radical considerando a la primera un trascendental antropológico y estableciendo los elementos necesarios para que se de tal vinculación. Así, si la libertad es un trascendental antropológico que reside en el conocimiento del agente, entonces ésta se encuentra vinculada a la totalidad de la persona porque tendría que servir para su conocimiento personal y el conocimiento de sus posibilidades como persona. Potenciar este tipo de conocimiento del agente podría llevar a un incremento de la libertad, no por un simple aumento de posibilidades lógicas, sino por una ampliación de la perspectiva de las propias posibilidades reales, que son las que verdaderamente otorgan libertad para actuar.

²⁵³ Cfr. POLO, LEONARDO, 2007, *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, p. 253. “Persona apela a otra persona, que sin otra persona se abre a la nada (...) «Otro» es una denominación que corresponde al ámbito de lo voluntario, porque, como dice Tomás de Aquino, la intención de otro es lo peculiar de la voluntad. ¿Dónde va, si no encuentra un semejante («semejante») es denominación

racionalización de las acciones es infinita, tanto como los modos en los que capta la armonía del cosmos. Y desde esta infinitud la razón introduce un orden ponderado en las acciones, que respeta la multiplicidad y natural constitución de su entorno. Afirmar lo contrario es marcar la impronta de la *fuerza*, del dominio unilateral y directo del hombre sobre su medio habitual. Una cierta domesticación de lo agreste y hostil a través de la producción.

El dominio por la *fuerza* es una pugna del hombre contra el mundo, una vertiginosa carrera hacia el *futuro* que llega inexorablemente a la nada y al vacío. Un intento de olvidar y huir del *pasado* para no tomar en cuenta el tiempo que se ha vivido. Es un volcarse directamente hacia las *posibilidades futuras* pasando por alto las particulares determinaciones que conducen a las mismas. Es decir, una *simplificación* que olvida la dinámica del *presente* para enlazar *deseo y realización* sin un conocimiento de la multiplicidad. Esta es la dinámica que se ha observado en los *casos Frankfurt* a través de la *relación de pre-significación*, en la que simplemente se mantiene el estatuto epistemológico de las *posibilidades* como situaciones contrafácticas.

En el debate de los *casos Frankfurt*, el tratamiento de la *relación de pre-significación* se ha dado paralelamente a la argumentación de los *resquicios de libertad*. Esto es debido a que la *relación de pre-significación* ha sido concebida tanto como una alternativa relevante, como un elemento de determinación, apelando a la “posibilidad del determinismo” del contraejemplo de 1969. Si el *mecanismo determinista* puede o no actuar en el escenario, entonces, el mismo hecho de su presencia introduce un contrafáctico o futurible, convirtiéndose también en un *resquicio*

correspondiente a lo intelectual, puesto que, en la doctrina tomista, la intencionalidad de la inteligencia es de semejanza)”. Si la búsqueda es de un semejante, para la persona solo puede serlo otra persona, con lo cual el fundamento de la libertad de la acción está en las capacidades de forjar esa interacción.

*de libertad*²⁵⁴, es decir una simple posibilidad lógica. Por otro lado, la relación que el factor determinante tiene con el agente es de *coacción*. De este modo, la simple presencia de un *mecanismo* conduce a afirmar un determinismo hipotético en los *casos Frankfurt*.

De lo anterior se desprende que, en los *casos de manipulación*, la mera presencia de *posibilidades alternativas* no anula la hipótesis del determinismo. Así, la posibilidad introducida por la presencia del *mecanismo de determinación* (actuar o no actuar) no es relevante para mantener la *existencia real* de *posibilidades alternativas*²⁵⁵. Y esto ocurre porque –como se viene afirmando en las páginas anteriores– el estatuto de *realidad*, que se le ha otorgado a la *posibilidad*, se encuentra en el campo las posibilidades lógicas. Éstas se encontrarían a la espera de su realización o actualización, la cual solo puede llegar a través de una relación unívoca entre la voluntad y su efectividad en el mundo. Tal relación simplificaría la multiplicidad de los sentidos a los que puede ser referida la *necesidad*. Y de este modo, la presencia de una alternativa claramente deseable se convertiría en un factor relevante de determinación.

²⁵⁴ Como lo hemos indicado, la esencia del caso Frankfurt es la sospecha de un mundo determinista. En el caso de un determinismo psicológico esto se presenta como una relación ambigua entre el *prior-sign* y los *flickers of freedom*. Si hay resquicios de libertad, es porque el *prior-sign* no es determinista. Por otro lado, si el *prior-sign* es determinista, entonces no hay resquicios de libertad o posibilidades lógicas alternas. Sin embargo, si no se determina la naturaleza de esa *relación de pre-significación*, entonces tampoco se sabe si hay libertad, entendida como la posibilidad de actuar de un modo diferente de acuerdo a posibilidades contrafácticas. Por tanto, la sospecha de que tal relación es determinista es la sospecha de un determinismo en la mente del sujeto. Por este motivo, Fischer desea equiparar mecanismo y agente, otorgándole fuerza a la *premisa de la ignorancia*: el agente no sería consciente de ser guiado por un mecanismo y por tanto no puede cuestionarse sus errores, ni formularse una pregunta sobre sus fines.

²⁵⁵ Cfr. FISCHER, 2008b, p. 209.

La presencia del *mecanismo de determinación* manifiesta dos posibilidades: coaccionar o no coaccionar. Y por tanto la “posibilidad” está supeditada a la efectiva realización del *prior-sign*, que debe ocurrir sin el conocimiento del agente, o por *azar*. Esto es lo mismo que indicar que tales posibilidades *no* son tuyas. No pertenecen ni a él ni a su historia vital. Así, desde esta perspectiva, los *resquicios de libertad* no son relevantes para la asignación de la *responsabilidad moral*.

La *relación de pre-significación* tiene la primacía argumentativa en muchos de los *casos Frankfurt*. Es el *principio funcional de los casos de manipulación*, porque –si tal escenario fuese cierto– evidenciaría una respuesta conductista del sujeto. Solo la presencia de posibilidades epistémicas reales garantiza la libertad y la responsabilidad moral. Por ello, la responsabilidad moral requiere dejar de lado el determinismo causal en la *secuencia actual*, por tanto la existencia de *alternativas posibles* de cualquier clase en tal secuencia es relevante para la adscripción de la responsabilidad moral. Por tanto, la prioridad argumentativa no puede estar en el sentido unívoco de la *relación de pre-significación*, sino en la *posibilidad*, si se desea otorgar un sentido explicativo relevante a la acción.

Los defensores de nuevos *casos Frankfurt* han intentado eliminar la *relación de pre-significación*, manteniendo el escenario como *un caso de coacción o manipulación*. El estilo de tales escenarios es también llamado *casos de bloqueo*. Entre estos casos se encuentran los de Alfred Mele y David Robb²⁵⁶, y el de David

²⁵⁶ Cfr. MELE, ALFRED R. & ROBB, DAVID, 1998, “Rescuing Frankfurt-Style Cases”, *The Philosophical Review*, 107, pp. 101- 102. El ejemplo es el siguiente: “At *t*₁, Black [a neurosurgeon] initiates a certain deterministic process *P* in Bob’s brain with the intention of thereby causing Bob to decide at *t*₂ (an hour later, say) to steal Ann’s car. The process, which is screened off from Bob’s consciousness, will deterministically culminate in Bob’s deciding at *t*₂ to steal Ann’s car unless he decides on his own at *t*₂ to steal it (...). The process is in no way sensitive to any ‘sign’ of what Bob will decide. As it happens, at *t*₂ Bob decides on his own to steal the car, on the basis of his own indeterministic

Widerker²⁵⁷. Los casos de estos autores no pueden escapar a la crítica de Moya, ya indicada, sobre la unidad constitutiva de los escenarios donde se analiza la acción²⁵⁸.

David Hunt es otro de los filósofos que ha planteado un *caso Frankfurt* sin la *relación de pre-significación* desde una nueva

deliberation about whether to steal it, and his decision has no deterministic cause. But if he had not just then decided on his own to steal it, *P* would have deterministically issued, at *t*₂, in his deciding to steal it. Rest assured that *P* in no way influences the indeterministic decisionmaking process that actually issues in Bob's decision".

²⁵⁷ Cfr. WIDERKER, DAVID, 2009, "A defense of Frankfurt-friendly libertarianism", *Philosophical Explorations*, 12, pp. 89-90. Widerker llama a su escenario un *caso de malfuncionamiento cerebral*. El ejemplo es el siguiente: "Jones is deliberating as to whether to keep the promise he made to his uncle to visit him in the hospital shortly before his uncle is about to undergo a critical operation. Jones is his uncle's only relative, and the visit is very important to the uncle. The reason for Jones's deliberating is that, on his way to the hospital, he (incidentally) met Mary – a woman with whom he was romantically involved in his distant past, and whom he has not seen since then. Mary, being eager to talk to Jones, invites him for a cup of coffee in a nearby restaurant. She explains that she is in town just for a couple of hours, and wishes to spend those hours with him. Jones is aware that if he accepts Mary's offer, he will not be able to make it to the hospital during visiting hours. Normally, one can avoid deciding as one does by deciding otherwise. But in our scenario Jones does not have that option, since shortly after beginning to deliberate, he undergoes a neurological change as a result of which one of the (neurological) causally necessary conditions for his deciding otherwise, a condition which we may call 'N', does not obtain. It is also assumed that this fact is unknown to Jones (who believes that he can decide to keep the promise), and that N's absence does not affect his deliberation process. In the end, Jones decides on his own not to keep the promise, and spends the afternoon with Mary". Widerker agrega en la nota n° 10 de su artículo: "By «deciding otherwise», I mean any decision that is incompatible with the decision to break the promise – for example, the decision to stop deliberating. Note also that N need not be a neurological condition. Dualists may assume that N is a mental event/state of some sort".

²⁵⁸ La crítica de Moya es importante porque la persistencia de un fundamento racional en los escenarios donde el agente actúa racionalmente conduce a la explicación de la continuidad de la conciencia del sujeto.

modalidad²⁵⁹. Desde este punto de vista, las posibilidades siguen configurándose como situaciones contrafácticas, bajo el esquema de la estrategia del *jardín de los caminos ramificados*. En el caso que ahora nos interesa, Hunt indica que –por una cuestión del azar– todos los caminos están bloqueados menos aquel que era el deseado por el agente. Hunt solo puede apelar a la coincidencia entre *decisión y realización de la acción*. Pero desde este punto de vista no puede resolver el problema de que tales acciones remitan a *verdaderas razones* para la acción.

El caso *Frankfurt* planteado por Hunt se fundamenta en el *azar*, el cual “posibilitaría” la acción del agente. Sin embargo, la situación planteada no puede sostenerse como un *marco racional* en el que el sujeto pueda explicar su propia acción. Es decir en un *sentido propio* de *responsabilidad moral* que implique una cierta relación con su vida y su voluntad, en unidad con su historia personal. Para Hunt el azar ofrecería el tipo de *indeterminación* requerida para hablar de la *libertad*. Sin embargo, la introducción del azar en el contexto explicativo de la acción, sin remitir a las razones que la producen, no es suficiente para hablar de *responsabilidad moral*. Y esto es así aunque el *azar* y la *suerte* sean relevantes para hablar de una cierta *justificación* de la conducta del agente²⁶⁰. Por ello, la crítica de Moya a Melé y Robb es perfectamente válida también para el ejemplo de Hunt.

Hunt tampoco puede apelar a un *mecanismo determinista* que no sea extrínseco, sino perteneciente al propio sujeto. En esta

²⁵⁹ Cfr. HUNT, DAVID, 2000, “Moral Responsibility and Unavoidable Action”, *Philosophical Studies*, 97, p. 218. “Imagine then a mechanism that blocks neural pathways rather than doorways (...) The mechanism blocks alternatives in advance, but owing to a fantastic coincidence the pathways it blocks just happen to be all the ones that will be unactualized in any case, while the single pathway that remains unblocked is precisely the route the man’s thoughts would be following anyway (if all neural pathways were unblocked). Under these conditions, the man appears to remain responsible for his thoughts and actions”.

²⁶⁰ Cfr. WILLIAMS, BERNARD, 1981b, “Moral Luck”, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 38-39.

situación, ante un estímulo ordinario, el cerebro del agente se dispondría a una respuesta, pero esta sería configurada materialmente por su cerebro que fija su funcionamiento sobre la base de sus decisiones pasadas. Los *camino ramificados* no serían cien por ciento viables, sino tan solo un porcentaje reducido, cada vez más limitado, según se vayan desarrollando las condiciones de su actividad cerebral²⁶¹.

²⁶¹ En este sentido, los *casos de bloqueo* son compatibles con algunas interpretaciones de los resultados del experimento neurológico de Libet, en el cual se mide el tiempo de respuesta de una acción después de un estímulo, siguiendo los parámetros de la actividad cerebral. En este experimento se presentó un desfase temporal de un tercio de segundo entre el estímulo y el inicio de la actividad consciente del agente. La aparición de esta actividad cerebral no consciente, previa a la actividad consciente del sujeto, llevó a algunas interpretaciones conductistas. Así, algunos autores vieron en este tipo de experimentos la existencia de factores deterministas en el cerebro, que condicionan las decisiones futuras del agente, dejando un “espacio” muy pequeño para la aparición de la libertad de la conciencia. Es interesante, en este punto, traer a colación el análisis que realiza Alfred Mele al experimento de Libet y a sus interpretaciones deterministas, como la de Daniel Wegner. Éste último indica en su obra “The Illusion of Conscious Will” que no se puede considerar a las intenciones como la causa de las acciones, por lo que el “espacio” dejado por el experimento de Libet es una ilusión. Mele se enfrenta directamente a la tesis de Wegner buscando aclarar que “querer conscientemente” no tiene *por qué* ser la causa de una acción. “Realizar una acción” no tiene que equivaler necesariamente a “la experiencia de querer conscientemente hacerla”, cuando la causa de la acción puede ser expresada simplemente como “quererla conscientemente”. Esto es, Mele revisa las intenciones en el tiempo y ve que la experiencia de querer algo en el tiempo difiere de la experiencia de quererlo puntualmente. Así, si las respuestas cerebrales se basan solo en estímulos deterministas, entonces no es posible realizar acciones coherentes y duraderas dirigidas hacia el futuro. La intención de la acción no se puede equiparar a la actividad cerebral. Por ello, Mele indica que “cuando se están buscando las causas de las acciones en lugares extraños, encontrar un *epifenómeno* no es terriblemente sorprendente” (MELE, 2009, p. 148). Así, como indican Murillo y Giménez Amaya, “el presupuesto del experimento de Libet es que el acto de conciencia que acompaña al deseo de actuar, se puede introducir en la secuencia temporal de los procesos que detectamos en el cerebro. Pero ¿es esto posible? Incluso desde la teoría de Libet del «campo mental consciente» –prescindiendo de los problemas que supone el

Las dificultades que presentan este tipo de interpretaciones son múltiples. Basta con indicar un par de ellas. Por un lado, la afirmación de una acción condicionada absolutamente por factores físicos contradice la opción por el *semicompatibilismo*, en un sentido fuerte de los términos. El determinismo absoluto sería una realidad posible futura, ya que la configuración cerebral bloquearía continuamente posibilidades que no podrían ser abiertas por ulteriores factores de la misma acción. Por otro lado, la afirmación de la posibilidad de ser consciente de esa determinación –esto es, la negación de la *premisa de la ignorancia*–, llevaría al sujeto a poder indicar que no era moralmente responsable de su acción. Tanto en un caso como en el otro, el agente sigue sin poder conocer su acción sino hasta después de su efectiva realización, como un observador externo a ella.

El inconveniente fundamental del *contraejemplo* de 1969, y que se transmite a lo largo de toda la historia subsiguiente de los *casos Frankfurt*, se encuentra en la contradicción de mantener en un mismo plano explicativo dos premisas absolutamente contradictorias. Por un lado, se encuentra la *premisa de la ignorancia*, por la cual el agente no puede conocer la presencia del *mecanismo de determinación*, independientemente de la eficacia de la *relación de pre-significación*. Por otro lado, se tiene la

emergentismo que subyace a esta tesis–, por tratarse de un rasgo nuevo de la realidad, la conciencia puede regirse por una leyes distintas de las que conocemos, diferentes por tanto de las que gobiernan el funcionamiento del cerebro” (MURILLO & GIMÉNEZ AMAYA, 2008, p. 300). Para un seguimiento de algunas fuentes sobre esta discusión cfr. LIBET, BENJAMIN; GLEASON, CURTIS; WRIGHT, ELWOOD; PEARL, DENNIS, 1983, “Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act”, *Brain*, 106, pp. 623–642; MELE, ALFRED, 2009, *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*, New York, Oxford University Press; WEGNER, DANIEL, 2002, “The Illusion of Conscious Will”, Cambridge Massachusetts, MIT Press; y MURILLO, JOSÉ IGNACIO Y GIMÉNEZ AMAYA, JOSÉ MANUEL, 2008, “Tiempo, conciencia y libertad: consideraciones en torno al experimento de B. Libet y colaboradores”, *Acta Philosophica*, 17, pp. 291-306.

afirmación de la presencia de tal *mecanismo* como una fuente de *posibilidad* a través de los *resquicios de libertad*. El problema se encuentra, por tanto, en el intento de establecer un contexto de posibilidades no epistémicas o no cognoscibles por el agente y que a la vez pudiesen ser relevantes para explicar su acción intencionada y consciente²⁶².

²⁶² Este es, también, el problema al que se enfrentan las propuestas naturalistas que intentan explicar la libertad de la acción humana desde un único plano explicativo, como puede darse desde la perspectiva de ciertas propuestas neuroéticas, donde se identifica el “yo” del agente con el “cerebro humano”. Además de las interpretaciones deterministas que pueden surgir desde el experimento de Libet, en el ámbito del naturalismo, se puede encontrar el trabajo de Patricia Churchland. Ella propone una revisión de los términos con los que nos referimos a fenómenos como “creencia”, “conciencia” y “voluntad libre”, los cuales pueden ser –según su visión– explicados científicamente desde el funcionamiento del cerebro humano. Por tanto, para Churchland, la revisión de los términos en los que se habla de la libertad y la conciencia pueden ser reducidos a las explicaciones experimentales de la neurociencia, la cual podría alcanzar en el futuro una comprensión de tales funcionalidades cerebrales y –de este modo– dar un sentido científico a los términos enunciados. Churchland expresa que el malentendido sobre la inexistencia del control del agente sobre sus acciones se debe a una mala comprensión del papel que tienen los procesos no conscientes en el conocimiento, y de su función como motor de las habilidades sociales: el agente solo puede tener responsabilidad sobre aquellos procesos de los que tenga competencia normativa. Un ejemplo claro son las habilidades artísticas –como tocar el piano o el violín–, que se presentan como una especie de automatismos sobre los que el agente posee un control. Sin embargo, la propuesta de Churchland se dirige hacia la descripción de las condiciones neurológicas requeridas para que los procesos no impliquen una interferencia que elimine el sentido de responsabilidad moral como la imputación de la culpa o la recompensa por una acción determinada. De hecho, para la neurocientífica, la reducción de las explicaciones del comportamiento humano a las funciones cerebrales del agente debe llevar a una comprensión de la responsabilidad moral sin necesidad de indicar la existencia de algo así como la “conciencia”. Y esto, paradójicamente, aleja esta “postura cognitiva” de factores netamente cognitivos. Al respecto es interesante relacionar la propuesta de Churchland con la de Manuel Vargas, la cual se abre paso recientemente y se va aclarando de modo progresivo en sus escritos. Vargas propone, en el debate entre el compatibilismo y el incompatibilismo, una postura llamada “revisiónismo” e indica que todas las posturas del debate son en un cierto

Por otro lado, la aplicación de la univocidad que se otorga a la *relación de pre-significación*, en todos los contextos válidos para explicar la acción lleva a encontrarse con todos los problemas del determinismo absoluto. Además, la limitación de tal premisa en algunos argumentos, introduce un tratamiento de la posibilidad como una situación concreta, cuya presencia no refuta tal determinismo. Esto conduce a una contradicción en el seno de la misma teoría *semicompatibilista*. Si ésta busca un modo unificado de argumentación se tendrá que evitar a toda costa la inherente equivocidad de su propuesta, lo que implica ampliar el sentido de la racionalidad para comprender la *posibilidad*.

La solución, para encontrar un marco adecuado que explique la acción humana, debe ir más allá de la unión arbitraria de elementos diversos que provoca el intento de superar la dialéctica de la equivocidad. En concreto, para los *casos Frankfurt*, esta posibilidad surge desde la correcta comprensión de lo que David

sentido “revisionistas” en cuanto que intentan interpretar la “libertad” desde sus presupuestos teóricos. La base del “revisionismo” de Vargas es la vinculación de la explicación de la libertad fundada en los términos utilizados para la responsabilidad moral, evitando lo que él llama el tipo de “deflacionismo” que provocan las explicaciones naturalistas y que, por tanto, estiman más las conclusiones de la ciencia experimental que las del sentido común y la libertad que se comprende a través de él. Sin embargo, para Vargas, el sentido común tampoco puede tener la última palabra, sobre todo si éste no alcanza a distinguir entre un ámbito “descriptivo” de las acciones y otro “prescriptivo”, lo que es requerido para hablar con sentido de la responsabilidad moral, tal como lo veremos en el capítulo III. Para comprender la postura de Churchland puede cfr. SUHLER, CHRISTOPHER L. & CHURCHLAND, PATRICIA S., 2011, “Control: conscious and otherwise”, *Trends in Cognitive Sciences*, 8, pp. 341-347; CHURCHLAND, PATRICIA, 2011, *Braintrust*, New Jersey, Princeton University Press; CHURCHLAND, PATRICIA, 2013, “The benefists of realising you’re just a brain. An interview of Grahan Lawton”, *New Scientist*, URL: <http://www.newscientist.com>. Para comprender la postura de Vargas, cfr. VARGAS MANUEL, 2013, *Building Better Beings*, Oxford, Oxford University Press; y VARGAS MANUEL, 2005, “The Revisionist’s Guide to Responsibility”, *Philosophical Studies*, 125, pp. 399-429.

Widerker ha denominado una *situación IRR*²⁶³. Widerker indica que Frankfurt enuncia la *situación IRR* de la siguiente manera: “Puede haber circunstancias que constituyen condiciones suficientes para que alguien lleve a cabo una acción y que, por lo tanto, impiden que la persona actúe de otra forma, pero que *en realidad, no obligan a la persona a actuar ni a producir su acción de ninguna manera*”.

Las *situaciones IRR* muestran algunas características que conducen a la realización de la acción. Estas situaciones, examinadas bajo determinadas consideraciones o *condiciones de satisfacción*²⁶⁴, pueden ser suficientes para la efectiva realización de la acción. Sin embargo, bajo otras *condiciones reales*²⁶⁵ no pueden ser establecidas como condiciones suficientes de la acción, aunque sí una garantía de su realización. Por tanto, las *situaciones IRR* deben ser examinadas teniendo en cuenta la diversidad de su significatividad que depende del sentido desde el cual son observadas. Si no se procede de este modo, tales situaciones se vuelven equívocas.

Las dos posturas que actualmente se encuentran en pugna en torno a este debate tienen, como núcleo de sus ejemplos, las características de una *situación IRR* equívoca. Tales posturas han

²⁶³ Cfr. WIDERKER, DAVID, 2000, “Frankfurt’s Attack on the Principle of Alternative Possibilities: A Further Look”, *Nous*, 34, p. 182; También, cfr. FRANKFURT, 1969, pp. 830 y 837. La nomenclatura *IRR-situation* se refiere a una *Irrelevant Responsibility Situation*.

²⁶⁴ Cfr. SEARLE, 2000, p. 266. Como se indica en el libro de Searle “la noción de condiciones de satisfacción se aplica (...) tanto a los actos de habla como a los estados intencionales. En el caso de los actos de habla decimos que logran o no encajar con la realidad con una dirección de ajuste particular. Así un enunciado se satisface si y solo si es verdadero, una orden se satisface si y solo si se cumple, etc., etc. Pero esta noción de satisfacción se aplica también a los estados intencionales. Así, mi creencia es satisfecha si y solo si las cosas son tal como las creo; mi deseo se satisface si y solo si las cosas llegan a ser como deseo que sean, o mis intenciones se satisfacen si y solo si se llevan a cabo”.

²⁶⁵ Las condiciones IRR vuelven a establecer la diferencia entre condiciones necesarias y condiciones no triviales que enunciamos en la nota nº 167.

caído en un punto muerto en sus discusiones sobre este asunto, manteniéndose tan cercanas en sus explicaciones como confrontadas en sus principios teóricos. La otra estrategia implicada, además del *semicompatibilismo*, es el *libertarismo débil* (*weak* o *soft libertarianism*). Este duelo se puede seguir a través de la discusión entre John Martin Fischer y Eleonore Stump²⁶⁶ sobre la eficacia de la *premisa de la transferencia de la no responsabilidad* (*Transfer NR*) en los *casos de manipulación*.

El *Transfer NR* es un argumento utilizado por Fischer y Ravizza. Está elaborado sobre la estructura del *tercer argumento para la incompatibilidad de la libertad y el determinismo* de Peter van Inwagen²⁶⁷. Esto es, la interpretación modal del *Consequence Argument*. Esta versión surgió por primera vez en 1983, en *An Essay on Free Will*²⁶⁸, una de las piezas clave del debate contemporáneo sobre la libertad y el determinismo.

En su primera aparición, el *tercer argumento* o *argumento modal* se fundamentó en el llamado *principio beta*, que a su vez es la base del *Transfer NR*. En el contexto de la confrontación de la libertad y el determinismo, si el *principio beta* es verdadero, entonces el *compatibilismo* es falso, porque el *argumento modal* aseveraría que el determinismo es verdadero. Pero, como la libertad se conoce por experiencia, entonces el determinismo y el compatibilismo son falsos. Los problemas en la interpretación de estas afirmaciones se encuentran en la identificación de las

²⁶⁶ Cfr. FISCHER, JOHN MARTIN, 2000, *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 151-169; STUMP, ELEONORE, 2002, "Control and Causal Determinism", *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Massachusetts, MIT Press, pp. 33-60; y FISCHER, 2005, pp. 153-154.

²⁶⁷ Cfr. STUMP, 2002, p. 57, nota n° 17. También puede cfr. VAN INWAGEN, PETER, 1980, "The Incompatibility of Responsibility and Determinism", *Bowling Green Studies in Applied Philosophy: Action and Responsibility*, 2, Michael Bradie & Myles Brand (eds.), Ohio, Green State University Press, pp. 30-37; cfr. VAN INWAGEN, 1983, pp. 182-188. Van Inwagen llama a este principio, "el principio beta".

²⁶⁸ Cfr. VAN INWAGEN, 1983, pp. 181-185.

condiciones de satisfacción para su validez. El *Consequence Argument* no puede ser concluyente porque el *principio beta* es racionalmente limitado.

El *principio beta* indica que *de la necesidad de una de las premisas de una proposición, se sigue la necesidad de la otra, si la implicación lógica de ambas es estricta*²⁶⁹. Van Inwagen formuló el *principio beta* sin la afirmación de su aplicación universal²⁷⁰. Por tanto, la utilidad de este principio depende de otros factores. Si no se asumiera de esta forma, estaría abierto a contraejemplos²⁷¹. La estrategia de Van Inwagen, para el *principio beta*, es modal y aplicable a unos marcos explicativos concretos. Tales contextos son perfectamente reconocibles en un marco racional que supere la mera relación causal para la explicación de las acciones.

La conversión del *principio beta* en el principio del *Transfer NR*²⁷², convierte el argumento modal de la *incompatibilidad* entre

²⁶⁹ La formulación del *principio beta* es la siguiente: $N(p \supset q), Np \vdash Nq$; $Np =$ "there is no choice regarding the truth of p." Seguimos en esta formulación y las siguientes a VAN INWAGEN, 1983, pp. 181-185.

²⁷⁰ Cfr. SPEAK, DANIEL, 2011, "The Consequence Argument Revisited", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 115-130.

²⁷¹ Cfr. VAN INWAGEN, 1983, pp. 102-103 y 184-187. También en la misma obra de Van Inwagen el cap V, notas nº 27 y 28.

²⁷² Cfr. VAN INWAGEN, 1983, p. 185. El argumento, con algunas aclaraciones en negrita, es el siguiente:

[**Principle alfa**: $\Box p \vdash Np$; **Principle beta**: $N(p \supset q), Np \vdash Nq$]

"If determinism is true [i.e, if **principle alfa** is the case], then it follows that:

(1) $\Box ((Po \& L) \supset P)$ [**historical determinism is truth**] ([**Where**] "P" (...) is a dummy letter for which any sentence expressing a truth may be substituted).

From (1) we may deduce:

(2) $\Box (Po \supset (L \supset P))$ by elementary modal and sentential logic.

(3) $N(Po \supset (L \supset P))$.. applying rule [**alfa**] to (2). We now introduce a premiss:

(4) NPo [**intuitive idea that we don't have any choice about our past**]. From (3) and (4) we have by rule [**beta**]:

(5) $N(L \supset P)$. We [**now**] introduce our second premiss:

(6) NL [**intuitive idea that we don't have any choice about laws of nature**]. Then, from (5) and (6) we have by [**rule beta**]:

la libertad y el determinismo en una estrategia contra la *compatibilidad* del determinismo y la *responsabilidad moral*. Es decir, un argumento directo contra el *semicompatibilismo*. De este modo, el *Transfer NR* es la especificación de un sentido para el *principio beta*, en el que éste pueda ser utilizado con mayor precisión. El *Transfer NR* indica: supuesta la *no responsabilidad* en la conjunción de las leyes naturales y el pasado, si de tal conjunción se obtiene un evento presente, entonces de la *no responsabilidad* en la conjunción de tales leyes y pasado, se sigue la *no responsabilidad* del evento presente²⁷³.

Las partes que conforman el procedimiento de conversión de la versión modal del *Consequence Argument* en el *Transfer NR* requieren una explicación. Ésta nos ayudará a comprender la importancia de la acotación del sentido para el *principio beta*. En el *tercer argumento del incompatibilismo*, la *descripción del pasado* (Po) no posee un sentido completo si no se da en conjunción con las *leyes de la naturaleza* (L). La pura descripción de sucesos pasados requiere de la legalidad o normatividad implicada en tal proceso para poder transmitir su valor de verdad al evento o resultado del presente (P). Por tanto, la descripción de los eventos no puede ser independiente de las leyes que se encuentran implicadas en los sucesos que ocurren. Pero, a la vez, la implicación de leyes y sucesos no puede recibir un tratamiento tal que se pueda dar por sentado el determinismo²⁷⁴.

(7) NP... [“there is no choice regarding the truth of P”]

[Then, if determinism is true, it’s follows that: $\square ((Po \ \& \ L) \supset P) \supset NP$].

²⁷³ Cfr. VAN INWAGEN, 1983, p. 184. En el *Transfer NR*, $Np = “p$ and no one is, or ever has been, even partly responsible for the fact that $p”$.

²⁷⁴ Cfr. VAN INWAGEN, 1983, p. 94. “« $Po \supset L$ » is grammatical, and « Po is true» is ungrammatical (for the same reason that «All men are mortal is true» is ungrammatical)”. Por tanto, Van Inwagen parece indicar el uso no gramatical de “el pasado es verdadero”, sin embargo, su verdad es gramaticalmente comprensible a través de las leyes o normatividad. Pero mientras tales leyes pueden ser expresadas por proposiciones, la *verdad sobre el pasado* no puede agotarse en una descripción de este tipo, y lo mismo ocurre en la relación que aparece en el *Consequence Argument*: (Po & L). Para un análisis detallado de

En el caso del *Transfer NR*, la característica que se transmite está dada por el operador: la *no responsabilidad* (N). Se le otorga un contenido a la *necesidad* del *Consequence Argument*, que afecta a la relación entre pasado y leyes. Por tanto, tal *relación* no posee sentido en sí misma, sino que debe remitir a otro marco explicativo para poseer una cierta significatividad²⁷⁵. Tal contexto

los fundamentos lógicos de la formulación modal del *Consequence Argument*, remitimos a MERLUSSI, PEDRO, 2011, “O argumento modal da consequência”, *Fundamento. Revista de Pesquisa em Filosofia*, 1, pp. 61-79. Merluzzi toma el enfoque adecuado al ver que el determinismo es una tesis de las proposiciones. Así, si el determinismo se estima como una tesis relevante, entonces ésta debería ser considerada como una tesis de “los agentes y las proposiciones” y no solamente de las proposiciones. Merluzzi indica que el *principio beta* no puede ser confundido con una regla donde la implicación lógica se afirme necesariamente, presentando propuestas diversas para la formulación del *principio beta*. Al respecto debemos indicar, como parece hacerlo también Merluzzi, que la refutación de McKay y Johnson al *principio beta*, es irrelevante en el *contexto de la libertad de la acción racional*. Estos dos autores indican que el *principio beta* es un *principio asociativo* de la forma “ $NP \wedge NQ \vdash N(P \wedge Q)$ ”. El ejemplo que se utiliza para refutar este *principio asociativo* es el de lanzar una moneda. La moneda que se lanza produce dos eventos independientes: “cara” o “no-cara”. Por tanto, mientras que $NP \wedge NQ$ *puede ser verdadera*, $N(P \wedge Q)$ *es falsa necesariamente*. Además, se asume que el *principio beta* es asociativo bajo un esquema proposicional en el que las constantes introducidas derivarán necesariamente en la formulación de una verdad lógica. Sin embargo, tenemos que indicar que el tratamiento de las constantes no puede darse de este modo en el que se equipara *verdad* y *esquema gramatical*. El lanzamiento de la moneda no puede considerarse una situación que brinde las mismas condiciones que la implicación de “pasado” y “leyes”, porque esta forma de tratarlas supone asumir su identidad. Pero, en el *Transfer NR*, el uso de la constante del pasado (Po), no puede ser gramatical, aún cuando su comprensión se de a través de la gramática de las leyes (Po \supset L). Cfr. MCKAY, THOMAS & JOHNSON, DAVID, 1996, “A Reconsideration of an Argument Against Compatibilism”, *Philosophical Topics*, 24, pp. 113-122.

²⁷⁵ La segunda propuesta presentada en el artículo de Pedro Merluzzi es la de Finch y Warfield. Ésta hace un tratamiento diferenciado de la constante del pasado y de su conjunción: “ $NP, \square (P \rightarrow Q) \vdash NQ$ ”, y por tanto no cae en la asociación antes expuesta, aunque puede presentar otras dificultades que no abordaremos aquí. Basta indicar que, en ese tratamiento diferenciado, se debe explicar su relación. Es decir, que la introducción de más planos explicativos en

no puede sobrepasar los límites de *lo que puede ser causado por el agente*. Esto es, se refiere a los efectos que provoca el agente en el mundo. La exigencia de dotar de *sentido* o *contenido racional* a la *necesidad* expresada en la *relación del pasado* y las *leyes* es un paso hacia la explicación racional de la libertad. Nos ayuda a confirmar la limitación que comporta comprender la realidad desde una *relación unívoca*, que finalmente deviene en *determinismo*.

La *necesidad* expresada en el *principio beta*, aplicado al *Consequence Argument*, se tiene que instalar en un marco racional en el que el *pasado* se haya forjado a través de una cierta *normatividad*. Tal legalidad no puede remitir a una sola regla. Solo de este modo el *Transfer NR* puede empezar a alcanzar un cierto significado. Remitiendo a una sola regla, la *no responsabilidad*, que es la función del operador, sería una simple confirmación de la relación entre pasado y leyes. La relación unívoca sostendría la función del operador, y este confirmaría tal relación. El sistema sería autoreferencial y trivial, porque el *principio beta* se identificaría sin más con el *Transfer NR*, haciendo que la estrategia contra el *semicompatibilismo* sea ineficaz. Así, la *no responsabilidad* no le otorga ningún sentido adicional a la *necesidad* implicada en el *principio beta*, y de este modo el *Transfer NR* es tan inconcluyente como el *principio beta*.

La conjunción de la normatividad y el pasado transmite una característica al evento presente sin la necesidad del operador de la *no responsabilidad*. Por ello esta relación no requiere la

la propuesta de la conjunción de “pasado” y alguna otra constante debe remitir a diferentes planos gramaticales con sus respectivas normas de uso. Por tanto, podemos concluir que “pasado” y “leyes” no pueden ser tratadas como constantes totalmente independientes ni que, en su mutua relación, se pueden configurar como una única constante bajo una normatividad lógica restrictiva. Cfr. FINCH, ALICIA & WARFIELD, TED, 1998, “The Mind Argument and Libertarianism”, *Mind*, 107, pp. 515-528; CRISP, THOMAS & WARFIELD, TED, 2000, “The Irrelevance of Indeterministic Counterexamples to Principle Beta”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 61, pp. 173-184.

confirmación extrínseca de dicho operador. Por tanto, éste no le otorga al principio ningún sentido, el cual debe surgir desde la misma conjunción. La naturaleza de esta conjunción, su relación intrínseca, es la que le otorga el marco de su significatividad. Un sentido que desde la visión determinista no posee.

Van Inwagen indica que la validez del *Transfer NR* se sigue de la obtención de un conjunto de mundos posibles adecuados en los que el ser humano *pueda ser responsable por su no actualidad*²⁷⁶. Esto es, localizar los contextos, unificados por un

²⁷⁶ Cfr. VAN INWAGEN, 1983, p. 187. Las dificultades del *Consequence Argument* no están exclusivamente en el *principio beta* sino en la correcta interpretación de la necesidad implicada en el *principio alfa* ($\Box p \vdash Np$), y su relación con el primer principio. El *principio alfa* explica el determinismo del *Consequence Argument* porque especifica un tipo de necesidad que no permite el libre albedrío: *si p es necesaria, entonces no hay elección sobre la verdad de p*. Ésta es la verdadera definición del *determinismo* (cfr. NELKIN, DANA & RICKLESS, SAMUEL, 2002, “Warfield’s New Argument for Incompatibilism”, *Analysis*, 62, p. 105). Esto podemos comprenderlo mejor advirtiendo las consecuencias de la estrategia de Van Inwagen de relacionar el argumento con explicaciones epistémicas. Esta aproximación conduce a la conclusión de que la incapacidad del agente de *acceder a las particulares determinaciones de una acción posible* puede estar dando por sentado el determinismo (cfr. VAN INWAGEN, PETER, 2002, “Free Will Remains a Mystery”, *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 158-177; BAKER, LYNNE RUDDER, 2008, “The irrelevance of the Consequence Argument”, *Analysis*, 68, pp. 13-22). En efecto, no poder *acceder a las particulares determinaciones de una acción posible* implica perder algo de la relación con la verdad o significado que tales determinaciones guardan con la acción en cuestión. Y asumir, en el *principio beta*, que el determinismo equivale a la afirmación de que el agente *no tiene la posibilidad de hacer falsa una proposición p*, que puede ser verdadera como se observa en (BLUM, 2000b y 2003; WARFIELD 2000), introduce la *posibilidad* (cfr. NELKIN, DANA & RICKLESS, SAMUEL, 2001, “How to solve Blum’s paradox”, *Analysis*, 61, pp. 91-94). Esto conduce a serias contradicciones en la concepción de *determinismo histórico débil* del compatibilismo ($\Box((Po \& L) \& P)$) que asume la posibilidad de *hacer algo* bajo condiciones deterministas (cfr. los argumentos utilizados en LEWIS, 1981; WARFIELD, 2000). Tal idea es diversa del *Consequence Argument* ($\Box((Po \& L) \supset P)$), que niega cualquier capacidad semejante (cfr. VAN INWAGEN 2002). Por tanto, asumir que el *principio beta* es aglomerativo y, a continuación

sentido o marco racional, en los cuales se pueda afirmar que el agente *no es moralmente responsable de los resultados de su acción presente, si no lo es también de la conjunción de su pasado y la normatividad que rige tales resultados*. Esta afirmación debe ir acompañada de una adecuada comprensión del sentido de *moralmente responsable*.

El *principio beta* solo puede encontrar un sentido en una legalidad múltiple. Éste sentido no se encuentra en el *Transfer NR*, ya que éste no permite que el agente pueda ser responsable, a través de su acción, no solo de lo que ocurre en la secuencia actual, sino también de la *forja de su pasado* o *historia personal*. Tal historia posibilitará sus realizaciones futuras, estableciendo un *eje axiológico* que se proyecta hacia las consecuencias de sus

refutarlo con un contraejemplo que da por sentada la presencia de alternativas posibles, parece ser lo mismo que no tener en cuenta la definición del *principio alfa* que presenta una tesis ontológica, mientras que el *principio beta* expresa un procedimiento lógico que se define por su relación con *alfa*. Así se comprende que encontrar una concepción errónea de determinismo en el *Consequence Argument* (cfr. SEHON, 2011) es no tomar en cuenta que refutar tal principio con la *posibilidad* no hace que éste sea analíticamente inconsistente, sino que hace que el *Consequence Argument* sea falso. Es decir, el argumento es analíticamente consistente en virtud de su significado: estar determinado es no tener posibilidades, y esto está implicado en “dadas unas condiciones iniciales, las leyes determinan absolutamente los eventos del futuro”. Y, en ese sentido, el *Consequence Argument*, no comete una petición de principio (cfr. FISCHER, JOHN MARTIN & PENDERGRAFT, GARRETT, 2013, “Does the consequence argument beg the question?”, *Philosophical Studies*, 166, pp. 575-595). Sin embargo, esto no significa que no exista en la *realidad* una necesidad no determinista. Por este motivo hemos usado el *principio beta* sin referirnos al *principio alfa*: gran parte de esta investigación se dirige a comprender la relación entre *pasado* y *normatividad* en la acción humana. Los argumentos utilizados y aún no citados se pueden verificar en: BLUM, ALEX, 2000b, “N”, *Analysis*, 60, pp. 284-286; WARFIELD, TED, 2000, “Causal determinism and human freedom are incompatible: a new argument for incompatibilism”, *Philosophical Perspectives*, 14, pp. 167-180; BLUM, ALEX, 2003, “The Core of the Consequence Argument”, *Dialectica*, 57, pp. 423-429; SEHON, SCOTT, 2011, “A flawed conception of determinism in the Consequence Argument”, *Analysis*, 71, pp. 30-38.

acciones. Es una *libre determinación de su ser*, de las normas de su actuar futuro, sobre las que se evalúa su presente y la novedad de sus acciones.

El sentido relevante para los términos *moralmente responsable*, que suministra un significado pleno a la *relación* entre el *pasado* y la *normatividad implicada en la acción humana*, se puede encontrar en la ética, donde necesariamente se “hace imposible juzgar la maldad de una acción si no es desde el punto de vista de las consecuencias previsibles”. Porque, si esto ocurre “*tú* has de juzgar la maldad conforme a las consecuencias que *tú* prevés; y por tanto sucederá que siempre puedes exculparte de las consecuencias *reales* de las acciones más deshonorosas, en la medida en que puedas aducir que no las habías previsto”²⁷⁷. Y esto contradice el *sentido propio* de la *responsabilidad moral*, en el cual uno es responsable de las consecuencias buenas de sus buenas acciones, y de las malas consecuencias de las acciones malas²⁷⁸.

Como observaremos en los siguientes capítulos, el marco relevante para la comprensión de la *relación* entre *pasado* y *normatividad* en la *acción libre*, no puede desprenderse del *marco normativo de lo bueno y lo malo*. No es simplemente el de las consecuencias previsibles por el propio agente. La ética es el *trasfondo conceptual* que encausa una clara explicación de la *libre y mutua implicación* de la *normatividad* y la *causalidad del pasado*. Sin ella, la forja de la *identidad personal* desde el presente pierde su sentido, porque se corre el peligro de abandonar la unidad de la verdad y el respeto por su multiplicidad que no condiciona, sino que posibilita la acción, y que se encuentra en la acción moral.

La diferencia e interrelación entre *normatividad* y *causalidad* permite entender que la racionalidad es coextensiva con la libertad. “No son la misma cosa, pero las acciones son

²⁷⁷ ANSCOMBE, 1958, p. 12.

²⁷⁸ Cfr. ANSCOMBE, 1958, p. 12.

valorables racionalmente si y sólo si las acciones son libres. La razón de la conexión es ésta: *la racionalidad tiene que marcar una diferencia*²⁷⁹. Es decir, apreciar la novedad de la persona y su actuar en un *contexto cognitivo habitual*. Por ello, la consideración de Van Inwagen sobre la *responsabilidad por la no actualidad* no puede partir desde el *principio beta*, sino de la búsqueda de ese marco racional adecuado para su validez. Es decir, del establecimiento de una genuina relación entre la *normatividad* y el *pasado*. Este es el núcleo de las dificultades de los *casos Frankfurt* y de la discusión entre Fischer y Stump.

La relación entre la *normatividad* y la *causalidad del pasado*, en el contexto del debate de los *casos Frankfurt*, debe ser observada a la luz de la contraposición entre los *casos de una cadena causal desviada*, cuyo primer exponente fue Roderick Chisholm²⁸⁰, y los *casos de sobredeterminación no causal*. El mismo Frankfurt indica, en “What We Are Morally Responsible for” que “el elemento distintivamente convincente en este tipo de contraejemplos del [PAP] es cierto tipo de sobredeterminación que incluye un orden secuencial infalible según el cual un factor causalmente suficiente funciona de manera exclusiva como respaldo de otro. El orden asegura que cierto efecto será provocado por uno u otro de los dos factores causales, pero no por los dos a la vez. Así, el factor de respaldo puede no contribuir en absoluto a provocar el efecto cuya ocurrencia garantiza”²⁸¹.

²⁷⁹ SEARLE, 2000, pp. 229-230.

²⁸⁰ Cfr. STOUT, ROWLAND, 2010, “Deviant Causal Chains”, *A Companion to the Philosophy of Action*, Timothy O'Connor & Constantine Sandis (eds.), Oxford, Wiley-Blackwell, p. 159.

²⁸¹ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 1983, “What We Are Morally Responsible for”, *How many questions? Essays in honour of Sidney Morgenbesser*, L. S. Cauman, Isaac Levi, Charles D. Parsons, Robert Schwartz (eds.), Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1988, *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press, p. 96. En adelante la cita de este artículo se hace refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realiza de acuerdo a la publicación de 1988.

Los *casos de cadena causal desviada* se apoyan en la observación de una situación específica desde un punto de vista externo. Esto es lo que se viene haciendo con la *posibilidad* entendida como *alternativas posibles*, con la *relación de pre-significación*, y en definitiva con el operador que afecta la relación entre *normatividad* y *pasado* que conforman un tipo de causalidad. En los *casos de cadena causal desviada* se establece un escenario en el que un agente realizará una acción determinada porque lo desea, pero en el momento que va a efectuarla, se percata de que ésta ya ha sido llevada a cabo sin proponérselo²⁸². O también, el agente obtiene un efecto directo adicional, no deseado, por la realización de su acción²⁸³.

Eleonore Stump indica que la *responsabilidad moral*, para este tipo de casos, debe ser analizada bajo una relación que remita a una sola causa²⁸⁴. Sin embargo, mantener esta explicación en un plano causal, llevaría a asignar la totalidad de la responsabilidad moral al agente, por el efecto no deseado. Por otro lado, John Martin Fischer afirma que tales casos pueden remitir a una doble causalidad²⁸⁵, convirtiéndose en un tipo de *casos de sobredeterminación causal*. Estos son casos en los que una persona está dispuesta a realizar una acción, pero fuerzas naturales se adelantan y la llevan a cabo.

²⁸² “Joe wants to kill his rich uncle, as he stands to inherit a large sum of money. He formulates his plan to murder his uncle, and begins the drive to his uncle’s home. Excited at the prospect of soon acquiring a lot of money, Joe is a bit careless at the wheel and hits and kills a pedestrian. This pedestrian turns out to have been his uncle”. PIZARRO, DAVID; UHLMANN, ERIC & BLOOMB, PAUL, 2003, “Causal Deviance and the Attribution of Moral Responsibility”, *Journal of Experimental Social Psychology*, URL: http://www.yale.edu/minddevlab/papers/Causal_deviance.pdf.

²⁸³ Cfr. VAN INVAGEN, 1983, p. 187, n. 28.

²⁸⁴ La estrategia de Stump es la de eliminar la relevancia teórica de este tipo de casos. Ella es una defensora de los *flickers of freedom*, por tanto de la admisión de la posibilidad, aunque no del PAP.

²⁸⁵ Cfr. STUMP, 2002, pp. 54-56; FISCHER, 2005, pp. 153-154.

El análisis de los *casos de sobredeterminación causal*, planteados con la modificación propuesta por Fischer, podrían llevar a negar *toda* responsabilidad moral para el agente que tuvo la intención de realizar esa acción. De este modo, se negaría la posibilidad de que las decisiones del agente tengan un valor moral, o que puedan configurar la historia personal del agente por su relativo grado de inefectividad. La dialéctica expresada entre *causalidad desviada y sobre determinación*, se ha dado en la búsqueda de los parámetros que definan la teoría en cuestión. Sin estos no se puede establecer el marco adecuado para la aplicación del *principio beta* y el *Transfer NR*, que posibilitaría la validez de los mismos ejemplos y contraejemplos utilizados. El problema en cuestión es una apropiada teoría de la acción que enlace adecuadamente la *normatividad* y la *causalidad*, permitiendo hablar de una *narrativa vital del agente y de sus acciones*.

Las soluciones para estos casos se abren paso desde la analogía estructural que presenta un ejemplo de *sobre determinación no causal*. Eric Funkhouser ha indicado, en el contexto de los *casos Frankfurt*, que la *sobredeterminación* puede ir más allá de la explicación causal²⁸⁶. La modificación introducida por Fischer no convierte el caso de *cadena causal desviada* en un genuino *caso de sobredeterminación* racionalmente comprensible, por mantenerse en los límites de una explicación meramente física o causal. Mientras que ésta última se limita a la relación que tiene un hecho con dos posibles causas, la *sobre determinación no causal*, remite a un suceso sostenido por razones.

El ejemplo utilizado por Funkhouser es el de una partida de ajedrez en donde “el traslado del caballo y el posterior desbloqueo del alfil negros, llevan a una conjunción de estas piezas sobre el rey blanco”. Este suceso descrito expresa “jaque”. La comprensión de la descripción no puede remitir solamente a la figuración pictórica de la jugada. Tampoco se puede quedar simplemente en

²⁸⁶ Cfr. FUNKHOUSER, ERIC, 2009, “Frankfurt Cases and Overdetermination”, *Canadian Journal of Philosophy*, 39, p. 348.

el análisis gramatical o sintáctico de la frase. Debe remitir a un suceso acaecido en una situación concreta, y que puede ser entendible sobre la base de unas pautas regulares. Para Funkhouser, la comprensión del suceso remite a dos razones sincrónicas relacionadas con el hecho que explican. No es una relación causal de anterioridad y posterioridad. Además, la conjunción explica intuitivamente el “jaque” sin causarlo²⁸⁷.

Las propiedades del ejemplo son importantes. Estas conducen a una *gramática relevante* o *esencial* para la evaluación de los sucesos. El evento “rey y alfil negro sobre rey blanco” remite a la gramática en la que se desenvuelve: las reglas de juego del ajedrez. La explicación de lo que provoca la conjunción no se agota en la separación de las capacidades de cada pieza en cuestión. Dirigen a un escenario concreto, a su disposición en el tablero, a la secuencia histórica de la partida que ha llevado a su estado o disposición en el momento del evento. Y la forma de evaluar todos estos aspectos tiene como principios la *normatividad* en la que se desempeña la partida de ajedrez que efectivamente es una *ocurrencia*.

Normatividad y *causalidad* son inseparables para la comprensión y explicación de las ocurrencias concretas y efectivas. Estos son los dos sentidos en los cuales es posible comprender las *situaciones IRR* sin caer en contradicciones. Por tanto, estas nociones deben comparecer en toda *teoría de la acción* que busque evitar la contradicción que surge de encerrar la acción en una explicación meramente causal, que termina por eliminar el contexto adecuado para comprender la narrativa vital del agente. Las condiciones de la acción pertenecen a dos planos explicativos diversos, cuya relación tampoco puede regirse por los parámetros *nomológicos* en los que se pretende evaluar la realidad física. La multiplicidad de las reglas y de la naturaleza específica de cada una de ellas es un rasgo fundamental de la libertad de la acción,

²⁸⁷ Cfr. FUNKHOUSER, 2009, p. 348.

porque permite hablar de diversos tipos de *necesidad* no determinista.

Hay una propiedad implícita, en el ejemplo del ajedrez, de una importancia radical y que se desprende del mismo. La relación entre las *reglas de juego* y la *efectiva producción de la jugada*, por ser libre, pasa por la mediación de una *voluntad*. Una *intencionalidad* que configura la historia de la partida. La realización de las diversas jugadas pasa tanto por la efectiva comprensión de la *normatividad*, como por su puesta en marcha. Y la *libertad* presente en esa acción –en un cierto sentido aún no del todo completo por la limitación del ejemplo– es la efectiva posibilidad tanto de la multiplicidad creativa *en* el juego, como del error. El modo en que la persona sigue una regla específica, pasa por la comprensión *dentro* del contexto normativo, mientras realiza y conoce la aplicación de la regla²⁸⁸. La normatividad forma parte de su *intención*.

²⁸⁸ Saul Kripke ha buscado realizar una interpretación de la paradoja de Wittgenstein sobre el seguimiento de las reglas de juego que se puede apreciar en las *Investigaciones filosóficas*. Wittgenstein afirma, por ejemplo: “Is what we call «following a rule» something that it would be possible for only *one* person, only *once* in a lifetime, to do? – And this is, of course, a gloss on the *grammar* of the expression «to follow a rule». It is not possible that there should have been only one occasion on which only one person followed a rule. It is not possible that there should have been only one occasion on which a report was made, an order given or understood, and so on. – To follow a rule, to make a report, to give an order, to play a game of chess, are *customs* (usages, institutions). To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to have mastered a technique” (WITTGENSTEIN, 1953, §199). Por ello, el seguimiento de una regla, se realiza en un contexto que implica otras reglas y su utilización habitual. La comprensión de los contextos racionales donde se explican los diversos fenómenos tiene como fundamento la racionalidad misma que los relaciona y, además, no se limita a un número determinado de reglas. La simple presencia de las reglas no puede explicar el seguimiento de tales normas. Sin embargo, el proceso de seguir una regla de juego la presupone, así como las otras normas en su contexto. Por ello no se puede apelar al seguimiento de una regla o norma como algo *externo* al agente, sino que tiene que fundarse en una correspondencia con su *modo de conocer la regla*. Por ello Kripke afirma que “for Wittgenstein, Platonism is largely an

Anscombe indica en *Intention* que no es lo mismo describir la acción como “mover el brazo de arriba abajo”, “accionar la bomba de agua”, “reabastecer el suministro de agua”, etc., que indicar que se está “envenenando a los ocupantes de un edificio”. Las primeras descripciones solo pueden tener un sentido pleno en la última porque describe un plano racional informado por el *fin* de la acción. La *finalidad* a la que se dirigen los movimientos del agente establece la *base normativa* desde la que todos ellos se unifican armónicamente. El *bien perseguido* o *apetecido*, se comporta así como *causa* y *norma* de la acción del agente. Y sobre este contexto se puede decir que las acciones responden a razones y no meramente a causas.

El agente quiere, desea o busca el bien y realiza juicios que buscan la verdad proporcionada a tales deseos. La verdad se daría en el conocimiento, y el bien en la realidad conocida, ya que la verdad dice relación a las cosas, y sin el conocimiento no se daría esa relación que se percibe en el acto: “El bien se encuentra adscrito al acto de querer en virtud de lo bueno (y no de la efectivización) de lo que se quiere; mientras que la verdad se adscribe inmediatamente a los juicios y en virtud de lo que es realmente el caso”²⁸⁹. Así, lo bueno como apetecible es *norma* de

unhelpful evasion of the problem of how our finite minds can give rules that are supposed to apply to an infinity of cases. Platonic objects may be selfinterpreting, or rather, they may need no interpretation; but ultimately there must be some mental entity involved that raises the skeptical problem” (KRIPKE, 1982, p. 54). Sin embargo, las normas tampoco son una impresión interna en el agente. Kripke lo afirma al decir que “no internal impression, with a *quale*, could possibly tell me in itself how it is to be applied in future cases. Nor can any pile up of such impressions, thought of as rules for interpreting rules, do the job. The answer to the sceptic's problem, «What tells me how I am to apply a given rule in a new case?», must come from something outside any images or *qualitative* mental states. This is obvious, in the case of *plus* - it is clear enough that no internal state such as a headache, a tickle, an image, could do the job”. KRIPKE, SAUL, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, p. 43.

²⁸⁹ ANSCOMBE, 1957, § 40.

nuestra acción. Y este primer sentido de normatividad es el que al hacerse *habitual* configura nuestro modo de conocer la verdad.

La verdad es el objeto del juicio y el bien es el objeto del querer. Pero no todo lo juzgado es siempre verdadero, como no todo lo querido es siempre bueno. Por ello el segundo sentido de *normatividad*, que se relaciona íntimamente con el que se vincula a los deseos, es el ético o moral. Por tanto, la dificultad de la comprensión de ese núcleo humano en el que convergen la *libertad*, la *normatividad* y la *causalidad de la acción*, se encuentra en la forma como el sujeto cognoscente se aproxima a una *realidad* que le incluye, y en la que percibe ciertas cosas como algo *bueno*.

En los *casos Frankfurt*, la gran culpable de la incompreensión de la libertad de la persona es la *premisa de la ignorancia*. Ésta no atañe solamente al desconocimiento de la naturaleza o del cosmos, sino de la compleja realidad del propio actuar. En ella se echa por tierra la afirmación de la realidad como un ámbito amable para el desarrollo de la propia vida y la felicidad. Se destruye la unidad de esas pautas regulares que garantizaban la coherencia de su juicio y ponderaban su forma de considerar las situaciones que se le presentaban.

La carencia de sentido para la vida, la falta de un horizonte para la felicidad, es fruto de negar la posibilidad de rectificar el rumbo de la propia vida, en continuidad con los valores más profundos del agente. Si ese fuese el caso, el hombre no podría jamás, en un sentido fuerte de los términos, volver a ser él mismo, porque no sabría por dónde desandar lo andado. Sin una vinculación a su pasado solo puede dudar, estar paralizado o sumirse en el pesimismo, aunque se observe en el mundo y se perciba independiente o autónomo de él, como ocurre en el escenario del *contraejemplo de Frankfurt*.

Tomando una cierta distancia del *contraejemplo*, Frankfurt afirma que la libertad solo es posible por la introducción de la regularidad en el actuar humano. “Tanto de la libertad como de la

individualidad es cierto que *exigen* la necesidad”²⁹⁰. Esta exigencia se relaciona con las necesidades de la voluntad, aquello que le preocupa al hombre y por lo que percibe una cierta atracción, que se configura desde el amor. Por ello, “la idea de que la racionalidad y el amor nos permiten alcanzar la libertad debería desconcertarnos más de lo que lo hace, dado que ambas cosas requieren que una persona se someta a algo que está más allá de su control voluntario y que puede ser indiferente a sus deseos”²⁹¹.

Harry Frankfurt parece desear alejarse de interpretaciones deterministas y plantea que la *libertad* y la *necesidad* se exigen mutuamente. Frankfurt desea encontrar una *necesidad* que no suponga un determinismo, sino aquello que se encuentra más allá de su control pero que posibilite su actuar. Una *necesidad* inherente a los procesos personales, que involucra el conocimiento y su capacidad de forjar verdaderos proyectos vitales, y esto significa alcanzar un nivel de posibilidades realmente epistémicas. La *necesidad* que busca Frankfurt se consigue hallando antes un sentido en el que el agente pueda *conocer algo de lo que está más allá de sus fuerzas*, para formular una *intención rectamente dirigida una realidad* que comprende tanto a la propia persona y al mundo que le rodea. Encontrar que no hay condiciones de satisfacción comprendidas como condicionantes de la *verdad*, de la *posibilidad* y de la *libertad*, implicadas en el *recto actuar*²⁹². La

²⁹⁰ FRANKFURT, HARRY, 1993, “On the Necessity of Ideals”, *The Moral Self*, Gil C. Noam & Thomas Wren (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, p. 109. Como en este caso, en adelante la cita de este artículo se hará refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realizará de acuerdo a la publicación de 1999.

²⁹¹ FRANKFURT, 1982, p. 81.

²⁹² Cfr. NASH-MARSHALL, SIOBHAN, 2008, “Free Will, Evil and Saint Anselm”, *The Saint Anselm Journal*, 5, pp. 1-22. Como pone de manifiesto Nash-Marshall, las posibilidades deben ser morales, o estar dirigidas en última instancia hacia decisiones morales, para poder otorgar un sentido a la libertad. Así, la libertad de acción se encuentra en un contexto habitual y normativo que le otorga una idea de recto obrar: saber lo que es bueno y lo que es malo.

premisa de la ignorancia es absolutamente falsa, porque no permite establecer adecuadamente toda esta dinámica vital. Es un presupuesto que busca garantizar lo que no existe: un cierto nivel de determinismo.

La cuestión fundamental, y que se abordará en los siguientes capítulos, es la investigación de la *normatividad* a través del *amor*. Esta indagación confirmará cuánto se aleja el autor de *AP* de su propio *contraejemplo*. Frankfurt indica que “la ausencia de incondicionalidad es un tipo de irracionalidad que contagia nuestras vidas prácticas haciéndolas incoherentes. Por la misma razón, disfrutar de la armonía interna de una voluntad unificada equivale a poseer un tipo fundamental de libertad”²⁹³.

²⁹³FRANKFURT, HARRY, 2004, *The Reasons of Love*, New Jersey, Princeton University Press, pp. 96-97.

CAPÍTULO II
ACCIÓN, RACIONALIDAD Y VOLUNTAD

La filosofía de Harry Frankfurt, expresada en los primeros años a través de los artículos de 1969 y 1971, da un giro en 1982. En ese año se publica “The Importance of What We Care About”. Como indicó Alasdair MacIntyre ese mismo año, este artículo significó, en el contexto de la filosofía anglosajona, una iluminadora primera palabra sobre el tema de la *preocupación* (*Care*). Así, mientras muchos filósofos habían producido argumentos e ideas que tuvieron relevancia sobre el tópico de la *preocupación*, ninguno se había dirigido a ese tópico directamente y nadie lo había hecho de tal forma que se abriera toda una nueva área para la investigación filosófica¹.

El itinerario hacia esta nueva etapa en el pensamiento de Frankfurt, pasa por dos artículos de suma importancia. En “Identification and Externality”², y sobre todo en “The Problem of

¹ Cfr. MACINTYRE, ALASDAIR, 1982, “Comments on Frankfurt”, *Synthese*, 53, p. 291.

² FRANKFURT, HARRY, 1977, “Identification and Externality”, *Identities of Persons*, Amelie Rorty (ed.), California, University of California Press, 1988, *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press, pp. 58-68. En adelante la cita de este artículo se hace refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realiza de acuerdo a la publicación de 1988.

Action”³, Frankfurt expresa las paradojas que se encuentran en las concepciones de la acción que él identifica como causales. Para resolver los problemas de esta clase de explicaciones, Frankfurt apela primero al *control guiado de las acciones* y, después, al *amor* como factor determinante de la acción pero que no puede asimilarse a un paradigma meramente causal. A medio camino entre una y la otra noción se encuentran las *necesidades volitivas* del agente como un cierto factor normativo de las acciones.

Frankfurt aclara progresivamente los conceptos utilizados en su explicación de la acción. Esto se ha dado de tal manera que los dos últimos temas de sus conferencias se han convertido en su presentación sintética, y una luz clarificadora, de todo su pensamiento. El primer tema se desarrolló en la “Amherst Lecture” del 2008, titulada “Inadvertence and Moral Responsibility”⁴. Esta presentación no solo ilumina a “Identification and Externality” y “The Problem of Action”, sino que establece una clave de lectura adecuada para “What Are We Morally Responsible for?”⁵, y los sentidos de responsabilidad moral que maneja Frankfurt. Este grupo de artículos y exposiciones giran en torno a la noción del significado moral de las acciones intencionales. La segunda conferencia es la *Lecture* pronunciada en el año 2012, titulada “Volitional Rationality and the Necessities of Love”⁶. La exposición fue realizada en la *Sexta*

³ FRANKFURT, HARRY, 1978, “The Problem of Action”, *American Philosophical Quarterly*, 15, pp. 157-162.

⁴ FRANKFURT, HARRY, 2008, “Inadvertence and Moral Responsibility”, *The Amherst Lecture in Philosophy*, 3, pp. 1-15. URL: <http://www.amherstlecture.org/frankfurt2008/>. Las traducciones se toman de FRANKFURT, HARRY, 2009, “Inadvertencia y responsabilidad moral”, Fabio Fang (trad.), *Ideas y valores*, 144, pp. 11-24. Las páginas se citan de acuerdo al original en inglés.

⁵ FRANKFURT, 1983.

⁶ FRANKFURT, HARRY, 2012, “Volitional Rationality and the Necessities of Love”, *Sixth Annual Conference Society for the Theory of Ethics and Politics*, Chicago, Northwestern University, pp. 68-75. La conferencia se divide en los párrafos §§ 1- 13. La *lecture* fue publicada en el conjunto de ponencias de la

Conferencia Anual de la *Society for the Theory of Ethics and Politics* de la *Northwestern University* de Chicago. Ésta lección ayuda a clarificar el estatuto ontológico y epistemológico de las necesidades volitivas y su relación con el amor.

En el presente capítulo analizaremos la explicación de Harry Frankfurt sobre la acción racional. La primera parte se basa en la temática de la “Amherst Lecture”, es decir, el significado de las acciones morales. La segunda parte explora la teoría jerárquica de la voluntad del agente y su relación con el control de las acciones, teniendo como eje las necesidades volitivas de la persona. Por tanto, incluye las clarificaciones de la “Northwestern Lecture” sobre la racionalidad de las acciones morales.

Frankfurt estima que la racionalidad de las acciones se divide en *racionalidad instrumental* y *racionalidad volitiva*. Mientras la primera es la encargada de la ejecución de las acciones, y es de naturaleza lógica; la segunda se refiere a la intrínseca moralidad de ellas, y su naturaleza propia es la del amor. Ambas racionalidades conforman la racionalidad práctica de la persona. Sin embargo, la integración de ambas perspectivas no carece de problemas.

2.1 La racionalidad en la descripción de la acción.

La acción humana es aquella que el agente lleva a cabo con un fin determinado, es decir con una intención que procede de la

“Sexta Conferencia Anual” para esta ocasión específica. En esta publicación, la lección del profesor Frankfurt se sitúa en las páginas indicadas. Sin embargo, en lo que sigue –y en vistas a otras publicaciones de la misma ponencia–, citaremos esta *lecture* por el número de los párrafos. Esta exposición fue repetida en la “LEAP Lecture” de la Universidad de Girona –en la Comunidad Autónoma de Cataluña, España– el 4 de abril del 2013, donde el autor de estas líneas tuvo la oportunidad de conversar brevemente con el profesor Harry Frankfurt sobre algunas de sus propuestas. La *lecture* también fue repetida en la “Class of 1970 Lecture” de la *Rutgers School of Arts and Sciences*, en New Jersey, el 18 de abril de 2013.

voluntad de realizar esa acción. Tiene una estructura teleológica en la que los medios se subordinan a un fin práctico. Tal estructura funciona como un cierto principio normativo que imprime un orden a la dinámica del actuar humano. Las *acciones humanas* se diferencian de otras descripciones de movimientos físicos del sujeto, llamados *actos del hombre*, en que éstos son procesos que no se encuentran bajo el control del agente.

Los *actos del hombre* son eventos que le suceden y que no puede dirigir por medio de su intención: “la digestión”; “el crecimiento del cabello”; “el latir de su corazón”; “el sueño”; “sonrojarse”; “sudar nerviosamente”, etc. El agente puede evitar algunas consecuencias de estos procesos, sin que ello implique alterar su funcionamiento normal: “puedo comer menos para que, por la tarde, tenga menos sueño y así poder trabajar mejor”, pero no puedo detener voluntariamente la “digestión”, ni el “surgir del sueño”.

Podría parecer que existen dos ámbitos netamente diferentes: las acciones propiamente dichas y los movimientos físicos del hombre. Sin embargo, esta clasificación no es mutuamente excluyente. La realización de las acciones se desarrolla en medio de un proceso que se despliega temporalmente y que tiene unas manifestaciones regulares que pueden ser observadas desde el punto de vista físico, o desde el punto de vista propio de las acciones humanas. De este modo “comerme la cena de Juan” es una acción que puede verse desde el punto de vista meramente físico y desde el punto de vista de las acciones con un significado propio. Al “comerme la cena de Juan”, no solo pongo en marcha unos procesos que se pueden apreciar como la concatenación de unos movimientos. Además, con esta acción, estoy dejando a Juan sin cena. Es decir, tiene implicaciones morales.

La acción puede estar, por tanto, bajo diversas descripciones. Son sentidos en los cuales se rige una cierta normatividad. Cada plano explicativo remite a un orden propio bajo el cual se puede subsumir una determinada descripción. Tales descripciones no son

por tanto arbitrarias, y deben remitir a un sentido que explique bien lo que el agente está haciendo al desarrollar su acción. Y, a través de tal sentido, llegar a la descripción de la acción que se da bajo el punto de vista de la ética, en donde los agentes no actúan aisladamente. Por ello “comerme la cena de Juan”, cuando el afectado está –además– muy hambriento, es una acción ética, y su descripción bajo este punto de vista no es una superposición de la explicación física, sino que puede darle sentido pleno a ésta.

El hombre actúa en un mundo poblado por otros agentes. Se encuentra en medio de un sistema libre en el cual los agentes son susceptibles de aprendizaje positivo y negativo⁷. La libertad personal posibilita este sistema libre porque tal libertad no es la simple imposición de la fuerza a unos procesos o sistemas cerrados en sí mismos⁸. Por ello “la ética no es una añadidura a un

⁷ Cfr. POLO, LEONARDO, 1993, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, México, Universidad Panamericana - Publicaciones Cruz O., pp. 135-136.

⁸ Cfr. POLO, 1993, p. 134. Polo indica que “los sistemas cerrados son aquellos que tienen sólo una situación de equilibrio; por tanto, son capaces de reacción al estímulo de manera que se recupere el equilibrio. Son sistemas que estudia la mecánica”. Desde la perspectiva expuesta por Polo, afirmamos que los sistemas libres tienen, cuando menos, más de una situación de equilibrio. No son sistemas cerrados, sino –en primer lugar– sistemas abiertos. Pero que los sistemas libres sean sistemas abiertos no implica que sean sistemas inestables. Los sistemas abiertos –que son parte constitutiva de los sistemas libres– poseen capacidad de equilibrarse, y su equilibrio está siempre en relación con una necesidad. Así, el hombre, *visto como –o estudiado como–* un sistema abierto, posee un equilibrio físico, fisiológico, neurológico, psíquico, etc. Estos subsistemas están equilibrados y abiertos entre sí. Los parámetros físicos inciden sobre los parámetros fisiológicos del sujeto y éstos, a su vez, pueden incidir sobre el plano psicológico, el cual se apoya en la incidencia de los otros planos explicativos sobre el sistema neurológico, etc. Por ello se puede hablar de algunos parámetros que pueden ayudar a verificar estos equilibrios sobre la incidencia psíquica del agente. Cada plano se rige por sus propias reglas, normas o principios, que funcionan como una cierta necesidad sobre los otros planos o sistemas abiertos, a los que prestan soporte. Por tanto, un nuevo *sistema abierto* encuentra su equilibrio en el seguimiento de los principios recibidos por otros sistemas de la misma índole: los parámetros neurológicos y

dinamismo humano suficientemente constituido por otros factores. No hay consideración rigurosa del dinamismo humano si lo ético no le es inherente e intrínseco. Por eso, la ética es la consideración más acabada que existe de la acción humana”⁹, en ésta el

los fisiológicos se requieren entre sí para la explicación de una amplia gama de fenómenos, que pueden constituir la base para el estudio de un nuevo campo científico forjado desde otras ciencias. Y es *abierto* porque tales principios pueden regir técnicamente el sistema, ser corregidos por la experimentación y, a la vez, ser confrontados con los principios de otros sistemas que los amplían. Pero, la persona humana, el agente, es más que la suma de sistemas abiertos porque este nivel solo puede concluir en un sistema psíquico abierto. Incluso se podría decir que la persona es más que un sistema libre, si cabe. La terminología utilizada aquí es similar a la de Polo. Sin embargo para una mejor comprensión de la relación de la libertad humana en su unidad desde una exposición aristotélico-tomista –y de los diversos sistemas abiertos de los que se puede componer el estudio de la persona– cfr. LOMBO, JOSÉ ÁNGEL Y GIMÉNEZ AMAYA, JOSÉ MANUEL, 2013, *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, Pamplona, Eunsa.

⁹ POLO, 1993, p. 24. La peculiaridad del sistema abierto, a diferencia del sistema libre, es que su equilibrio es, sin más, un punto de espera para el siguiente. Es un sistema que progresa en su misma puesta en marcha y, bajo este punto de vista, el punto de equilibrio es indiferente. En el sistema abierto todo punto de equilibrio es de espera, expectativa, y reinicio, incluso para sus mismos principios particulares. El progreso de las ciencias experimentales, *visto como una abstracción o en sí mismo*, es un buen ejemplo de un sistema abierto al que, a pesar de los puntos de aparente retroceso, ha salido adelante por la experiencia adquirida en la experimentación, confrontación y evaluación, aunque, a veces, la experimentación falle. Los caminos han sido recorridos y los errores evaluados dando lugar a más experiencia. Así, las ciencias experimentales pueden abandonar principios que se pensaban inamovibles o encontrar mejores explicaciones que dan lugar a principios más concretos o más generales. El sistema libre, por el contrario, es un sistema al que el punto de equilibrio *no le puede ser indiferente* porque, requiere mantener algunos principios esenciales sobre los que se sostiene, es decir, los referentes a la *persona humana y su cuidado*. Un sistema libre, como la sociedad humana, no puede tener puntos de espera indiferentes y modificaciones estructurales sustanciales, porque eso podría significar abandonar el interés por lo que representa su necesidad estructurante: el hombre mismo, que se concreta en cada individuo. La *historia* remite necesariamente a las *acciones éticas*, aunque no pueden ser confundida con ellas. De este modo, la sociedad y su historia, como sistema libre, puede mejorar o estropearse, porque se compone de seres libres. Y, por tanto, la

equilibrio de los procesos en los que el agente se ve implicado no es indiferente, y requiere de su consideración dentro del conjunto de lo que da sentido a su vida.

La significatividad de las acciones, el ámbito donde cada plano descriptivo adquiere sentido, no puede verse desgajado del significado de las mismas. La descripción física otorga un significado diverso a los movimientos, en comparación al significado que adquiere por medio de las normas morales. La descripción física no puede verse privada del sentido propio de las acciones que se da por medio de la normatividad moral, y esto es algo que puede ser conocido por el sujeto. Saber que “no debía comerme la cena de Juan” presupone que sabía lo que hacía con la serie de movimientos que desarrollaba. Los dos planos de la dinámica del actuar humano no se dan por separado y el conocimiento del agente implica a ambos.

La integración de los planos de la acción –el de los movimientos físicos, el de la intencionalidad y su normatividad– es un requerimiento para la explicación de la acción desde la perspectiva de la moral. Sin ella, la recuperación de esta perspectiva moral es complicada, como se puede apreciar en los escritos de Harry Frankfurt sobre la cuestión. En las siguientes páginas analizaremos la explicación de la acción de Frankfurt. Es importante indicar que en sus escritos existen referencias implícitas relacionadas con el contexto de la filosofía anglosajona, especialmente de la norteamericana. Existe un silencio del autor de *AP* con respecto a los parámetros evaluativos de la acción. Pero, los aportes y los límites de la teoría que este autor presenta no pueden comprenderse sin mostrar los autores con los que parece dialogar.

persona es más que un sistema libre. La persona es libre y se rige, en su libertad, por necesidades racionales más amplias que las deducibles desde las ciencias experimentales. Para una lectura desde otra perspectiva de estos temas, cfr. CRUZ CRUZ, JUAN, 1993, *Libertad en el tiempo. Ideas para una teoría de la historia*, Pamplona, Eunsa, pp. 53, 74-82, 106-109, 113-114, 135-156, y 169-199.

Frankfurt parece dirigir sus objeciones de un modo más directo a propuestas como la de Donald Davidson, con quien coincidió en la Rockefeller University entre 1970 y 1973. En otro plano menos inmediato se encuentra G.E.M. Anscombe, que ejerció un gran influjo a través de su obra *Intention* en el ámbito de la filosofía norteamericana. Y finalmente, de un modo indirecto, presentamos a Georg Henrik Von Wright en la confrontación de algunas ideas. Von Wright fue, al igual que Anscombe, discípulo de Ludwig Wittgenstein, autor que también es seguido, de un modo muy particular, por Harry Frankfurt.

2.1.1 Movimientos y significatividad operativa.

Harry Frankfurt presenta una clasificación que busca diferenciar el movimiento corporal y la acción que procede de la voluntad del agente. Tal clasificación está relacionada con los sentidos de *significatividad de la acción* que utiliza. La distinción específica que Frankfurt realiza es entre a) *movimientos con un propósito* (*purposive movement*); b) *movimientos con una intención* (*intentional movement*) o *acciones*; y c) la *acción intencional* (*intentional action*). Los *movimientos con un propósito* se consideran posibles instancias de acción cuando son susceptibles de ser guiados por la persona¹⁰.

La dilatación de las pupilas, aún cuando es un *movimiento con un propósito*, no es una instancia de acción porque su guía está proporcionada por un mecanismo independiente del agente¹¹. Los *movimientos con una intención*, o *movimientos intencionales*, son aquellos movimientos con un propósito en los que el agente proporciona la guía, como lo es por ejemplo el “movimiento de los ojos que sirve para cambiar la dirección de la mirada”. Por ello, para Frankfurt, la *acción* es un *movimiento intencional*¹². Sin

¹⁰ Cfr. FRANKFURT, 1978, pp. 159-160.

¹¹ Cfr. FRANKFURT, 1978, p. 159.

¹² Cfr. FRANKFURT, 1978, p. 160.

embargo, Frankfurt afirma que no puede haber confusión entre un *movimiento intencional*, o *acción*, y una *acción intencional*.

La diferencia entre movimiento intencional y acción intencional se encuentra en que los términos *acciones intencionales* hacen referencia a “*acciones* que son llevadas a cabo en forma más o menos deliberada o consciente; es decir, a las acciones que el agente tiene la intención de llevar a cabo. En este sentido, las acciones no son necesariamente intencionales”¹³. Por tanto, para Frankfurt, hay una diferencia fundamental entre los *movimientos intencionales* o *acciones* y la *acción intencional*. La *acción intencional* es aquella que se encuentra bajo la guía consciente que el agente proporciona a los movimientos corporales que configuran la *acción*. Así, el “movimiento de los ojos que sirve para cambiar la mirada” no es una *acción intencional* si éste no es un movimiento producido por el agente. Es decir, el movimiento que se observa debe ser provocado por el agente mismo, y no ser algo que le sucede.

Frankfurt indica que la categoría de las *acciones* incluye la categoría de las *acciones intencionales*. La diferencia remite a los motivos del agente. Las *acciones* son observables o perceptibles y, en todo caso, se pueden describir de un modo pasivo como sucede con el “movimiento de los ojos que sirve para cambiar la dirección de la mirada”. De un modo diferente, las *acciones intencionales* requieren la identificación de las *intenciones* o *motivos* con los que se lleva a cabo esa serie de movimientos¹⁴, y que no pueden ser abordados desde el plano que describe las acciones.

Frankfurt afirma que uno de los principales fines para explicar la acción es “especificar cuándo la guía del comportamiento puede atribuirse a un agente y no, simplemente, como sucede cuando las pupilas de una persona se dilatan”¹⁵. Por tanto, se debe buscar la forma de identificar las *intenciones* o

¹³ FRANKFURT, 1978, p. 159. Las cursivas son nuestras.

¹⁴ Cfr. FRANKFURT, 1983, pp. 99-100.

¹⁵ FRANKFURT, 1978, p. 159.

motivos de la acción. Éstos, en la obra de Frankfurt, funcionan como un cierto tipo de *propiedad* que acompaña a los movimientos intencionales o comportamiento, y que se identifican de modos diversos, atendiendo a la racionalidad y la voluntad.

Frankfurt emplea las nociones que introdujo la filósofa de Oxford G.E.M. Anscombe para hacer referencia a la utilización del término *intencional*. Anscombe indica en *Intention* que la investigación por las causas y las razones de la acción puede llevarse a cabo a partir del sucesivo uso de la pregunta *¿por qué?* Esta puede aplicarse a los eventos descritos, de los cuales solo algunos pueden ser acciones que remiten a razones¹⁶. “Preguntar *por qué* no presupone el concepto de causa. Está en el *origen* de dicho concepto”¹⁷. Por tanto, la respuesta puede remitir a cualquier tipo de causa y no necesariamente a sujetos activos, o en términos de Frankfurt: sujetos que son conscientes de sus acciones.

Anscombe repitió insistentemente, que “la mera noción de acto intencional no implica acto alguno de intención, ni como antecedente causal ni de cualquier otro modo por parte del agente. Atribuido a actos, «intencional» no significa «causado por un acto de intención». Se refiere al modo como procede el acto del agente: directamente, como algo hacia lo que el agente es dirigido u orientado”¹⁸. Por tanto, uno de los sentidos que Anscombe utiliza para la palabra *intencionalidad* se refiere a una tendencialidad hacia un objetivo más que un acto intencional concreto.

La utilización del sentido de *intencionalidad* expuesto implica una cierta relación entre pasividad y actividad que Harry Frankfurt busca introducir en su explicación de la acción¹⁹.

¹⁶ Cfr. ANSCOMBE, 1957, §§ 5-6.

¹⁷ BROCK, STEPHEN L., 2000, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, David Chiner (trad.), Barcelona, Herder, p. 134. Las cursivas son nuestras.

¹⁸ BROCK, 2000, p. 128.

¹⁹ Esta propuesta de Harry Frankfurt es tomada de Anscombe, y tiene su fundamento en las ideas de Tomás de Aquino. Sin embargo, como veremos más

Frankfurt lo hace a través de la categoría de los *movimientos intencionales* o acciones. Aunque no necesariamente, estos movimientos podrían ser *acciones intencionales*. Para que esto sea el caso, los movimientos deben ser el producto de un acto de intención, es decir deben proceder de la voluntad del agente o estar bajo su guía. Así, para que “el movimiento de ojos” sea una acción intencional, debe ser realizada por la voluntad del agente. De este modo, el movimiento –que puede ser descrito pasivamente– puede ser atribuido al sujeto que actúa.

El sentido que Frankfurt aplica a los términos *no necesariamente* busca eliminar cualquier relación causal entre la *voluntad* que realiza los movimientos que se observan y tales *movimientos*. Desde una perspectiva lógica, los movimientos intencionales que se describen podrían explicarse por medio de un procedimiento que se ajusta a los requerimientos de una racionalidad mecánica. Tal racionalidad *podría* enlazar los diversos movimientos producidos, concatenándolos causalmente, y dándoles una significatividad unificada en la forma de un evento: “mover el brazo, cerrar los dedos, asir el objeto, y llevármelo a la boca” puede ser el evento “comer”. La afirmación de la

adelante, la interpretación de Frankfurt no es adecuada. Como indica Brock, Tomás de Aquino distingue dos sentidos de *intención*, uno activo y otro pasivo. “«Intención», como su nombre lo indica, significa *tender hacia algo*. Ahora bien, tiende hacia algo tanto la acción de lo que se mueve como el movimiento del móvil. Pero que el movimiento del móvil tienda hacia algo, procede de la acción de lo que se mueve. Por consiguiente, la intención en primer lugar y principalmente pertenece a lo que mueve hacia el fin (...). Por tanto, puesto que se dice que tiende al fin lo que es movido hacia el fin por otro, también se dice que tiende al fin la naturaleza, como movida a su fin por Dios, igual que una flecha por el arquero. Y de este modo, también los animales brutos tienden al fin, por cuanto los mueve a algo, el instinto natural. Un modo distinto de dirigirse al fin es el de lo que mueve, es decir, en cuanto ordena el movimiento de algo, de sí mismo o de otro, hacia el fin. Esto es exclusivo de la razón; por consiguiente, los animales brutos no tienden al fin de este modo, y esto es propia y principalmente la intención, como se dijo”. AQUINO, TOMÁS DE, *Summa Theologiae*, I-II, q. 12, a. 1 y 5. En adelante, se citará esta obra como *S.Th.*

mecanicidad o automaticidad de los movimientos imprimiría una cierta pasividad en la interpretación de éstos en referencia al sujeto que los realiza voluntariamente. Pero, la *acción intencional*, y la *voluntaria*, que implica las intenciones o motivos, no puede ser comprendida solamente desde esta perspectiva.

Frankfurt afirma que nuestra intencionalidad, es decir, la realización de nuestras acciones y los resultados que dependen de ellas no debe enorgullecernos como un factor que nos diferencie de otras especies. Así, la descripción mecánica de los movimientos o acciones no proporciona una acertada vía para saber si esos actos le pertenecen al sujeto²⁰. Para nuestro autor, “el contraste entre las acciones y los meros sucesos puede discernirse con facilidad en aspectos no vinculados con la vida de las personas”²¹. La actividad o pasividad con que pueden ser descritos nuestros movimientos o acciones no presentan características diversas a las de otros seres.

Las dificultades en el plano descriptivo de la acción nos traslada a aquello que solo puede ser conocido por el agente. Así, “el contraste entre los movimientos del cuerpo de una persona que son meros sucesos en su historia, y los que son sus propias actividades, nos aleja no sólo de la vida humana hacia los reinos inferiores de la creación, sino que también, en virtud de la distinción análoga que puede establecerse en la esfera psicológica [entre actividad y pasividad], al centro de la experiencia que tenemos de nosotros mismos”²². Por tanto, Frankfurt indica de modo dualista que la experiencia de la acción humana es el modo como el agente se relaciona –activa y pasivamente– con sus movimientos durante el periodo en que se presume que está llevando a cabo una acción²³.

²⁰ Cfr. FRANKFURT, 1978, pp. 161-162.

²¹ FRANKFURT, 1978, p. 162.

²² Cfr. FRANKFURT, 1977, p. 59.

²³ La separación entre *actividad* y *pasividad* se puede considerar el fundamento de la temática de FRANKFURT, 1978. En este artículo, la distinción indicada es el eje transversal de la clasificación entre *movimientos con un propósito* y *acciones intencionales*. Tal dicotomía entre actividad y pasividad es enlazada por el

Para Frankfurt, la descripción de las acciones no puede indicar si éstas son voluntarias o no²⁴, ya que este ámbito de

concepto de *control guiado de las acciones*. Por tanto, la concepción fundamental sobre la libertad, en este punto de la teoría de Frankfurt, es la actividad del agente y su capacidad de *no ser pasivo* ante los eventos que tienen lugar en su mente. Todo parece indicar que, para Harry Frankfurt, los procesos que intervienen en la conducta humana no pueden verse regidos por el valor de los estados de cosas a los que se dirigen los deseos. Por tanto, desde este punto de vista, los movimientos del sujeto se constituyen en acciones *si son del agente*. Es decir, si el sujeto se identifica con tales procesos. Por tanto, a pesar del valor que puedan tener los estados de cosas deseados, la acción es una prerrogativa última del agente. Varios años después de la publicación del artículo mencionado, Michael Bratman presentó una propuesta que va más allá de la relación entre *actividad y pasividad en la motivación del agente* e introduce una estructuración en la racionalidad práctica. Esta propuesta indica que una teoría de la acción debe explicar: a) la autoridad de la conducta por la que se desea optar (qué hace valiosa la acción o qué le otorga cierta autoridad sobre el agente); y b) la autoridad normativa subjetiva (qué hace que el agente se decida por una de las alternativas) (Cfr. BRATMAN, 2001, p. 309). Estas cuestiones son respondidas por el mismo Bratman desde una perspectiva del agente como un ser que puede *razonar de modo práctico*. Por ello, su distinción no pierde de vista una cierta necesidad en cada uno de los aspectos mencionados. Tanto el ámbito objetivo como el subjetivo están regidos por una particular normatividad: modos estables en el tiempo que el agente posee para actuar de acuerdo a los contextos posibles de acción. El valor de los contextos o situaciones en los que se encuentra el agente (como una situación que implique la amistad) remiten a su estructura de razonamiento práctico, la cual se funda – en última instancia – en las intenciones normativas básicas que el agente tiene frente a sus cursos de acción. Estas *intenciones normativas básicas* son las que estabilizan los juicios y permiten forjar los proyectos (Cfr. BRATMAN, 2007, pp. 283-310). La propuesta de Bratman sobre la racionalidad práctica se presenta, de este modo, como un respaldo de la autonomía del agente: los proyectos estables en el tiempo son una muestra de la capacidad del agente de forjarlos y seguirlos. Cfr. BRATMAN, MICHAEL, 2001, “Two Problems About Human Agency”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, pp. 309-326; BRATMAN MICHAEL, 2007, *The Structure of Agency*, New York, Oxford University Press.

²⁴ La crítica de David Velleman a la propuesta de Bratman sobre una cierta falta de autonomía en el agente no es adecuada, ya que esta visión puede estar fijándose excesivamente en el papel pasivo que puede tener el agente frente a los planos normativos y puede estar tomando como partida la normatividad lógica asumida por Frankfurt. Así, se acentúa la separación entre *sujeto* y

investigación se encuentra sujeto a la razón lógica: “la razón no puede hacer más que someterse a sus propias necesidades, sin saber si éstas reflejan algo más allá de una contingencia meramente adventicia. Pero justamente en eso hay una justificación de la confianza epistemológica requerida por el programa del racionalismo”²⁵. Frankfurt acepta este programa racionalista como válido en sus premisas pero no en su aplicación práctica, tal vez porque tal programa busca universalizar el valor epistémico de los eventos descritos en el juicio práctico. Y, para contrarrestarlo, Frankfurt trata de eliminar en éste la posibilidad de sentenciar definitivamente si una acción es libre y voluntaria, o no.

La clarificación de algunas cuestiones es importante. Para poder diferenciar los términos y mantener la estructura de las explicaciones de Harry Frankfurt llamaremos a los movimientos intencionales o acciones, indicados por él, simplemente *movimientos*. Por otro lado, al tratar sobre aquello que mueve al agente a realizar la acción –y que, en la explicación de Frankfurt, parece identificarse con cierto tipo de intencionalidad– hablaremos en general de *motivos*. Además, llamaremos *acciones*

necesidad donde el interés real –de Bratman– está en buscar la unidad de la conducta del agente. Por tanto, la dicotomía *actividad-pasividad*, propuesta indirectamente por Frankfurt, no puede constituirse en el principio más importante, o el que rija de modo preponderante, dentro del marco explicativo de la *acción racional*. El ámbito de la racionalidad práctica no es un contexto explicativo que pueda regirse por tal distinción. Sin embargo, para no caer en esto, es importante darle un sentido adecuado a los *modos o intenciones normativas básicas* propuestas por Bratman, comprendiendo cómo éstas pueden ser introducidas en una teoría de la acción. Esto puede darse a la luz de la reflexión sobre el amor y las pasiones que proponemos en el capítulo tres de esta investigación. Cfr. VELLEMAN, DAVID, 1991, “Review of Intention, Plans, and Practical Reason”, *The Philosophical Review*, 100, pp. 277-284.

²⁵ FRANKFURT, HARRY, 1977b, “Descartes on the Creation of Eternal Truths”, *The Philosophical Review*, 86, pp. 36-57, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, p. 41. Como en este caso, en adelante la cita de este artículo se hará refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realizará de acuerdo a la publicación de 1999.

al resultado procedente de la voluntad del agente y que implica la presencia tanto de los *movimientos* como de las *intenciones* (*razones, deseos y motivos en general*). Tanto éstas últimas, como los movimientos, son referidos en la obra de Frankfurt como *lo que hacemos*.

La palabra *intención* estará referida a aquello que, como ya hemos indicado, puede explicar la *acción intencional*. Por último, la finalidad perseguida por el agente –o *intención con, o por, la que* el agente realizó la acción– es el fin de la intención. Reservamos el término *acciones intencionales* para la categoría de acciones de la que parece carecer la explicación de Frankfurt y en la que profundizaremos más adelante. El siguiente ejemplo servirá de referencia para comparar el uso de algunos de estos conceptos, tanto en éste como en los siguientes apartados.

La pequeña Patricia lleva practicando sus lecciones de piano desde hace ocho meses. Trabaja mucho pero aún no es muy buena tocando este instrumento musical. Está llena de entusiasmo y *desea* tocar algo para su madre en la noche de Navidad. Tiene la *intención* de tocar «Silent Night», y es bastante obvio que *el fin o propósito que persigue* es agradar a su madre. De hecho, mientras toca el piano –venciendo un poco el sueño después de la cena navideña– su *acción intencional* es tocar «Silent Night». Sin embargo, los invitados de esa noche que oyeron la melodía comentaron, en algún momento, que les costó reconocer la tonada y que más de uno no la reconoció en absoluto.

Desde la perspectiva de las explicaciones de Harry Frankfurt se podría afirmar que, los que reconocieron la canción, identificaron la *acción* de la pequeña Patricia en lo que percibieron como algo parecido a «Silent Night». Es decir, que reconocieron –no sin esfuerzo– la melodía a través de los sonidos que produjeron los *movimientos* de la pequeña. La *acción intencional* de la niña era “tocar «Silent Night»” aquella noche, aunque el resultado de su *acción* –o lo que causaron la serie de *movimientos*– solo quedó en

un admirable intento. Todo fue un desinteresado acto *motivado* por el cariño que Patricia tiene a su madre.

La pequeña niña, deliberada y conscientemente, tocaba «Silent Night» aunque la serie de *movimientos* produjo como resultado una tonada que se parecía poco a dicha melodía. La guía deliberada y consciente de sus habilidades lamentablemente no dio como resultado, de un modo comprensible, aquel tema navideño. La narrativa de las acciones de la pianista cuenta con múltiples elementos de la teoría de la acción de Harry Frankfurt²⁶. A través

²⁶ La estructura de este ejemplo sigue los parámetros de un caso presentado por Christine Korsgaard, pero introduce una ligera modificación. La profesora de Harvard dice: “«Why did Jack go to Chicago?» we may ask. For Jack lives in Indianapolis, several hundred miles away. «To visit his mother who lives there» is the reply. Jack’s purpose is offered in answer to the question about his reason. This makes it appear as if his purpose is the reason for his choice, and what he chose was the act. But this appearance is misleading (...). «Going to Chicago to visit one’s mother» is intelligible as a worthwhile thing to do, so once we have that missing piece in place, we understand what Jack did. That the purpose by itself couldn’t really be the source of the reason shows up clearly in this fact: if the purpose supplied is one that fails to make the whole action seem worthwhile, even though the purpose is indeed successfully served by the act, we will not accept the answer. So if I tell you that Jack went to Chicago to buy a box of paperclips, you will not accept the answer, even though you can certainly buy a box of paperclips in Chicago. You will say «that can’t be the reason», not because the purpose isn’t served by the action, but because going several hundred miles from Indianapolis to Chicago to buy a box of paperclips is so obviously not worthwhile. So when we ask for the reason we are (...) asking for a purpose that makes sense of the whole action”. Del mismo modo, que Jack “va a Chicago para visitar a su madre”, la pequeña Patricia realiza una acción llena de contenido: “tocar «Silent Night» para agradar a su madre”. En ambos casos, el objeto de la acción es valioso y digno de realizarse. Existe un aspecto *noble* en cada acción. La diferencia introducida en esta investigación se refiere a llamar *acción intencional* a “tocar «Silent Night»”, porque lo es. A diferencia de Korsgaard no deseamos hacer una separación entre *actos* y *acciones* dentro del ámbito de la *praxis* o de las acciones racionales. Afirmamos que tal separación es artificial y puede conducir a la eliminación del aspecto intencional de otras descripciones de acciones que poseen un contenido racional y moral, y por tanto, que son deseadas por el agente en sí mismas. Korsgaard indica, por ejemplo, que el hecho de que “Jack va a Chicago” *no es una acción*, sino un

del ejemplo podemos indicar que el agente guía sus movimientos y ejecuta sus habilidades para realizar una acción con un determinada intención. Estas habilidades, como en el caso del ejemplo, pueden no haber sido aprendidas adecuadamente. Por

acto. Y que solo las acciones entendidas como un todo –“Jack va a Chicago para visitar a su madre” – pueden comprender como una razón para la acción. El peligro se encuentra en mantener esta estructura en la relación con los actos voluntarios. Si las razones para una acción, como un todo, son el objeto de deliberación y elección del agente, entonces se puede perder de vista un peculiar sentido racional –esto es, el plano de la moralidad– de lo que Korsgaard llama *acto*. De ese modo, desde el punto de vista de la profesora de Harvard, “cometer suicidio” se comprende como un *acto*, mientras que “cometer suicidio para salvar una vida” o “cometer suicidio para evitar la miseria” son *acciones*. Pero, si éstas últimas son los objetos de deliberación, pueden hacer que se pase por alto el contenido racional y moral de “cometer suicidio”. Las dificultades son aún mayores si se sigue la línea de razonamiento abierta por Eric D’Arcy, quien indica que el *acto* es lo hecho por un sujeto personal, pero no necesariamente voluntario. Para un seguimiento de lo indicado Cfr. KORSGAARD, CHRISTINE, 2009, *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, New York, Oxford University Press, pp. 8-14. También puede cfr. D’ARCY, ERIC, 1963, *Human Acts. An Essay in their Moral Evaluation*, Oxford, Oxford Clarendon Press, pp. 6-8 y 132-133. Para una explicación del sentido analógico de *acto* en Tomás de Aquino, cfr. BROCK, 2000, pp. 19-29. Aristóteles distingue entre acto (*energeia*) y movimiento (*kinesis*). Éste último es imperfecto mientras que el acto tiene su fin en sí mismo. Por otro lado, Tomás de Aquino distingue entre actos *inmanentes* y *transitivos*. En el primero la relación con el fin es perfecta, como operación; mientras que en el segundo, como proceso, es imperfecta. Pero esta clasificación mantiene estructuralmente la relación de *actos* y *movimientos* de Aristóteles. No hay solo actos o solo movimientos. En la clasificación de Tomás de Aquino, “en sentido amplio, la acción transitiva es hacer algo a algo, mientras la inmanente es simplemente hacer algo. Pero esto no siempre se refleja en la expresión verbal” (BROCK, 2000, p. 28). Así, la clasificación de Tomás de Aquino no es compatible con la formulación de Christine Korsgaard porque, en la base de la distinción realizada por ella, puede haber una excesiva aproximación entre los sentidos de *acto* y el de *movimientos que configuran un suceso*. Sin embargo, el *acto* no es un *suceso* a la espera de un contenido *más* racional que le de *más* sentido en vista a la elección del agente, configurando un nuevo *suceso* –como parece que se espera que suceda con “viajar a Chicago” y “viajar a Chicago para visitar a su madre”. Para una explicación más detallada cfr. BROCK, 2000, pp. 89-91.

tanto, el resultado de un proceso, como tocar una determinada tonada en el piano, puede no mostrar convenientemente –por diferentes factores– la intención del agente.

La intención de la pequeña pianista puede expresarse, en distintos niveles, como: “tocar el piano”, “tocar una melodía”, “tocar «Silent Night»”, e inclusive “agradar a su madre”. Sin embargo, observando únicamente y de modo aislado los resultados, no se puede decir que la segunda y la tercera fuesen su intención. Por este motivo, Frankfurt indica que las *acciones* no son necesariamente intencionales. Existen factores de debilidad o externos –el sueño de los mismos asistentes– que inducen al error en la realización o apreciación de las acciones. No todos los movimientos que generan la descripción de las acciones se corresponden con la intención del agente. Además, se presentan determinadas circunstancias que no pueden estar bajo su control. Por tanto, en la explicación de la acción que realiza Frankfurt, los errores en la realización de las acciones son, en parte, fruto del poco dominio que se puede tener sobre determinados procesos. Así, podemos indicar que, aún cuando la pequeña Patricia realizaba la *acción intencional* de “tocar «Silent Night»”, el resultado no se puede decir que fuera exactamente esa melodía.

Las afirmaciones de Frankfurt llevan a comprender que, desde el punto de vista de un observador externo a la acción del agente, una parte de la *intención* puede ser reconocible *a través* de una serie de *movimientos* guiados por el sujeto que actúa. De este modo, un asesino en serie –un monstruo moralmente hablando– que lleva a cabo de modo consciente y deliberado una serie de crímenes –uno tras otro, podríamos decir– puede ser culpado por sus crímenes²⁷. Bajo este punto de vista descriptivo se da la

²⁷ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 1998, “Conversations with Harry G. Frankfurt”, *Ethical Perspectives*, 1, pp. 33-35. El artículo citado es una serie de entrevistas realizadas al autor de *AP*. En este punto concreto, la secciones se titulan “Responsibility in Undermining Circumstances” –realizada por Maureen Sie– y “Frankfurt on Care, Autonomy and Self” –entrevista llevada a cabo por Willem Lemmens. Maureen Sie, por ejemplo, presenta el caso de una persona que fuma

explicitación de dos factores: los motivos libremente adheridos por el agente, que no podrían ser observados; y la serie de movimientos o comportamiento que en su secuencialidad mecánica podrían ser catalogados como “acabar con las constantes vitales de varios cuerpos humanos”.

compulsivamente. Ésta no sabe que fumar es dañino para su salud, y por tanto – indica Sie – no es moralmente responsable de “dañar su salud”. Frankfurt desea ampliar esta perspectiva y responde: “My basic intuition about all this is that what really counts is what the person wants to do. That’s Hobbes’s and also Hume’s point. I take it one step further and say it’s not only necessary that persons do what they want to do, but that the desire that leads them to do it is one that they want to have. *So they can’t say: “well, it’s true that I had a desire to do this but the desire was out of my control and I couldn’t help myself and although I tried very hard to resist nonetheless the impulse was too strong”. I want to eliminate that possibility too. I want the person to be wholehearted.* If the person is wholehearted in the action, let us say performs the action because he wants to perform it and the desire to perform it is a desire that he really wants to have and there’s no reservation, there’s no imposition, no passivity: the person is completely, fully, wholeheartedly identified with what’s going on” (FRANKFURT, 1998, p. 33). Por ello, ante el caso de la persona que sufre compulsivamente, Frankfurt indica que “I do, with the provision that, as I say, that person may be responsible for something else; or may not be responsible — there may be something else which the person is not responsible for. I think that for criminal behaviour of a certain kind, for example, we do not hold the person responsible because, after all, they grew up in terrible conditions and they were deprived and abused as children and they were poor and all that sort of things. It seems to me that if those conditions turned them into a monster, then they are a monster, and you treat monsters in the way monsters are to be treated. I don’t hold the person responsible for *becoming* a monster: *that* was due to circumstances that they didn’t choose, that they perhaps would have wished to avoid (...). He’s not responsible for producing a monster, he’s responsible for committing these crimes” (FRANKFURT, 1998, p. 34). Estas afirmaciones de Frankfurt nos pueden ayudar a comprender su perspectiva sobre la acción humana. El agente es responsable de las acciones realizadas conscientemente, pero no de sus disposiciones provocadas de manera no consciente. Sin embargo, en este punto es importante recalcar que desde esta perspectiva se debe establecer el sentido en el que se habla de *consciencia* y cómo ésta se relaciona adecuadamente con la *identificación incondicional*, porque caso contrario se cae en ambigüedades. Mostrar estas posibles contradicciones es una tarea del presente capítulo y del primer apartado del siguiente.

Para Frankfurt, los motivos libremente adheridos por el sujeto se garantizan por las propiedades *deliberación* y *consciencia* que acompañan al agente. La serie de movimientos, o el comportamiento observado, son el producto de una racionalidad lógica que ha determinado una conclusión. Así, la racionalidad que relaciona los eventos se aproxima a aquella que Hume criticaba, indicando que la relación entre causa y efecto era solo un producto de la costumbre²⁸, pero que el filósofo escocés bien podía utilizar en sus propias investigaciones.

Frankfurt insiste continuamente en que la guía de los movimientos es proporcionada por el agente y en ese intento de guiar sus procesos mentales pueden surgir los errores que se muestran en la *acción*. Esto es lo que Frankfurt ha llamado *control guiado de las acciones* y que analizaremos detenidamente en el tercer apartado de este capítulo. Por tanto, en la teoría de Frankfurt, las *acciones* no pueden manifestar la totalidad de la *intención* del agente. Ésta última no equivale al reconocimiento de los resultados de los movimientos, sino que debe atender a sus motivos libremente adheridos.

La *intencionalidad de las acciones* que se describen no puede mostrar los verdaderos *motivos* del agente en la teoría de Harry Frankfurt. Éstos se relacionan con una significatividad que va más allá de la observación de los movimientos corporales. Así, se mantiene la idea que interesa a Frankfurt: los *motivos* no se puede mostrar a través de los movimientos corporales, éstos no pueden agotar la explicación de la intención del agente²⁹, y por tanto debe remitir a otra forma de conocerlos.

²⁸ Cfr. Cap. I, 1.1.1.

²⁹ Cfr. FRANKFURT, 1983, pp. 99-100. También puede observarse FRANKFURT, HARRY, 1999b, "Responses", *The Journal of Ethics*, 3, pp.367-368. En las páginas citadas de este último artículo, Frankfurt responde a las objeciones de John Martin Fischer sobre el tema la autoexpresividad (*self-expression*). Frankfurt amplía un punto de la crítica de Fischer indicando: "I am rather uneasy about Fischer's suggestion that «the value of acting so as to be morally responsible consists in unhindered or unimpaired self-expression of the relevant

El modo de conocer los motivos de la acción abre para Frankfurt un segundo sentido de significatividad de las acciones. El primer sentido hace referencia a la ya indicada descripción de las acciones. Pero nuestro autor busca un significado que tenga un sentido para la vida del agente que vaya más allá del primer sentido que implica simplemente una complejidad operativa.

Frankfurt manifiesta lo indicado cuando dice que “la actividad requerida para alcanzar cierto fin último de gran valor puede ser, después de todo, sumamente magra; y en la medida que una persona dedique la vida a perseguir ese fin último, la suya será una vida casi vacía. Por otra parte, tal o cual fin último de mucho menos valor inherente podría exigir una atención tonificadamente complicada y entusiasta; la adopción de ese fin, entonces, llenaría de un sentido de finalidad la vida de la persona, que en ese aspecto sería más significativa. La persona, pues, podría tener buenas razones para adoptar fines últimos cuyo valor terminal fuese relativamente inferior. La búsqueda de fines últimos de menor

sort». He proposes that «in performing an action at a given time, we can be understood as writing a sentence in the book of our lives»; and he adds that «what is expressed by an agent in acting is the meaning of the sentence in the book of his life». In my view, the value of acting so as to be morally responsible is the value of being active rather than being passive. Expressing oneself actively, as in creating a work of art, has that value. Passive self-expression, as in blushing or in being swept by a tantrum, does not” (FRANKFURT, 1999, p. 368). La indicación de Fischer sobre la expresividad de la conducta del agente como la escritura en un libro lleva a Frankfurt a pensar que –por medio de esta imagen–, se identifica *expresividad relevante* con la *totalidad de las descripciones* de la vida del sujeto. Así, Frankfurt parece indicar que solo pueden ser una expresión genuina del agente aquellas acciones que poseen dos requisitos: a) las acciones deben poseer un orden racional; y b) las acciones deben pertenecer al agente, en el sentido de que el sujeto es activo ante las descripciones de los eventos que son provocados por él. La sugerencia de la racionalidad es atractiva e importante, pero se ve prontamente problematizada por la noción de Frankfurt de *actividad del agente* y su continuo contraste con una “amenazadora” *pasividad*. Admitir la segunda premisa en conjunción con la primera –y con un peso similar en el argumento– puede hacer perder el efecto que se esperaba sobre la afirmación sobre una racionalidad en la acción. Para comprender la crítica de John Martin Fischer, cfr. FISCHER, 1999.

valor terminal podría redundar en una vida más significativa que la actividad dedicada a generar estados de cosas de mayor valor intrínseco”³⁰. Por tanto, el segundo sentido guarda relación con la pregunta sobre *cómo debemos vivir*. Está dirigido al agente mismo, a su *modo de comportarse*.

Los dos sentidos de significatividad se aprecian claramente en la “Amherst Lecture in Philosophy” pronunciada en el 2008. En ésta, Frankfurt cita la pregunta de Thomas Nagel en la que se cuestiona si “hay una diferencia moralmente significativa entre rescatar a alguien de un edificio en llamas y arrojarlo por la ventana de un duodécimo piso al intentar rescatarlo”³¹. Para

³⁰ FRANKFURT, HARRY, 1992, “On the Usefulness of Final Ends”, *Iyyun, the Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, p. 87. Como en este caso, en adelante la cita de este artículo se hará refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realizará de acuerdo a la publicación de 1999.

³¹ Cfr. NAGEL, THOMAS, 1979, “Moral Luck”, *Mortal Questions*, New York, Cambridge University Press, p. 25. Nagel presenta la cuestión de la siguiente manera: “Whether we succeed or fail in what we try to do nearly always depends to some extent on factors beyond our control. This is true of murder, altruism, revolution, the sacrifice of certain interests for the sake of others – almost any morally important act. What has been done, and what is morally judged, is partly determined by external factors. However jewel-like the good will may be in its own right, there is a morally significant difference between rescuing someone from a burning building and dropping him from a twelfth-storey window while trying to rescue him. Similarly, there is a morally significant difference between reckless driving and manslaughter. But whether a reckless driver hits a pedestrian depends on the presence of the pedestrian at the point where he recklessly passes a red light”. Es importante tener en cuenta que la perspectiva de Nagel no elimina al *sujeto como fuente de sus acciones*. Por más que en el artículo de Frankfurt parezca que Nagel ofrece un peso indiscriminado a la suerte moral, ese no es el caso. En el último artículo de la misma recopilación indica: “Even if an action is described in terms of motives, reasons, abilities, absence of impediments or coercion, this does not capture the agent’s own idea of himself as its source. His actions appear to him different from other things that happen in the world, but not merely a different kind of happening, with different causes or none at all. They seem in some indescribable way not to *happen* at all (unless they are quite out of his control),

responder a la cuestión planteada, Frankfurt pone el ejemplo de “un cierto bombero [que] es elogiado no sólo por sus habilidades o por su fiabilidad al llevar a cabo las tareas que se espera que los bomberos realicen, sino moralmente elogiado por haber rescatado heroicamente a alguien de un edificio en llamas”.

Frankfurt continúa diciendo que, “desde el mismo punto de vista moral, otro bombero también podría ser elogiado moralmente, y en exactamente el mismo grado, por haber intentado —también heroicamente— rescatar a alguien de un edificio en llamas, aunque sus esfuerzos no hayan sido exitosos. Creo que esto podría ser así incluso si el segundo bombero no sólo falló en su intento de rescate, sino si, además de ello, involuntariamente arrojó por la ventana de un duodécimo piso a la misma persona que estaba intentando salvar (...). El bombero que falló mostró tanto heroísmo y devoción a su deber como el bombero que tuvo éxito”³².

El ejemplo de Frankfurt muestra claramente los dos tipos de significatividad de la acción y cuál de ellos tiene relevancia. La significatividad de la acción como realización de una serie de movimientos, o como complejidad operativa de la acción, solamente sirve para describir lo que el agente intenta realizar. Por el contrario, la significatividad de los *motivos* de la *acción* es la

though things happen when he does them. And if he sees others as agents too, their actions will seem to have the same quality. The tendency to express this conception of agency in terms of freedom from antecedent causes is a mistake, but an understandable one. When the act is viewed under the aspect of determination by antecedents, its status as an event becomes prominent. But appears upon further investigation, no account of its as an event is satisfactory from the internal viewpoint of the agent doing it. The connexion of this problem with moral responsibility is that when we view actions, our own or others, merely as part of the general course of events, it seems impossible to attribute them to individuals in a way that makes sense of the attitudes we take toward someone we regard as the source of an action”. NAGEL, THOMAS, 1979b, “Subjective and Objective”, *Mortal Questions*, New York, Cambridge University Press, p. 199.

³² FRANKFURT, 2008, p. 4.

que cuenta primeramente en una calificación moral. El bombero que falló tenía los mismos motivos para realizar su acción que el bombero que tuvo éxito, aunque los resultados no hayan sido los mismos debido a circunstancias fortuitas o fuera del alcance de su voluntad. Falló por el fuego, el humo, la debilidad física. Para Frankfurt, esto es un tipo de inadvertencia fuera de su control voluntario. Tanto el bombero que acertó como el que falló se *comportaron* del mismo modo, aunque *el resultado* de sus *movimientos* difiera totalmente el uno del otro.

Por tanto, para Frankfurt, “parece claro que [el fracaso del bombero que falló] fue, desde el punto de vista moral, enteramente inocente. El hecho de que haya fallado catastróficamente en lo que intentó hacer no implica absolutamente ninguna transgresión o error moral de su parte; ni su fracaso revela en él ningún defecto o deficiencia moral. Al contrario: su intento heroico, aunque fallido, le da derecho a *exactamente la misma* evaluación moral positiva a la que el otro rescatista tiene derecho con base en su esfuerzo, que indisputablemente fue más exitoso, pero que, asumimos, no fue más heroico ni más *desinteresado*”³³.

El sentido de significatividad de la acción como complejidad operativa es el mismo tanto para el ejemplo del bombero como para el caso de la pequeña niña que intentó tocar una melodía concreta. Tanto ella como el bombero que no pudo salvar a la víctima no alcanzaron el resultado deseado. Sin embargo, para Frankfurt el resultado no es lo que determina, en última instancia, el sentido de la acción realizada. La acción es descriptible y reconocible, más o menos, de acuerdo a la posibilidad de haber acertado con el fin que se había propuesto realizar el agente. Sin embargo, el observador puede fallar en su apreciación y no ver la verdadera intención. Esto es, en el caso de los bomberos, aquello que se identifica más allá del éxito o resultado: el heroísmo, la devoción a su deber y el desinterés.

³³ FRANKFURT, 2008, p. 5.

2.1.2 Motivos y significatividad moral.

Frankfurt afirma que el segundo sentido de significatividad de las acciones es el más importante. En éste se introduce la explicación del amor y de las necesidades volitivas. No profundizaremos ahora en su naturaleza. Simplemente indicaremos el papel que tiene en la significatividad de la acción y en el reconocimiento de los *motivos de la acción*. La diferencia que introduce Frankfurt entre los dos tipos de significatividad se funda en la separación de dos ámbitos específicos del conocimiento, implicados mutuamente en la comprensión de la realidad. Esto es, la separación de dos tipos de racionalidad en dos esferas propias: la ejecutora de las acciones, o *racionalidad instrumental*, entendida como una cierta racionalidad mecánico lógica; y la racionalidad volitiva, referida a las necesidades volitivas y el amor. Desde el punto de vista del agente, tanto el primer tipo de racionalidad, como el amor, pueden reconocer diferentes tipos de necesidades.

“En el primer caso, es la necesidad cognitiva de la lógica; en el segundo, la necesidad volitiva del amor. La razón es universal, en el sentido de que sus dictados son igualmente vinculantes para todo el mundo. Por su parte, el amor es particular: el hecho de que yo esté consagrado a determinados ideales o de que ame a alguien no me induce a pensar que quienquiera que no haga lo mismo comete un error. La cuestión de a quién [o qué] debe amarse no puede resolverse mediante el desarrollo de una prueba rigurosa, y tampoco se puede demostrar con el mismo rigor qué ideales han de definir de manera apropiada los límites de nuestra voluntad. Sin embargo, con ello no es preciso dar a entender que nuestras necesidades volitivas deben reconocerse como meros datos, es

decir, aceptarse pasivamente como hechos en bruto en relación a los cuales la deliberación y la crítica racional no tienen cabida”³⁴.

Tanto el amor como la racionalidad son desinteresados. Es decir, que pueden renunciar a los requerimientos adventicios, relacionados con la contingencia y el azar para enfocarse en lo importante o necesario³⁵. La diferencia se encuentra en que los

³⁴ FRANKFURT, 1993, p. 116. Frankfurt introduce en este punto una actividad en relación a las necesidades volitivas que examinaremos con detenimiento en la primera parte del capítulo III. De momento se puede indicar que la naturaleza de la reflexión, para ser considerada como una capacidad estable de deliberación, debe regirse por una cierta necesidad ante la cual el agente responda de *unos modos racionales*. Los *modos* que deseamos introducir se conjugan en el sentido aristotélico-tomista de operación, que identificaremos más adelante. Sin embargo, estimamos que una concepción básica de esa operación es la *capacidad humana de poder amar la verdad*, sin la cual no puede darse una operación cognoscitiva estable, y capaz de crecer, para realizar acciones significativas.

³⁵ Ortwin de Graef pone este aspecto de manifiesto al indicar que, en los escritos de Frankfurt, “what seems to have happened is that the initial tripartite division of philosophical anthropology into epistemology, ethics and the study of care is superseded by a more ancient constellation powered by reason and love, which suggests — but only suggests — that true volitional necessity properly participates in the cause of the good and that it thereby somehow protects us as humans from the unthinkable to which the wilful Nazi is inhumanly committed. In fact, this modulation was already present from the very beginning, in the symptomatic focus on logic and love as “the two human capacities which we prize most highly” [FRANKFURT, 1982, p. 89], but it does seem to be the case that in his more recent work Frankfurt is more confident in focusing on belief and love rather than on belief, obligation and care. Put differently still, it seems that Frankfurt’s intent to limit the role of moral philosophy by insisting on care as a non-moral core component of personhood is crossed by a more deep-rooted implicit moralization of true commitment” (FRANKFURT, 1998, p. 17). El análisis de Ortwin de Graef sobre las intenciones de Frankfurt parece correcto. El mismo Frankfurt indica más adelante: “It seems to me that the most fundamental aspects of selfconstitution have to do with what I might even call the metaphysical necessities that characterize human life. These are rather independent of social and cultural conditions like the desire for selfpreservation and various characteristics of human nature which are not generated by social and cultural conditions. But as I said in another context: people vary in the extent to which they are constituted by their social environments. Perhaps most

juicios de la racionalidad son además impersonales. La necesidad lógica, que configura la complejidad de los movimientos, se impone al sujeto como un proceso que escapa de su control voluntario y por ello su relación con la naturaleza entendida mecánicamente. Al sujeto solo le queda reconocerla y poder superarla a través del tipo de conocimiento que le ofrece el amor y sus necesidades volitivas.

Frankfurt afirma que “lo esencial de esta diferencia entre la racionalidad y el amor no consiste en que lo que una persona ama dependa en gran medida de sus propias características particulares, mientras que esas características no desempeñan ninguna función a la hora de determinar lo que ella considera que la razón requiere o permite (...). Lo que hace que [los juicios de la racionalidad] sean impersonales es que lo que afirman no se limita a la persona que los hace; más bien, que queda implícito que cualquiera que no esté de acuerdo con esas afirmaciones debe de estar equivocado. En cambio, una declaración de amor es una cuestión personal, porque la persona que la hace no se compromete con ella a suponer que cualquiera que no ame lo mismo que ella está equivocado”³⁶.

people are almost to a very considerable degree inescapably shaped; others somehow are freer and can shape themselves or allow themselves to be shaped by other considerations. So for this reason I think it's partly a matter of interest, not a matter of disagreement exactly. For this reason I'm less interested in the social and cultural determinants than I am in more universal and metaphysical aspects of the formation of human identity". FRANKFURT, 1998, p. 40.

³⁶ FRANKFURT, 1982, p. 90. Lo afirmado por Frankfurt en este punto nos puede ayudar a comprender la separación que realiza entre *amor* y *razón*. Esta especie de discontinuidad entre tales aspectos deja de lado otro muy importante en el que se conjugan la *voluntad* y la *racionalidad*: el *intelecto humano*. Frankfurt busca anular la afirmación de que la universalidad de la *racionalidad teórica* puede determinar absolutamente el *querer* o *deseo* humano. Y con ello al agente mismo. Por ello, para Harry Frankfurt, el amor del agente no puede estar vinculado *estructuralmente* con la racionalidad. Tomás de Aquino presenta una propuesta que relaciona los aspectos separados por Frankfurt, y que implica la noción de intelecto, cuando afirma que “la voluntad es un medio entre el intelecto y la actividad exterior; pues el intelecto propone a la voluntad su objeto y la voluntad causa la acción exterior. Por tanto, el principio del acto de la

Utilizando los parámetros de Frankfurt, en el ejemplo de la pequeña pianista, la madre podría solo fijarse en que su hija “toca el piano” y ver en ello el “cariño” de ésta, mientras que el resto de los invitados esperaba escuchar «Silent Night». La racionalidad

voluntad se contempla con el intelecto que aprehende algo universalmente como bueno; en cambio, la terminación o perfección del acto de la voluntad se mira según su orden hacia la actividad, mediante la cual uno tiende a la consecución de la cosa; porque el movimiento de la voluntad va del alma a la cosa. Por consiguiente, la perfección del acto de la voluntad se mira según esto, que para alguien algo es bueno hacerlo”. *S.Th.* I-II, q. 13, a. 5 ad 1. La propuesta desde el punto de vista del Aquinate no posee dificultades para hablar de *deliberación racional* y *decisión libre*, porque no ha problematizado la relación entre la *voluntad* y la *racionalidad*. Esta perspectiva ofrece las condiciones epistémicas para hablar de *posibilidades reales para el agente*, insertas en un plano normativo y perfectivo del sujeto que actúa. Como indica Carlos Llano: “la decisión, en cuanto determinación perfectiva del acto de la voluntad, se relaciona con la operación, con la práctica, mediante la cual tendemos a la consecución de la realidad decidida; por esto mismo la elección se desarrolla siempre dentro del ámbito de lo fácticamente posible; porque las decisiones, que determinan lo que hasta el momento de la decisión permanecía indeterminado, se ocupan «acerca de lo que puede hacerse en particular»” (LLANO, CARLOS, 2010, p. 71). La cita corresponde a *S.Th.*, I, q 83, a 1. Las otras ideas citadas se pueden corroborar en *S.Th.*, I-II, q 13, a 5, c. Para el Aquinate las acciones siempre versan sobre las posibilidades reales. Es decir, aquellas posibilidades que están al alcance del agente y generadas activamente por el intelecto que conoce las determinaciones de la naturaleza del sujeto y sus circunstancias. Por ello no hay dificultades para poder establecer una distinción entre la *tendencia de la voluntad al objeto racional* y el *acto de la voluntad como elección*. Hay una armónica continuidad en estas instancias hacia la acción, las cuales están mediadas por la racionalidad humana. Así, “la elección versa sobre lo factible, y es en este carácter de factibilidad o posibilidad práctica en donde Santo Tomás encuentra la clave de la distinción entre el mero querer de la voluntad (*velle*) y el elegir (*eligere*), que «semper est possibilium», pues elegir es siempre sobre lo posible” (LLANO, CARLOS, 2010, p. 71). La cita entre comillas se puede confrontar en AQUINO, TOMÁS DE, 1949, *De Veritate*, q 22, a 13, ad12, 9na edición, Roma, Marietti: “Voluntas non semper est impossibilium, sed aliquando; et hoc sufficit, secundum intentionem Philosophi, ad ostendendum differentiam inter voluntatem et electionem, quae semper est possibilium, ut scilicet eligere non sit omnino idem quod velle; similiter nec intendere est omnino idem quod velle; sed ex hoc non excluditur quin sit actus voluntatis”.

mecánica identifica la serie necesaria de *movimientos* que significan “tocar el piano” por la asociación de los movimientos como medios enfocados a este objetivo. En esto pueden estar de acuerdo todos los invitados a la cena y la misma madre de la pianista. Lo que podemos entender como la verdadera *intención* de la acción, que era “tocar «Silent Night»”, puede ser reconocida por este tipo de racionalidad, pero esto es algo contingente en el contexto en que se desarrolla el evento: algunos reconocieron la melodía y otros no. La verdadera motivación fue “agradar a su madre” por medio de “tocar el piano”, “mostrarle su cariño” a través de esa acción.

Como hemos indicado, para Harry Frankfurt el segundo sentido de significatividad de la acción, captado desde la *identificación* que lleva a cabo el amor, se debe reconocer más allá de los resultados. Se alcanza desde la captación inmediata de las propiedades relevantes que configuran los verdaderos motivos del agente, es decir, es una *intuición sobre los hechos observados* en la que se encuentra siempre presente el sentido común. En este sentido, el esquema sobre el que parece establecerse la teoría de Frankfurt, en el contexto de la filosofía analítica, sigue los principios expuestos por G.E. Moore³⁷. Por tanto, la acción de la pequeña pianista, que consiste en una serie de movimientos como “tocar el piano”, puede mostrar –desde la captación del amor– el verdadero sentido de lo que está haciendo: el “cariño” a su madre. Y solo esto podría explicar, en última instancia, el *modo de comportarse* de la niña.

El reconocimiento de los motivos para la acción –entre los que podemos incluir, en general, el reconocimiento, la alabanza, el aprecio cariñoso, etc. – es, para nuestro autor, la captación intuitiva de aquello que mueve necesariamente a la acción del otro sujeto. “Las necesidades de la voluntad de una persona guían y limitan su forma de actuar. Determinan lo que esta persona está dispuesta a hacer (...), lo que puede estar dispuesta a aceptar como

³⁷ Cfr. Cap. I, 1.1.2.

una razón para la acción (...). Estas necesidades establecen los límites de su vida práctica, y de esta manera fijan su configuración como ser activo”³⁸.

Harry Frankfurt estima que la dimensión de la actividad moral del agente –o de la intencionalidad de la acción moral– se da desde las necesidades volitivas libremente aprehendidas. El agente se mueve, o permite ser movido, desde este tipo formal³⁹ de necesidades *a priori*⁴⁰. La captación de éstas, por parte del sujeto que observa la acción, se presenta como la identificación de verdaderas *razones volitivas* que pueden configurar la acción. Tales razones pertenecen a la voluntad y son lo más propio de los agentes que son personas. Así, los motivos de una persona pueden ser reconocidos como las razones para la acción, una *racionalidad volitiva*, tanto del agente como del observador.

Con estas afirmaciones podemos comprender que Frankfurt afirme: “Querer a alguien o a algo significa o consiste esencialmente, entre otras cosas, en considerar sus intereses como razones para actuar al servicio de los mismos. En sí mismo el amor es, para el amante, una fuente de razones. El amor crea las razones que inspiran sus actos de amoroso cuidado y devoción”⁴¹. Sin embargo la intuición inmediata de los motivos puede conducir a la eliminación del conocimiento racional de la acción por dejar de lado la *intención de la acción* en tal explicación.

El ejemplo de la pianista no presenta las mismas dificultades que el ejemplo del bombero. El objetivo de la acción de la niña, fruto del amor desinteresado por su madre, puede entenderse como “amar a su madre”, porque lo relevante en esta situación no parece ser el éxito absoluto y total de la realización. Que hubiese sido «Silent Night» o cualquier otra canción no era importante. La identificación de la acción realizada por la madre de la pequeña

³⁸ FRANKFURT, 2004, p. 50.

³⁹ Cfr. FRANKFURT, 2012, §§ 9-12.

⁴⁰ Cfr. FRANKFURT, 2012, § 10.

⁴¹ FRANKFURT, 2004, p. 37.

pianista es fruto del amor. La acción de la niña le produce una *alegría* y esto significa la aprehensión cognoscitiva de un contenido en la acción observada, sin el cual sólo se puede hablar de estados corporales placenteros. Bajo este punto de vista la identificación que realiza el amor de su madre es perfectamente racional en el contexto en el que se desarrolla la acción de la pianista.

La madre experimenta un gozo con la acción de su hija aunque la perfección de los resultados tenga poca importancia. Sin embargo, el reconocimiento de los motivos no puede hacerse de modo independiente de la ejecución –de la armonía de la tonada–, y esto implica conocer la *intención de la acción* como *lo que se hace*, y reconocer la *intención con la que* se la lleva a cabo. “De la alegría no se saca nada; sacar provecho de algo significa justamente alegrarse de algo. La alegría es lo máximo que se puede sacar de una cosa. Ahora bien, no es por casualidad por lo que decimos que nos alegramos *con* algo o *de* algo. Las sensaciones placenteras las causa algo; la alegría tiene, en cambio, un *objeto*, un *contenido*; y así, estrictamente, existen tantos tipos de alegría como contenidos de esa alegría se den”⁴².

⁴² SPAEMANN, ROBERT, 2005, *Ética: Cuestiones fundamentales*, Pamplona, Eunsa, pp. 50-51. Las afirmaciones de Spaemann son importantes y servirán de marco para las explicaciones de la segunda parte del capítulo III. La alegría no tiene su principio en el placer, sino que ofrece un contenido racional. Por tanto, mientras más se acerque al contenido de la *praxis* humana, más estará potencialmente dirigida a su plenitud. Es decir, que debe estar dirigida al *bien de las personas*, que no es simplemente de la propia persona, pero que la incluye. Por ello Spaemann indica: “De ahí que también debemos respetarnos a nosotros mismos. Precisamente este respeto exige además hacer justicia a la realidad extrahumana. Quien, por ejemplo, retiene animales para su utilidad o su placer, debe posibilitarles, mientras vivan, una vida apropiada. Destruir objetos que son susceptibles de un uso más alto, o infrautilizarlos, requiere, al menos, una justificación. La mera propiedad no es una justificación. La propiedad sustrae unas cosas al uso de los demás y deja en manos del propietario la decisión sobre su uso, pero eso no significa que su uso no pueda ser moral o inmoral. Arrojar algo que otros pueden necesitar es siempre inmoral. Muchos hombres tienen una cierta reticencia, casi mágica, a tirar el pan. Reticencia que se puede explicar

La identificación de la acción por parte de la madre no es, por tanto, una simple intuición sensible sino que presenta un contenido racional o intelectual específico: el contenido de las necesidades volitivas. Sin embargo, ese conocimiento no puede darse aparte de la ejecución específica. La madre reconoce el *objeto de la acción* de la pianista. El esfuerzo realizado por la niña tocando una melodía concreta es el contenido racional que se reconoce. El gozo de la madre de la pequeña Patricia no es independiente de la armonía con la que debía ser ejecutada la pieza, es decir, «Silent Night». La madre no adora solo el acto de tocar el piano, sino el esfuerzo de la niña por realizar una obra significativa. Sin esa aspiración a algo ordenado que evoca la belleza es difícil comprender *de qué* se goza la madre.

El caso de la acción del bombero que falló es más complejo. El objetivo de su acción, fruto del amor a su deber, se puede comprender como “salvar a la víctima” y por ello nos puede inspirar respeto, aunque luego su acción se frustró. En este segundo caso, que no es equiparable al anterior, la suerte y el azar juegan un papel fundamental, y por tanto, va más allá de las intenciones del agente y lo que se encuentra bajo su control. Los hechos bajo los cuales se desarrolla la acción son más relevantes que en el caso de la pianista. En el caso del bombero hay una víctima y un infortunio. La identificación del intento del bombero que falló es verdaderamente una identificación racional, conocidas las circunstancias de la situación en la que se desenvuelve la acción. Hay un contenido racional que lleva a disculpar los resultados, aunque se nos revela que ha sucedido algo malo que no debió ocurrir⁴³, y que puede producir consternación o tristeza.

porque antes el pan era escaso. Pero, ¿qué se sigue de ahí? Lo que podemos concluir es que un cierto grado de abundancia no es bueno para los hombres, porque los ciega para apreciar el valor de las cosas”. SPAEMANN, 2005, p. 114.

⁴³ Cf. FRANKFURT, 2008, p. 9. “Tanto el rescatista que falló como el conductor que cometió homicidio involuntario claramente hicieron algo *malo*: a saber, cada uno causó una muerte humana”.

En el caso del bombero y de la pianista se nos revelan valores. Esto es, objetos o contenidos para los sentimientos que se suscitan en cada caso. Un acto bello de cariño, un esfuerzo heroico, una víctima humana. Identificar adecuadamente la prioridad de estos valores es una cuestión de la racionalidad porque puede captar los matices de la realidad ofrecidos por sus contenidos racionales específicos. Es dirigirse a la realidad para aprehender la esencia de lo que es captado en su dimensión de algo conocido. Y esto significa que amor y racionalidad no pueden ir por separado en el conocimiento de lo que sucede. Y esta es una separación implícita en los escritos de Harry Frankfurt

En la separación del amor y la racionalidad como capacidades cognoscitivas, Frankfurt otorga un gran protagonismo moral a la primera. Esto puede llevar a dejar el reconocimiento de la moralidad en el plano de los motivos en general. De este modo, se puede olvidar la necesidad de atender debidamente a las ejecuciones y su contenido que nos puede indicar cuáles son las acciones más relevantes en un contexto determinado. Como indica Spaemann, la pasión nos descubre valores, pero no su jerarquía. Y la captación de los valores relevantes es especialmente significativa cuando se trata de valores de diversa especie⁴⁴. Por esto, la compasión “nos hace ver el sufrimiento ajeno, pero no nos enseña lo que hay que hacer; así, por compasión, se puede hacer algo enteramente irracional, algo que en realidad no hace bien al que sufre”⁴⁵. Y esto se observa especialmente en el último ejemplo de Nagel, que Frankfurt introduce en la Amherst Lecture del 2008.

⁴⁴ Cfr. SPAEMANN, 2005, p. 50-53. La captación de los valores relevantes para el agente remite nuevamente a considerar el modo como éstos deben ser captados y asimilados, para no quedarnos simplemente en una perspectiva como la expresada a lo largo del capítulo I. Dentro del ámbito de los casos Frankfurt, Woodward lo afirma contundentemente al indicar que la esencia de ese modo de captación debe ser el reconocimiento de la significatividad moral. Cfr. WOODWARD, P. A., 2007, “Frankfurt-Type Cases and the Necessary Conditions for Moral Responsibility”, *The Journal of Value Inquiry*, 41, pp. 325-332.

⁴⁵ SPAEMANN, 2005, p. 59.

El último ejemplo de Nagel se refiere a dos conductores que conducen el coche de manera imprudente. Frankfurt indica⁴⁶ que los conductores en el ejemplo son igualmente imprudentes, pero sólo uno de ellos produce un daño significativo: comete homicidio involuntario al arrollar a un peatón. Con respecto a este ejemplo, Nagel observa que “hay una diferencia moralmente significativa entre conducir imprudentemente y cometer homicidio involuntario”⁴⁷. Sin embargo, como el mismo Nagel señala, “que el conductor descuidado arrolle a un peatón depende de la presencia del peatón en cierto lugar donde él imprudentemente se pasa una luz roja”⁴⁸.

Tanto para Frankfurt como para Nagel “es sólo una cuestión de suerte si un conductor termina cometiendo homicidio involuntario, o si no resulta culpable de nada más que conducir imprudentemente”. Sin embargo, desde el punto de vista de Frankfurt, solo Nagel puede afirmar que “la «diferencia moralmente significativa» entre el caso del homicidio involuntario, y un caso en nada peor que conducir imprudentemente, estaría determinada simplemente por la suerte”⁴⁹. Para Frankfurt no existe

⁴⁶ Cfr. FRANKFURT, 2008, p. 7.

⁴⁷ Cfr. NAGEL, 1979, p. 25.

⁴⁸ Cfr. NAGEL, 1979, p. 25.

⁴⁹ FRANKFURT, 2008, p. 7. Tal como se relata en esta cita, para Harry Frankfurt, la *diferencia moral* se establecería sobre la base de unas características distintivas en los “hechos” que se describen. Esto no significa que para el autor de *AP* tal diferencia moral no exista, sino que simplemente no es la más relevante con respecto a la responsabilidad moral del agente. Para Frankfurt, al parecer, el conocimiento de los “hechos morales” posee una relevancia, pero ésta no puede ser considerada como un conocimiento que pueda despejar las dudas *vitales* a las que puede estar sometido el hombre. De este modo, el agente solo puede superar sus dudas por medio de la acción, dentro del marco que la moralidad vigente le pueda permitir. Esto no significa que Frankfurt admita una moralidad provisional como lo hace Descartes. El proyecto cartesiano de la provisionalidad de la moral es el resultado de su interés por reformar las ciencias y el pensamiento desde unos principios claros. Este proyecto incluiría también a las ciencias de las costumbres morales. Por tanto, mientras llega ese “momento”, para Descartes la moralidad es la que *está establecida*. Para

tal diferencia porque la operatividad de los agentes también ha sido la misma independientemente de los resultados.

Frankfurt distingue la *responsabilidad* objeto de la legalidad y la *responsabilidad moral* correspondiente a nuestras intuiciones morales personales. Para Frankfurt la ley no estaría “interesada exclusivamente en la moralidad, (...) [sino] en determinar quién podría ser considerado apropiadamente responsable para compensar a las víctimas, o quién podría ser objeto apropiado de castigo judicial”⁵⁰. Bajo este aspecto, el conductor que cometió homicidio involuntario puede ser imputado por su acción. Sin embargo, para Frankfurt, “la única ofensa de la cual cualquiera de [los conductores imprudentes] es moralmente culpable es la ofensa de poner en peligro la *vida de los demás imprudentemente*. Y por esta ofensa (...) la censura moral de cada uno es exactamente la misma que la del otro. Al igual que en el caso de los dos bomberos, la diferencia en los resultados de sus comportamientos no revela nada sobre el carácter moral de los dos conductores o sobre sus impulsos e inclinaciones moralmente significativos en el momento pertinente”.

Frankfurt concluye que “la diferencia en los resultados de su comportamiento se debe enteramente a un factor externo —a

Frankfurt, la moralidad es la que el sujeto “se encuentra”, como un hecho de su existencia. La vitalidad humana responde a tal moralidad como algo que puede pertenecer al agente, y los modos de relacionarse con tal moralidad pueden ser el *amor* o el *temor*. Por ello, para Frankfurt, la cuestión de la importancia del objeto amado es más fundamental que la cuestión sobre la moralidad (Cfr. FRANKFURT, 2004, p. 57). Para ver la postura de Descartes sobre la moral provisional cfr. DESCARTES, RENÉ, 1637, *Discourse on the Method for Conducting one's Reason Well and for Seeking Truth in the Science*, III, 22-31, 1998, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, Donald A. Cress (trad.), Cambridge, Hackett Publishing Company, pp. 13-18.

⁵⁰ FRANKFURT, 2008, p. 7. La perspectiva de la moralidad a la que se enfrenta Frankfurt parece corresponder con el llamado *realismo ético* o *normativo*. Cfr. FRANKFURT, 2006b, pp. 32-33, especialmente la nota nº 5. Para comprender más las dificultades de esta propuesta normativa remitimos al Capítulo III, la nota nº 32.

saber, la presencia o ausencia de un peatón en una ubicación particular—, el cual fue simplemente una cuestión de suerte. De ninguna manera fueron ellos responsables por esto. No fue su obra. Lo que ocurrió en ese lugar no tiene ninguna implicación en absoluto, entonces, para los juicios morales concernientes a ellos o a cómo se comportaron”⁵¹.

La neta distinción de los ámbitos para la significatividad de las acciones, que realiza Frankfurt, separa también los dos tipos de responsabilidad⁵². Nuestro autor indica que la moralidad de las acciones no se relaciona con los resultados de las mismas, porque lo que realiza el agente —el resultado— no revela sus intenciones. La responsabilidad moral estaría relacionada con los dos tipos de necesidades que pueden captar la racionalidad ejecutora de las acciones y el amor o las necesidades volitivas. Frankfurt estima que el *comportamiento directo* del agente como “tocar el piano”, “rescatar a las víctimas”, o “conducir imprudentemente”, es el único hecho relevante o necesario que puede captar la razón lógica o mecánica que concatena los movimientos en una descripción.

Reconocer la *motivación* de las *acciones*, tales como el “cariño” y el “heroísmo” es una cuestión que va más allá de este tipo expuesto de *racionalidad instrumental*. Por ello, no puede haber una diferencia moral significativa entre los dos conductores imprudentes: en estos no se pueden identificar sus *motivos*. Y por tanto la descripción de sus *movimientos* no puede ser concluyente, éstos pueden ser interpretados de diversos modos. Así, para Frankfurt, la legalidad tendría unas competencias que no pueden alcanzar la verdadera responsabilidad moral, que se encuentra en los motivos del agente. Los sistemas basados en leyes para identificar la responsabilidad moral, en la aplicación de sus principios, asociaría lógicamente las consecuencias contingentes

⁵¹ FRANKFURT, 2008, p. 8.

⁵² El análisis realizado por Harry Frankfurt en “What We Are Morally Responsible for?” (FRANKFURT, 1983), hace un mayor énfasis en la separación de los dos tipos de responsabilidad enunciados.

de las acciones, sin tener en cuenta que son, el fruto de la suerte o el azar.

Las afirmaciones de Frankfurt sobre este tipo de racionalidad y el amor ayudan a comprender el ámbito en que, para él, la acción se hace significativa. Los *motivos* se presentan aquí como el contenido pleno y verdadero de los movimientos producidos mecánicamente y lo que hace intencional a la acción. Ambos aspectos –el motivacional y el mecánico– manifiestan cada uno un tipo de necesidad. La racionalidad relacionada con el significado de nuestros movimientos es meramente descriptiva, representa hechos y eventos. No puede atender la particularidad de la persona que actúa y menos aún si vincula *necesariamente* el fatal resultado del bombero que falló con las descripciones de sus movimientos corporales.

La necesidad del amor puede captar aquellos motivos con los que el agente realizó la acción, reconoce el intento del bombero y aprecia su desinterés y heroísmo. Sin embargo, quedarse en este aspecto generalizando este tipo de análisis, lleva a acercar este reconocimiento en exceso al nivel sensible, de la opinión, sin un contenido racional específico que pueda garantizar la objetividad de tal juicio.

La separación observada en las *significatividades de la acción*, así como de los *motivos* y las *acciones*, se funda en una distinción radical. Por un lado se tienen los valores y sus propiedades necesarias que el amor identifica en las necesidades volitivas *a priori*. Por otro, los hechos y las propiedades lógicas que los asocian necesariamente y que reconoce la racionalidad de tipo lógico mecanicista. Así, siguiendo la interpretación que ha llevado a cabo sobre la obra de René Descartes, Frankfurt separa el objeto de la voluntad y el de la racionalidad propia de las ciencias experimentales que “conquista[n] su autonomía, si bien al precio de renunciar a toda pretensión de precedencia sobre la revelación

como descripción de la naturaleza inherente de las cosas”⁵³. Una revelación que se refiere a Dios y la infinita gama de posibilidades que ha creado y que –como lo interpreta Frankfurt– no puede controlar, esto es: la infinita complejidad de las naturalezas personales que son evidencia de la libertad humana.

Los hechos y propiedades relevantes para la explicación de la acción no pueden comparecer, por tanto, en la racionalidad que se relaciona con nuestras creencias, aunque éstas estén firmemente fundadas en los métodos de la ciencia. Los hechos relevantes se dan “al margen de lo que nosotros podamos creer sobre ellos, y con independencia de lo que podamos desear que sean. Ésta es, realmente, la esencia y la naturaleza característica de la facticidad, del ser real: las propiedades de la realidad y, en consecuencia, las verdades sobre que sus propiedades son lo que son, con independencia de cualquier intervención directa o inmediata de nuestra voluntad. No podemos cambiar los hechos, como tampoco podemos influir en su verdad, por el mero hecho de emitir un juicio o por un impulso del deseo. 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”⁵⁴.

En la explicación de Harry Frankfurt sobre la acción, la identificación de los elementos relevantes de ésta no se encuentra, por tanto, solo en la racionalidad que identifica la complejidad de las acciones. Sobre todo se da en la aceptación de los valores o propiedades que se identifican a través del amor, que son las necesidades volitivas. Para Frankfurt, en un mar de creencias posiblemente manipuladas por la mentira, la farfulla y la desinformación⁵⁵, solo la identificación que realiza el amor puede manifestar adecuadamente los hechos que deben mover a la acción. Para Frankfurt, esto no significa prescindir de la racionalidad, pero sí limitarla. El respeto por la realidad

⁵³ FRANKFURT, 1986, p. 46.

⁵⁴ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 2006c, *Sobre la verdad*, Barcelona, Paidós, p.67.

⁵⁵ Cfr. FRANKFURT, 2005. Este es el argumento central de *On Bullshit*.

demandaría poner un límite al tipo de racionalidad que guía nuestras creencias, pues éste puede interferir en la apreciación de los hechos y las propiedades relevantes sobre el comportamiento del agente.

Detrás de las afirmaciones sobre el amor se encuentra el respeto por la persona que Frankfurt estima que no se puede alcanzar con la mera racionalidad lógica. “El tratamiento respetuoso de una persona significa, en el sentido pertinente aquí, tratarla sobre la base exclusiva de los aspectos de su carácter o sus circunstancias específicas que son efectivamente relevantes para la situación en cuestión. El tratamiento respetuoso de las personas impide asignarles ventajas o desventajas especiales, excepto sobre la base de consideraciones que establezcan diferencias relevantes entre ellas. Así, implica imparcialidad y la evitación de la arbitrariedad (...). Quienes desean tratar a la gente con respeto aspiran a obtener resultados que se ajustan de forma específica a las particularidades del individuo”⁵⁶.

Para Frankfurt, quedarse en la identificación que realiza la razón no lleva al respeto adecuado por lo que cada uno es en realidad, porque eso significaría permanecer en el nivel de las creencias que pueden ser manipulables. Sin embargo, la problemática de la separación de significatividades y ámbitos de la responsabilidad se manifestará en la dificultad para alcanzar la unidad requerida para el *conocimiento racional de las acciones*. Por ello, proceder del modo como Frankfurt, y la tradición en la que se encuentra, expone las cuestiones relacionadas con el agente lleva a olvidar la necesidad de identificar la *intención* de la acción.

⁵⁶ FRANKFURT, HARRY, 1997, "Equality and Respect", *Social Research*, 64, pp. 3-15, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, p. 150. Como en este caso, en adelante la cita de este artículo se hará refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realizará de acuerdo a la publicación de 1999.

La noción de intención como un *motivo prospectivo*⁵⁷ puede ayudar a arrojar luz a esta cuestión, porque este modo de comprenderla lleva a la proyección el actuar y lo que se va a realizar. Esto implica que la contingencia debe ser incluida en su descripción, y no solo en el reconocimiento volitivo, tomando un cierto carácter de necesidad que parte del deseo del fin o proyecto. Por tanto, debe darse un lugar para la contingencia en la racionalidad que explica la intención, y la necesidad en la composición de dicho proyecto. El reconocimiento de los factores que lleven a juzgar las acciones no puede permanecer en la identificación necesaria de un hecho y de los valores que puede evocar. Esto podría significar la reducción del conocimiento a dos modos muy específicos y separados de conocer: el lógico y el sensible. Así, se deja de lado la posibilidad de que el conocimiento lleve a cabo la síntesis proyectiva de su actuar futuro y lo actualice siempre en la secuencia actual de acción. Y esto se puede realizar, porque la infinita gama de matices de la que se puede componer la acción es posible por la adecuada imbricación de amor y racionalidad que da origen a la *intención de la acción*.

La idea básica de la separación expuesta se encuentra en la afirmación de Harry Frankfurt sobre la racionalidad que identifica la significatividad operativa de las acciones como una razón mecánica, lógica e instrumental. Frankfurt manifiesta que esta racionalidad es importante, pero que no es lo que nos diferencia como personas, porque forma parte de nuestro equipamiento biológico. La complejidad de nuestras acciones sería el producto de nuestra específica dotación biológica o natural, de la que la nuestra racionalidad de tipo lógico mecánico –que ejecuta los movimientos– es un elemento. Para Frankfurt, solo identificando lo que nos diferencia como personas hacemos justicia a lo que sucede, a los hechos y sus propiedades sobre todo a las que nos constituyen como personas. “La razón necesita asentimiento y no

⁵⁷ Cfr. ANSCOMBE, 1957, § 22; TORRALBA, JOSÉ MARÍA, 2005, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Pamplona, Eunsa, pp. 129-133.

deja ningún lugar para la elección individual. Es enteramente impersonal. No revela el carácter”⁵⁸.

La orientación para las cuestiones planteadas en este apartado será dilucidada en las siguientes páginas de este capítulo. Basta por el momento indicar que la relación entre el amor y la racionalidad no puede ser una simple yuxtaposición. La superposición de ambos factores –racionalidad mecánica y voluntad–, solo puede decantar en una racionalidad de tipo pragmático que no puede dar cuenta de los modos concretos en los que el conocimiento puede proyectar moralmente la intención de la acción.

2.1.3 Intenciones y acciones intencionales

La separación que Frankfurt introduce entre los aspectos volitivos y la racionalidad lógico mecánica dan lugar a problemas en su explicación de la acción. Estas dificultades se manifiestan, en primer lugar, en los intentos de establecer un criterio normativo para poder hablar propiamente de *intención de las acciones* y de *acciones intencionales*. Harry Frankfurt lo deja ver claramente al criticar la postura de Thomas Nagel en la “Amherst Lecture”. Frankfurt indica que, en la teoría de Nagel⁵⁹, “*lo que hemos hecho evidentemente incluye (...), no sólo nuestro comportamiento personal directo, sino también los resultados y las consecuencias de lo que hemos hecho directamente*”.

Frankfurt continúa diciendo: “Supongamos que apretamos el gatillo de un arma; y supongamos que una bala es disparada, y que mata a alguien. Aquí nuestro comportamiento personal *directo* consiste sólo en *hacer los movimientos de la mano y el dedo* con los cuales apuntamos el arma y apretamos el gatillo. Hacer esto

⁵⁸ FRANKFURT, HARRY, 2006, “Taking Ourselves Seriously”, *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Debra Satz (ed.), Stanford, Stanford University Press, p. 22. La traducción es nuestra.

⁵⁹ Cfr. NAGEL, 1979, pp. 24-38.

quizá sea de hecho el *único* evento que nosotros intentamos producir deliberadamente. Podríamos no querer disparar la bala, o no querer que alguien fuera alcanzado y herido fatalmente por el disparo. Sin embargo, nuestro comportamiento personal directo de apuntar el arma y apretar su gatillo constituye sólo *parte de lo que de hecho hicimos*. También disparamos el arma; herimos a alguien; y matamos a esa persona. Además de lo que hicimos directamente, estas acciones también hacen parte del inventario completo de lo que nosotros hicimos personalmente⁶⁰.

La afirmación de Frankfurt manifiesta que en el ámbito descriptivo de las acciones se distinguen claramente dos esferas diferentes que son significativamente identificadas por la racionalidad. En primer lugar, afirma nuestro autor, se encuentra la descripción del *comportamiento personal directo*: los movimientos corporales “apuntar el arma y apretar su gatillo”. Estos se muestran como una descripción mínima y necesariamente ineludible de todo observador de la acción. Sobre ellos recae la necesidad de la lógica. En segundo lugar, para Frankfurt, se presentan aquellas descripciones que complementan tales movimientos: “disparamos el arma; herimos a alguien; y matamos a esa persona”, que son contingentes y pueden no corresponder con la verdadera intención del agente. Por ello, algunos movimientos corporales podrían constituirse como el único evento deliberado del cual somos moralmente responsables.

Frankfurt, siguiendo a Bernard Williams⁶¹, indica que “no somos susceptibles apropiadamente a una evaluación moral, ya sea positiva o negativa, por el comportamiento que de alguna manera hemos realizado, pero que no hemos realizado deliberadamente. Es más, generalmente se entiende que esta manera de limitar el ámbito de los juicios morales apropiados se aplica, no sólo para el comportamiento que hemos realizado *directamente*, sino también para los *resultados* y las *consecuencias subsecuentes* de nuestro

⁶⁰ FRANKFURT, 2008, p. 3.

⁶¹ Cfr. WILLIAMS, 1981, pp. 30-39.

comportamiento directo (...). [Sin embargo], no somos moralmente responsables por el comportamiento que hemos realizado directamente pero de manera no intencional; y que tampoco somos moralmente responsables por ningún resultado o consecuencia de nuestro comportamiento directo que no fuera intencionado”⁶².

La descripción general de la inadvertencia, que Harry Frankfurt realizó para el caso de los bomberos, adquiere en este punto una mayor claridad. La postura que Frankfurt parece defender es que el agente no puede ser moralmente responsable por lo que el agente realiza –que incluye el comportamiento, los resultados y las consecuencias de acciones– con una cierta inadvertencia sobre los hechos relevantes que configuran la situación. Por esto, Frankfurt afirma que las descripciones que complementan el comportamiento directo del agente, es decir del conjunto de *lo que hizo*, puede no ser intencional. Por tanto, el agente no es responsable ni por tal comportamiento ni por el resultado que deriva de él. Así, para Frankfurt, el bombero que falló no es culpable de arrojar a la víctima del duodécimo piso y ocasionar el resultado de tal comportamiento: la muerte de la víctima. Sufrió un tipo de inadvertencia no culpable por factores que estaban fuera de su control voluntario.

La cuestión de la inadvertencia y cómo ésta interfiere en la significatividad de las acciones lleva a preguntar si ésta es moral. Tal distinción es básica para la descripción de la acción porque el marco de la normatividad en la que se desarrolla la acción es fundamental para su identificación. Sin tal normatividad no se puede conceder ningún significado específico a las acciones. Para llevar a cabo la identificación de la acción que se realiza se debe advertir la distinción entre dos niveles de comprensión. El primero es el simple conocimiento de las circunstancias que configuran la *situación* del agente. Éste se refiere al grado de atención que el agente puede o debe poner en el momento de determinar su acción.

⁶² FRANKFURT, 2008, p. 1.

Aquí se puede dar una desatención involuntaria que puede eximir al agente de parte de su responsabilidad moral. Un ejemplo, de la siempre solicitada literatura griega, nos puede ayudar a aclarar esta cuestión.

En *Las Traquinias*, la conocida tragedia escrita por Sófocles, Deyanira se encuentra esperando en Traquis el retorno de Heracles. El popular héroe helénico se ha embarcado en una nueva empresa bélica contra Ecalia, una pequeña ciudad de la isla de Eubea. La lucha es un pretexto para conquistar a Yole y arrebatársela a su pueblo. Deyanira conoce las intenciones de Heracles y busca el modo de recuperar el amor de su marido. Para alcanzar ese objetivo, hace caso de las palabras que le dirigió, años atrás, el centauro Neso poco antes de morir, precisamente bajo el ataque del propio Heracles –detalle que Deyanira no conoce.

Neso le dijo a Deyanira que recuperaría el amor del guerrero si untaba en las ropas de éste la sangre de las heridas del centauro. Deyanira lo hace así y envía las ropas untadas al frente de batalla. Sin embargo, para su sorpresa, recibe la fatal noticia de que lo que ella pensaba que era una forma de recuperar el amor de Heracles se ha convertido en el arma que sirve para acabar con la vida del personaje. De este modo se cumple el terrible oráculo del héroe helénico. Deyanira actúa sin culpa, por el deseo de recuperar el amor perdido. Como indica Aristóteles en su *Poética*⁶³, comete un error que convierte su gozo en una súbita desgracia. La sombra de la suerte y el destino se extiende sobre toda la narración.

El bombero que falló tal vez puede encontrarse en este nivel de inadvertencia no culpable. Sin embargo, su error fue aún más involuntario que el de Deyanira. Se puede decir que fue totalmente involuntario porque su desatención no jugó un papel en su voluntad. Por el contrario, son las circunstancias de esa situación las que no le permiten rescatar a la víctima: el humo y el fuego.

⁶³ Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*, 1452-1455, 1898, S. H. Butcher (trad.), New York, Mac Millan.

Pero, al igual que en la tragedia de la pobre Deyanira, el escenario se concentra en las circunstancias de la situación. En el caso de la tragedia es la pócima del amor que en realidad es un terrible veneno, mientras que en el caso del bombero es la debilidad física y el fuego.

La descripción de ambas historias no pone su atención en las acciones de los agentes, sino en las circunstancias y factores físicos que las envuelven. Esto es, son muy aproximados a los típicos casos de *sobredeterminación causal* del estilo que inició Roderick Chisholm⁶⁴ y que trasladan la complejidad de la trama moral de las acciones a las circunstancias. Ninguno de estos casos es el mismo que el de un estudiante que no se presenta a clases y, al oír que el día de su inasistencia se tomó un examen, piensa que puede exculparse diciendo que “él no lo sabía”. Esto no significa que no tenga algún tipo de justificación que mitigue la culpa de su omisión concreta. Como dice Robert Spaemann “nadie puede trazar con claridad la línea entre lo que es culpable e inocente, porque la inadvertencia que fundamenta el mal descansa precisamente sobre la no consideración de algunos aspectos de nuestra acción”⁶⁵.

El segundo nivel de comprensión, que implica al anterior – es decir la realización física de las acciones–, se refiere al conocimiento que se da propiamente en la acción, es decir, saber lo que se está haciendo en una determinada situación: el *objeto de su acción*. Esto es, el conocimiento del fin implicado en la acción que

⁶⁴ Cfr. Cap. I, nota nº 282. Es importante tener en cuenta que el caso de *cadena causal desviada* del hombre que atropella a una persona que atraviesa la calle no es similar al caso del bombero competente que falla, ni al caso de Deyanira. Asimilar estos casos significaría borrar los contornos normativos que establecen su distinción. Por la calle suelen cruzar las personas para cambiar de acera, por tanto el agente que atropella a un hombre es moralmente responsable de su imprudencia. Sin embargo, que Neso sea enemigo de Heracles no parece que haya sido algo que Deyanira haya podido conocer; y tampoco que el bombero competente supiese que en esa situación fallaría sus fuerzas.

⁶⁵ SPAEMANN, 2005, p. 120.

se realiza. “La pregunta por el objeto de la acción apunta siempre a obtener el conocimiento de qué es lo que hacemos”⁶⁶, es una actividad por la que optamos, no un objeto físico, y por tanto persigue un fin. “Un objeto de la acción es un bien que es objeto para la voluntad que elige e intiendo, y por tanto siempre ha sido anteriormente un objeto para la razón práctica. Es algo que ha sido reconocido en un determinado contexto como «bueno» y, que, en tanto que tal, ha sido objeto de una tendencia y ha sido realizado en la acción. Como tal, el objeto de una acción es su contenido, un aspecto de la acción misma, al igual que el objeto del acto de ver es el ver mismo, por más que siempre consista en «ver algo»”⁶⁷.

Un ejemplo claro del tipo de inadvertencia, que mantiene las acciones en el campo de las acciones morales, se encuentra en una parte de la historia desarrollada por el protagonista de la obra de Sófocles, *Edipo Rey*. Edipo, tras visitar Delfos y conocer el oráculo de su destino, parte hacia Tebas. Su deseo es evitar matar a su padre –acción que el oráculo le ha informado que cometerá–, pensando que su progenitor es el rey de Corinto. En el camino se encuentra con un hombre que se muestra prepotente, se engarzan en una lucha y Edipo termina matando al viajero. Para desconsuelo e infortunio de Edipo, el hombre que mató era Layo, rey de Tebas, quien era su verdadero padre, cumpliéndose de este modo el oráculo. La acción de Edipo es matar, movido por un arrebato de ira. Reconoce un cierto bien que persigue, un objeto en la consecución de su acción: “eliminar al incómodo acompañante”.

Edipo elige una acción como medio para vencer en la lucha. Que en realidad no haya cometido tan solo homicidio sino, a la vez, parricidio ha sido fruto de las circunstancias no conocidas por él. Su acción es parricida aunque él no lo sabe, pero sí sabe que ha

⁶⁶ RHONHEIMER, 1999, p. 105. Introducimos la explicación de Martin Rhonheimer sobre el *objeto de la acción* porque consideramos que esta noción presta un adecuado sustento para la integración entre la *racionalidad volitiva* y la *racionalidad operativa*. El *objeto de la acción* no solo es conocido, sino también deseado.

⁶⁷ RHONHEIMER, 1999, p. 101.

matado. No es culpable de matar a su padre, sino de matar a un hombre. Edipo no era libre de elegir “matar, o no, a su padre”, porque no lo sabía; pero sí de “matar, o no, a ese hombre”. Y, aquí el escenario se mantiene dentro del ámbito moral sin desestimar la realización física de las acciones⁶⁸. Se elige algo que se estima como bueno, es decir, una acción moral.

Las dificultades para determinar del objeto de la acción, en la explicación de Frankfurt, aparecen en la afirmación del *comportamiento directo* como el único evento posiblemente intencional. Si ese fuese el caso, la serie de descripciones asociadas a “*hacer los movimientos de la mano y el dedo con los cuales apuntamos el arma y apretamos el gatillo*”, se presentarían como los *resultados* o las *consecuencias* de lo que hizo el agente. La *intención*, fruto de la deliberación del agente podría ser a lo sumo “disparar”. De este modo “herimos a alguien; y matamos a esa persona” son descripciones que se añaden a la *intención* del

⁶⁸ Como indica Brock, desde la perspectiva de las acciones entendida como la yuxtaposición de un *suceso* y una *intención que lo causa*, “un suceso se cuenta como acción sólo en virtud de su relación con algo extrínseco a sí mismo. Se cuenta como una acción en la medida en que es visto como aquello mediante lo cual otra cosa, usualmente otro suceso, es ocasionado. La descripción del suceso como una acción nunca es la expresión de aquello en lo que consiste. Es una descripción del suceso como teniendo alguna relación con otro suceso, la de ser su causa. El suceso que es el cambio en Edipo es llamado asesinato de Layo en la medida en que es visto como la causa del suceso que es la muerte de Layo. El asesinato no es un tercer suceso distinto de los cambios en Edipo y Layo (...). El pensamiento implícito parece ser este. Un término de acción expresa un suceso. También expresa un ejemplo de un cierto tipo de causación, un agente ocasionando algo. Pero nada que exprese un ejemplo de causación puede expresar en qué consiste un suceso. Por ello, ningún término de acción expresa en qué consiste el suceso que expresa” (BROCK, 2000, pp. 89 y 91). Así, el sujeto que causa algo solo causa lo que puede corresponder a los cambios en el ámbito o la esfera de los sucesos que le rodean. El problema en esta separación es establecer qué sucesos es capaz de conocer y por tanto causar, ya que la relación entre el *agente* y el *suceso causado* se ha eliminado de la explicación. Edipo no podía conocer que mataba a su padre, pero esto no significa que, en una mayor restricción del suceso causado, cegado por la ira, no supiese que cometía un asesinato.

agente, pero que no se encuentran integradas en ella. Con esto, Frankfurt trata de indicar que, dado el evento producido y desde un punto de vista meramente descriptivo –es decir desde un observador externo de la acción–, no se puede deducir lógicamente cuál es la *intención* del agente.

La idea de *intencionalidad* que mantiene Frankfurt tiene tres componentes. El primero es el *intento* por parte del agente de producir un evento o una serie de movimientos. El segundo es el estado de cosas producido. Estos son racionalmente descriptivos. Por ello, en este sentido, para Frankfurt la descripción de un evento, como la serie de movimientos de la mano, podría ser el único fin que perseguía el agente y lo que constituye la acción que deseaba realizar. Así, desde este punto de vista, la *intención de la acción* sería sin más un intento de introducir un evento que puede mejorar o empeorar el mundo o la situación en la que se encuentra el agente⁶⁹.

Para Frankfurt, los resultados de las acciones serían verificables y podrían ser imputados legalmente a una persona como lo vimos en el apartado anterior. Sin embargo, en la perspectiva de Frankfurt, esta imputación que universaliza la naturaleza de los eventos malinterpreta la contingencia y tiene poco que ver con el tercer componente de la intención que muestra

⁶⁹ Cfr. FRANKFURT, 2008 y 1983. El artículo de 1983 puede considerarse la estructura sobre la que se apoyan las afirmaciones de la *Amherst Lecture* del 2008. Es verdad que hay un fuerte matiz en las afirmaciones de Frankfurt en la *lecture* del 2008 en comparación al análisis que se realiza en 1983. Sin embargo, el componente que no permite que la *Amherst Lecture* se separe de tales planteamientos es un cierto pesimismo ante los eventos del mundo. El tímido intento de modificación de los eventos que rodean al agente es una forma de introducir la actividad del sujeto pero esta aproximación deja un espacio demasiado amplio para la postulación de una “amenazadora” pasividad en el contexto de la *praxis*. Como hemos indicado, la dicotomía entre actividad y pasividad no puede insertarse como un principio fundamental dentro del marco explicativo de las acciones racionales.

un sentido necesario y más importante de responsabilidad moral: lo que significa tal acción para el agente⁷⁰.

La aproximación de Frankfurt a la intencionalidad en las acciones humanas posee grandes inconvenientes. Nosotros indicamos que, para comprender adecuadamente tales problemas, debemos afirmar que una acción voluntaria es la realización de una intención. Así, la *acción intencional* puede ser descrita como la conclusión del razonamiento práctico del agente y cuyo principio son los deseos de su voluntad. El agente, deliberando, comprende su situación –las circunstancias en las que se encuentra–, los deseos que le impulsan a realizar una acción, las consecuencias de la misma, y realiza una acción informada por tal razonamiento o deliberación. Por tanto, la intención del agente debe poder explicar su acción, ya que tal intención transmite un sentido unitario a *lo que sucedió*. Sin embargo, aunque la explicación está dotada de una cierta unidad, no se agota en un solo sentido, sino que atiende a diversos aspectos de la acción.

Lo que se hace tiene una finalidad o propósito en sí mismo: “sonreír” y “burlarse”; “escribir” y “copiar en un examen”; “correr” y “escapar”; “golpear”, “disparar” y “matar”, pueden considerarse *descripciones básicas de la acción*⁷¹. Sin embargo,

⁷⁰ Cfr. FRANKFURT, 2004, pp. 1-32.

⁷¹ Es importante estimar la diferencia de los términos *descripción básica de una acción* y *acción básica*. En esta investigación no afirmamos la existencia de *acciones básicas*, pero sí la posibilidad de *descripciones básicas de la acción* siempre dependientes de la situación y del contexto normativo que las rige. Así, las *descripciones de las acciones* implicadas en un contexto, remiten a su significado particular. Es decir, se debe contemplar el sentido en el que se dice de una acción que es básica. De este modo, “comer un helado” es una descripción básica, lo mismo que “matar” también lo es. Cada una posee significado y no espera otra acción para poseerlo, por ello pueden ser intencionales y elegibles por el agente. Pero, el hecho de que sean *descripciones racionales* hace que éstas *puedan* ser formuladas y evaluadas en una situación y en un contexto normativo. Y así, si lo que en realidad se hace es “quitarle su helado a Juan para comérmelo”, entonces la sola descripción de “comer helado” empieza a ser irrelevante, en un sentido que especifica la acción. Por ello, el

comparando descripciones como “dormir”, “descansar” y “holgazanear”, podemos indicar que no se encuentran al mismo nivel de comprensión. Afirmar lo contrario nos llevaría a caer en la ambigüedad o la equívocidad a la hora de definir qué fue lo que realizó un agente en un momento determinado. El significado de lo que se hace tiene un contenido racional que remite al conocimiento que el agente posee dentro de un marco normativo. Y más aún, de aquello que es bueno realizar. La descripción de lo *que se hace* es la *descripción básica de la acción* y es ineludible si se quiere empezar a buscar lo que es *bueno* realizar⁷².

contexto normativo de fondo es moral. Y por serlo, “matar” da inicio a la especificación del significado de la acción, pudiendo requerir una ulterior descripción, una observación más adecuada, para saber si fue “homicidio” o “defensa propia”. En todo caso, lo indicado no significa establecer *tipos de acciones morales*, porque la elección de las posibilidades de acción no se realiza en el agente de acuerdo a categorías de acciones, ya que –por lo indicado– la descripción no se agota en ellas. La afirmación de la existencia de *tipos de acciones morales* o de *eventos con una propiedad moral* busca que éstas sean elegibles por sí mismas como un *todo*. Pero la forma de identificar tales acciones sería –a la larga– independiente de la ponderación de circunstancias y consecuencias ulteriores, tomando a estas últimas siempre como algo externo. Desde este punto de vista, siempre habrá un factor circunstancial que puede escapar de la identificación de la posibilidad de acción, por parte del agente. Y así, la configuración de la *acción moral* y –por tanto, también de la propiedad que la convierte en una acción moral–, se debería a la acumulación de “hechos relevantes” que configuran el evento descrito. Y en esta dinámica es imposible determinar adecuadamente lo que puede significar una “propiedad moral” y, por tanto, saber si esa alternativa posible es relevante para el sujeto que va a actuar. Es decir, es nuevamente la afirmación de una separación entre *acciones básicas*, por un lado, y, por otro lado, las *circunstancias* independientes a tales acciones. Para observar la relación de la propuesta de los “hechos relevantes” que configuran las alternativas morales con los *flickers of freedom* remitimos a la nota nº 116 de este mismo capítulo.

⁷² La formulación de *acciones básicas* parecer ser deudora de cierta interpretación que Donald Davidson realiza sobre las propuestas de G.E.M. Anscombe, y que comentaremos más adelante. Sin embargo, debemos afirmar que esta interpretación no es correcta, como lo indica Jennifer Hornsby: “According to Davidson [cfr. DAVIDSON, DONALD, 1971, “Agency”, *Agent, Action, and Reason*, Robert Binkley, Richard Bronaugh, Ausonio Marras

Debemos tomar en cuenta que es perfectamente válido afirmar que todos los ejemplos indicados pueden ser tomados, a un primer nivel, como *descripciones definidas de eventos*⁷³. Este nivel de descripciones colabora en un uso coherente del lenguaje y de

(comps.), University of Toronto Press, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp. 57-58], (...), the action is characterized relationally –by allusion to something other than itself– when it is said to be pouring of poison; only when it is described as a moving of her hand is the action itself, just as such, described. But Anscombe would say that, given the circumstances, nothing extrinsic to the action is introduced when it is described as pouring of poison. The queen’s causing poison to be in the king’s ear is correctly conceived as something in which the vial containing the poison, the poison, and the queen are all participants”. HORNSBY, JENNIFER, 2011, “Actions and their Circumstances”, *Essays on Anscombe’s Intention*, Anton Ford, Jennifer Hornsby, Frederick Stoutland (eds.), Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, pp. 114-115. La forma de descripción que aquí se atribuye a Anscombe, permite encontrar la moralidad del acto de “asesinar” sin esperar una ulterior descripción, pero esto no significa que la propiedad “surja” de la acumulación de hechos relevantes. Ni tampoco que haya un estándar normativo que otorgue una justificación suficiente a los actos que el agente puede realizar. No se trata de justificar los actos desde una razón que los permita, sino de poder realizar el *bien de la persona*, y esto depende de las disposiciones del agente. No es una anticipación innecesaria indicar que el contexto normativo de las acciones, que expondremos en el capítulo III, es el que Aristóteles presenta para las *virtudes morales*, tal como se presenta la crítica ofrecida en: GONZÁLEZ, ANA MARTA, 2009b, “Aristotle and Kant on Practical Reason: An Annotation to Korsgaard”, *Acta Philosophica*, 18, pp. 109-111. Para un análisis de las disposiciones del agente que no toma en cuenta las virtudes cfr. SCHLOSSER, MARKUS, 2012, “Taking Something as a Reason for Action”, *Philosophical Papers*, 41, pp. 267-304. La propuesta de Schlosser es sugerente porque estima la adquisición de metas en la formación de las intenciones. Sin embargo, se requiere la introducción de dos cuestiones muy importantes, en las que profundizaremos en el siguiente capítulo: a) la explicación sobre la persistencia del agente en tales metas, es decir, actuar de acuerdo a la elección realizada, o – desde la perspectiva que propondremos– la *firmeza en el bien*; y b) la explicación de cómo el agente sabe o aprende a realizar lo elegido, es decir, cómo puede *saber hacer el bien*. Ambos puntos son diversos y mantener su distinción es importante. Para esto último cfr. RHONHEIMER, 1999, p. 205.

⁷³ Cfr. Cap. I. nota nº 126. También puede cfr. NORRIS, CHRISTOPHER, 2010, “Frankfurt on Second-Order Desires and the Concept of a Person”, *Prolegomena*, 9, pp. 202-203.

nuestras expresiones referidas a las acciones. Sin estas representaciones nos ahogaríamos en un mar de amplias descripciones que no pueden dar cuenta de lo que hace el agente. Sin embargo, no toda descripción de un evento puede serlo también de una acción.

La *descripción definida de los eventos* es en primer lugar un ahorro de tiempo, evitando descripciones inútiles de una serie de movimientos sobre todo cuando la tarea es indagar *qué sucedió*: como en el caso de “apuntar el arma y apretar el gatillo” que se define como “disparar”. Esto ya indica claramente la presencia de un nivel racional en la explicación de los eventos. El atisbo de la presencia de un plano normativo se muestra en la necesidad de usar una descripción más específica de la acción realizada. Sin embargo, a este nivel se da una *descripción técnica o procedimental de un proceso*. Los procesos de este tipo se pueden repetir mecánicamente miles de veces, y pueden ser observados por cualquier persona. Así, “disparar” es un proceso y su descripción detallada un procedimiento. Sin embargo, los procesos no corresponden plenamente con la representación de una acción, porque no llega a completar una descripción con la que el agente nos pueda dejar en claro *qué está haciendo*. Este es el caso que presenta G.E.M Anscombe en su célebre ejemplo del hombre que se encuentra bombeando agua

Anscombe indica que la serie de descripciones que se refieren a una acción deben remitir a una de ellas como aquella que indica lo que el agente está llevando a cabo. Esto es lo que hemos llamado *objeto de la acción*. De este modo, un hombre puede indicar que su acción puede caer bajo las siguientes descripciones: “mover el brazo de arriba abajo”; “accionar la bomba”; “reabastecer el suministro de agua”; o “envenenar a los ocupantes del edificio”. Bajo este procedimiento, solo una de ellas puede ser el *objeto de la acción*, es decir, la descripción bajo la cual las demás se convierten en medios para alcanzarla. Así, –si el agente fue contratado para “envenenar”– “mover el brazo”, “accionar la bomba” y “abastecer el suministro de agua” son

movimientos que se componen como medios para alcanzar una unidad plena de sentido, que es “envenenar a los ocupantes del edificio”. De este modo, aunque no se puede decir que todas las anteriores descripciones son “envenenar”, sí se puede indicar que son *también* “envenenar”⁷⁴. La descripción “cambiar el orden del mundo” no puede constituirse en la finalidad de la serie de los movimientos, porque tal descripción no se sigue con necesidad de tales movimientos.

La descripción física de la acción es importante porque hace referencia a gran parte de los hechos de la situación que el agente conoce en la realización de su acción. Desde la perspectiva de un observador externo se puede narrar: “Después de cenar y tras una muy mala noche de sueño, el agente por fin sonrió. Lo vio. Cruzaba la calle mientras él tomaba el último sorbo de su café. Golpeó la mesa al salir corriendo de la bar, desenfundó su revólver apuntó y disparó”. Sin embargo, tal descripción no puede configurar la especificidad de una acción si no se entiende *a qué* o *a quién* se refiere como objetivo de ese disparo⁷⁵.

⁷⁴ Cfr. ANSCOMBE, 1957, §§ 23-27.

⁷⁵ Este ejemplo es estructuralmente semejante al que Donald Davidson propone en el inicio de “The Logical Form of Action Sentences”. En el párrafo inicial indica: “Strange goings on! Jones did it slowly, deliberately, in the bathroom, with a knife, at midnight. What he did was butter a piece of toast. We are too familiar with the language of action to notice at first an anomaly: the «it» of «Jones did it slowly, deliberately,...» seems to refer to some entity, presumably an action, that is then characterized in a number of ways. Asked for the logical form of this sentence, we might volunteer something like, «There is an action *x* such that Jones did *x* slowly and Jones did* deliberately and Jones did *x* in the bathroom,...» and so on. But then we need an appropriate singular term to substitute for «*x*». In fact we know Jones buttered a piece of toast. And, allowing a little slack, we can substitute for «*x*» and get «Jones buttered a piece of toast slowly and Jones buttered a piece of toast deliberately and Jones buttered a piece of toast in the bathroom...» and so on. The trouble is that we have nothing here we would ordinarily recognize as a singular term. Another sign that we have not caught the logical form of the sentence is that in this last version there is no implication that any *one* action was slow, deliberate, and in the bathroom, though this is clearly part of what is meant by the original” (Cfr.

El hombre que bombea agua envenenada debe saber que el agua está envenenada para realizar la acción “envenenar”. Es decir, que el agente debe conocer el elemento imprescindible sin el cual se puede perder de vista el plano normativo al que hacemos referencia cuando nos referimos a las acciones, es decir, el plano de la ética. Este plano normativo va más allá del simple uso de los términos que describen físicamente las acciones y es inherente a la acción desarrollada. Se da en el conocimiento que el agente posee mientras realización su acción.

El elemento relevante que configura la situación en la que se desarrolla el comportamiento del agente *no* es el *objeto de la acción*. Afirmarlo significaría permanecer en la ambivalencia de los escenarios de *sobredeterminación causal*: el valeroso bombero que cayó por su debilidad y falló, el experto conductor imprudente que se encontró un obstáculo imprevisto y mató a un niño, o la pócima amorosa y venenosa de Deyanira. Como ya hemos indicado, el objeto de la acción no es un objeto físico o una cosa

DAVIDSON, DONALD, 1967, “The Logical Form of Action Sentences”, *The Logic of Decision and Action*, Nicholas Rescher (comp.), University of Pittsburgh Press, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp.105-148). La perplejidad mostrada por Davidson pone de manifiesto que la descripción de la acción no puede ser la acumulación de eventos. Su artículo no es conclusivo, sino que simplemente indica las dificultades para determinar la forma lógica de las proposiciones que se refieren a las acciones. Por supuesto, nosotros estimamos que no existe tal forma lógica proposicional. La afirmación que realizamos sobre que la “descripción no puede configurar la especificidad de una acción si no se entiende *a qué* o *a quién* se refiere como objetivo de ese disparo” no implica que el conocimiento del objeto sea un nuevo evento que se suma a la anterior descripción. Implica que la acción, por ser *praxis*, tiene un fin práctico pero la especificidad de ese fin está íntimamente relacionada a la situación, que incluye los otros agentes sin los cuales no puede darse la misma *praxis*. La acción es *praxis* porque parte de un agente racional y se dirige a un contexto en el que actúan seres racionales. Esto no quiere decir que toda acción se dirija necesariamente hacia otro agente. Significa que no existe un agente aislado del resto del mundo del mismo modo que no existe una acción que no sea *praxis*. Las acciones tienen consecuencias y pueden incidir, en mayor o menor medida, en los demás sujetos.

como lo puede ser “un caballo” o “el caballo de otra persona”. Es una actividad. El objeto de la acción es el contenido de la acción intencional y por tanto un fin práctico, como lo puede ser “robar un caballo”⁷⁶.

A pesar de lo indicado, el elemento material, en este caso físico, es importante. El hecho de que lo que pueda ser “llevado en un camión” sea “el caballo de otra persona”, puede ser un hecho relevante y hasta determinante para especificar la acción realizada. El conocimiento de este hecho, por parte del agente, configura ya su intención de llevárselo. Entonces, el objeto de su acción es “robar un caballo”. La normatividad empleada al evaluar esta situación no surge desde la mera simplificación convencional de una serie de descripciones físicas. Esto solo puede llevar a identificar de una manera útil diferentes procedimientos o, en los términos usados por Frankfurt, instancias posibles de acción. Es decir, *movimientos con un propósito* que se pueden convertir en *acciones* por la guía de la voluntad y que puede no advertir los elementos físicos que van más allá de su percepción. Para Frankfurt las acciones sí poseen un fin, pero éste no puede obtenerse con certeza por medio de las descripciones de la acción, porque éstas no indican lo que el sujeto advierte⁷⁷.

La normatividad implicada en la identificación de la acción como “robar un caballo” surge *con* el conocimiento del elemento relevante que configura la situación. La apelación a un *plano normativo* comprensible a través del conocimiento de los elementos que configuran la situación es importante. Éste es el sustento mínimo para expresar adecuadamente *lo que se está*

⁷⁶ Cfr. RHONHEIMER, 1999, pp. 154-158.

⁷⁷ En FRANKFURT, 1977, p. 58-59, el tamborileo de los dedos no es una instancia de acción, para que lo sea debe ser manifestación de la actividad del agente y poseer una cierta significatividad. “Caminar” tampoco es necesariamente una acción. Para Frankfurt, una acción solo puede ser aquella que posee un fin, pero para conocer ese fin el observador debe apoyarse en la sinceridad del agente, lo que para Frankfurt implica trasladar esa indagación nuevamente al terreno de las creencias y de lo contingente.

haciendo. Sin tal normatividad no puede existir una explicación coherente de la acción. El *objeto de la acción* no se configura desde el simple conocimiento de un estado de cosas deseado por el agente, como puede ser “disparar”, ni desde una norma, como puede ser “no matar”. Afirmar lo contrario es pasar por alto el sentido propio de lo que expresaba Wittgenstein cuando escribió que “la gramática *muestra* la esencia”⁷⁸, es decir, el contenido propio y esencial de la acción que hace referencia a lo normatividad conocida y empleada durante la acción.

A “disparar” le falta la referencia que “matar” sí posee, que le otorga otro nivel de comprensión y de normatividad. Y “matar” adquiere su ejecutabilidad propia y concreta por medio de “disparar”. Ambos planos son requeridos. Por tanto, la descripción de las acciones debe hacer referencia al núcleo esencial de la situación que rige la coherencia interna de lo que se conoce. Sin este conocimiento no se puede hablar del *objeto de la acción*. La libertad está implícita tanto en la comprensión y ejecución de esa normatividad como en la multiplicidad de las situaciones en las que el agente puede ejercitar sus acciones.

La descripción de la acción es incompleta si no se identifica cuál es el elemento relevante que configura la situación y que lo distingue de la simple descripción procedimental y mecánica de un proceso. Así, la necesidad lógica que utiliza Harry Frankfurt requiere admitir, en primer lugar, la contingencia. El segundo paso es advertir la relación entre estos elementos con el agente, esto es, los modos como el agente puede dar cuenta –de modo práctico– de aquello que se representa en la situación. Es decir, aquello que lo traslada del plano de lo técnico a lo propiamente humano.

Si lo que el agente vio moverse era una persona y el impacto de la bala le quita la vida, tal descripción se puede resumir en una palabra: “matar”. Por el contrario, si es un coche y la bala estaba destinada a los neumáticos o al aire, acertando en su intención,

⁷⁸ Cfr. WITTGENSTEIN, 1953, § 371. Las cursivas son nuestras.

entonces cuando menos ésta no era “matar a alguien”. Sin embargo, la intención del agente no puede ser descrita simplemente con “hacer los movimientos de la mano y el dedo”, porque esta descripción no presenta ninguna orientación o un sentido que nos ayude a comprender *por qué* o *para qué* disparó. Es decir, el agente, responsable de su acción, no puede conocer simplemente que está moviendo la mano. El sujeto que actúa debe saber *qué es lo que pretende* con este modo de proceder. Necesita haber realizado una proyección cognoscitiva de futuro, emitir una *intención*. El agente que, teniendo un arma, solo puede explicar el uso de ésta a través de “mover el gatillo” tal vez no sea el más indicado para poseerla, porque *no conoce* el alcance de sus movimientos, es decir, *su acción*.

La descripción de la acción debe realizarse de tal modo que se muestre una finalidad, en caso contrario no es completa en su función de explicar la acción y requiere de más elementos. Indicar que “se ha disparado un revolver” es una acción con una funcionalidad: “expulsar la bala del tambor con una dirección”, pero tal descripción –“disparar”– puede no responder a la pregunta *¿qué haces?*, del mismo modo que “estar en la cama” o “comer”, cuando el agente “está en la cama” o “comiendo”, no responde a la pregunta *¿qué haces?*, porque tal respuesta carece de sentido. Con afirmaciones como éstas no se puede configurar el *objeto de la acción* que hace completa referencia la *intención del acto realizado*, y que goza de un sentido completo por la comprensión de los elementos relevantes que configuran la situación.

“Todos los objetos de las acciones son (...) intenciones, es decir, se basan en un «para qué» voluntario. Ahora bien, «estar en la cama» no es un objeto de la acción. Pero «descansar» sí lo es, pues contiene el «para qué» de «estar en la cama». Y «estar en la cama» sólo se puede elegir «bajo la descripción del para qué», en esta lógica de un «para qué»⁷⁹.

⁷⁹ RHONHEIMER, 1999, p. 108. Desde este punto de vista se puede comprender lo artificial que puede ser la separación realizada por Christine Korsgaard entre

Por tanto, indicamos que para obtener esa relación entre los elementos de la situación y el agente, requerimos buscar una razón o un *para qué lo haces* que define lo *que se hace* –lo fáctico o el evento– al menos en dos niveles. “El primero es el nivel en el que una acción concreta se define como acción humana y por tanto como una acción tal que se puede elegir «hacerla», esto es, como *acción intencional básica*: a este contenido intencional básico de la acción en cuestión le damos el nombre de *objeto de la acción* en sentido propio y estricto. El segundo es el nivel en el que se

actos y acciones. Korsgaard indica que “The basic form of a Kantian maxim is «I will do act-A in order to promote end-E». Call that entire formulation the description of an *action*. An *action*, then, involves both an *act* and an *end*, an act done for the sake of an end. In the examples we’ve looked at, making a false promise and committing suicide are what I am calling «acts»; making a false promise in order to get some ready cash, committing suicide in order to avoid misery are what I am calling «actions». Now a slight complication arises from the fact that *acts* in my sense are also sometimes done for their own sakes, for no *further* end, from some non-instrumental motive like anger or sympathy or the sheer pleasure of the thing. In this case, doing the *act* is itself the end. To describe the whole *action*, in this kind of case, we have to put that fact into the maxim, and say that we are doing it for its own sake, for its inherent desirability, or however it might be. So for instance, if you choose to dance for the sheer joy of dancing, then *dancing* is the *act*, and *dancing for the sheer joy of dancing* is the *action*. We might contrast it to the different action of someone who dances in order to make money, or to dodge the bullets being shot at his feet. As I said before, it is the whole action that is strictly speaking the object of choice, which is why Aristotle says that our characters are revealed above all by our choices [*Nicomachean Ethics* 3.2 1111b5–6]. And according to both Aristotle and Kant, it is the *action* which properly speaking is morally good or bad, noble or base” (KORSGAARD, 2009, pp. 11-12). En esta propuesta y desde esta perspectiva, solo la afirmación de que *la universalidad racional* de la *normatividad* o de *las máximas que configuran el carácter del agente*, precede al *placer en la realización de una acción*, puede evitar concluir que los actos se justifican por el mero placer de realizarlos. Pero la afirmación de una racionalidad universal que no evalúe los *actos*, sino las *acciones*, puede no permitir ver el valor moral de los primeros. Así, no se estaría encontrando el bien en la acción, sino solo aquello que está permitido. Pero, que en un contexto social esté permitido el asesinato de una cierta *clase de inocentes*, no significa que llevar a cabo ese acto esté justificado, por más que la acción como un todo tenga un fin aparentemente bueno. Para una crítica en esta línea cfr. GONZÁLEZ, 2009b, pp. 99-112.

encuentra el propósito añadido con vistas al que se elige esa acción concreta: a ese «propósito» le denominamos *intención* en sentido propio y estricto”⁸⁰.

⁸⁰ RHONHEIMER, 1999, p. 108. La propuesta de Martin Rhonheimer habla de *acción intencional básica*, pero ésta no debe ser comprendida como la *acción básica* postulada por Arthur Danto. Por el contrario, el término *intencional* aquí utilizado presupone todo un proceso en el que la acción se configura dentro de un marco normativo o moral. Por tanto, no existen acciones que no puedan ser referidas a un contexto moral. Tampoco significa que –teóricamente– solo existan acciones morales. Las afirmaciones de Rhonheimer han servido en esta investigación para nuestra propuesta de las *descripciones básicas de las acciones*, que se pudieron observar en las notas nº 71 y 72, y que contrastan con la propuesta de Davidson, expuesta en la nota nº 96. Dentro de la dinámica propia de la filosofía analítica es comprensible que no se entienda que una *acción intencional básica* no es una *acción básica*, a pesar de la inclusión de una la normatividad moral. Esto es debido a que uno de los principales objetivos, dentro de esta tradición, parece ser la individuación de las acciones y el establecimiento de las propiedades que la convierten en una acción moral. Desde esta idea, muchas de las propuestas anglosajonas buscan alcanzar este objetivo investigando sobre la existencia de designadores rígidos para propiedades aplicables a varias acciones, incluidas las morales. Sin embargo, existen propuestas que intentan ser más dinámicas y que se enfocan hacia el desarrollo de *propiedades funcionales de la acción*. Pero, el modo de identificar tales propiedades está siempre en la base de los problemas y complicaciones de todas estas propuestas. Así, por ejemplo, Chauncey Maher indica: “When we ponder the possibility of an action that occurs outside of any normative context whatsoever, we are under an illusion. An action that occurs outside of any normative context whatsoever would be a normatively insignificant action and, given the considerations I have just adduced, that is not possible. The very category of action involves the notion of normative significance. To perform an action is to shift the range of things that you may (or may not) and should (or should not) do. You simply could not perform an action without altering your normative status, for in that case you would not be genuinely acting at all. The idea of an action that lacks normative significance in this way is like the idea of a claim that lacks inferential relations to other claims. Both are apparently conceivable, but ultimately illusory. Where inferentially impotent claims devolve into noise, normatively insignificant actions devolve into mere events” (MAHER, 2011, p. 108). Los contextos normativos propuestos por Maher se identifican de acuerdo a la función que realizan, es decir, se enfocan hacia un *para qué*. Por tanto, para Maher, la *descripción de movimientos* encaja en una *descripción funcional* y ésta puede remitir a un ulterior plano normativo. Todas

En la descripción de *lo que se hace*, o *lo que se está haciendo*, debe surgir un orden al fin que se observa en la relación del *objeto de la acción que se realiza* con la *intención con la que se realiza esa acción*. El *objeto de la acción* explica lo que se hace y responde a la pregunta *¿qué estás haciendo?* Con esto, Edipo pudo contestar: “matando a este hombre”. Por otro lado, la *intención* con la que se realiza la acción responde propiamente a la pregunta *¿por qué?* o *¿para qué?* Y aquí Edipo pudo responder, por ejemplo, “por venganza, porque mató a mi caballo” o “por venganza, porque me ha ofendido”. El *objeto de la acción* presenta implícitamente una respuesta al cuestionamiento sobre su intención, es decir, el *para qué* se realiza, y por ello la muerte del hombre se ilumina con la idea de la venganza de Edipo. Sin embargo, en el aspecto de la identificación de la *intención* se requiere que el agente pueda distinguir este fin de los medios necesarios para alcanzarlo⁸¹: una cosa es la venganza y otra el homicidio.

José María Torralba indica que “el orden teleológico que ambas preguntas –«¿Por qué?» y «¿Qué estás haciendo?» – descubren en la acción humana, es el orden propio de la racionalidad práctica. En el silogismo práctico, el razonamiento comienza por el deseo de un fin –que da la respuesta a la pregunta «¿Por qué?»–, para cuya obtención se elige un medio, que es

las acciones tienen su plano explicativo y pueden remitir al plano normativo moral. Sin embargo, con respecto a la identificación que puede realizar el agente, en el plano normativo moral y sus propiedades, en el que podría culminar la reflexión sobre sus acciones posibles, Maher indica: “To say that all actions are situated in a normative context is not yet to take a stand on how to understand this space of norms. Is it instituted by humans? A fact of our evolutionary history? Commanded by God? Just a high-level pattern that can ultimately be understood in non-normative terms? For the purposes of this essay, I remain quiet on these issues” (MAHER, 2011, p. 115). La propuesta es interesante, pero aún incompleta. Cfr. MAHER, CHAUNCEY, 2011, “Action Individuation: A Normative Functionalist Approach”, *Philosophical Explorations*, 14, pp. 99-116.

⁸¹ Cfr. ANSCOMBE, 1957, § 34.

precisamente la *acción intencional* (...). En la conclusión de este silogismo, aparece la *descripción de la acción intencional* –que es medio para el fin– y responde adecuadamente a la pregunta «¿Qué estás haciendo?»⁸². El fin –o *intención* en sentido estricto– y los

⁸² TORRALBA, 2005, p. 164. Las cursivas son nuestras. Entendemos por *silogismo práctico*, en esta cita y en las siguientes páginas de esta investigación, lo referido en VIGO, ALEJANDRO, 2010, “La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva”, *Diánoia*, 65, pp. 3-39. En este artículo Vigo presenta una interpretación del *silogismo práctico* aristotélico que lo diferencia del *silogismo deliberativo* y del *silogismo deóntico*. Los tres son silogismos, pero de modos diversos. Así, Vigo indica que “el silogismo aristotélico no constituye una estructura inferencial en el sentido habitual del término, sino, más bien, una conexión de dos diferentes estados disposicionales, uno orético y uno cognitivo, que operan, en su unidad funcional, como causa próxima de la acción (...). El silogismo práctico aristotélico no puede ser reducido a una simple conexión de proposiciones, del tipo que fuera (...). Sólo la *teoría* del silogismo práctico, y no el silogismo práctico mismo, está inevitablemente necesitada del recurso a la verbalización, allí donde se trata de formularla y presentarla como tal” (VIGO, 2010, pp. 22-23). Además, el mismo autor afirma que el silogismo práctico que aparece en los escritos de Aristóteles puede interpretarse “como una concepción que apunta a proveer una explicación de la producción del movimiento animal voluntario y la acción humana, identificando los factores que dan cuenta de *modo inmediato* de su origen”, y por ello asume “como punto de partida que Aristóteles defiende una determinada variante de la explicación de la producción del movimiento voluntario y la acción basada en el esquema «deseo+creencia», una variante que difiere fuertemente de las versiones más crudamente emotivistas, situadas en la línea de Hume” (VIGO, 2010, pp. 5-6). Compartimos totalmente la postura de Vigo, la cual conecta con propuestas de autores como Georg Henrik von Wright cuya interpretación de la cuestión sobre la necesidad y el determinismo será utilizada más adelante. Por tanto, la asimilación del *silogismo práctico* humano a los procesos para la producción de movimiento animal no debe presentar inconvenientes si se tiene en cuenta que la raíz de tal distinción se encuentra en el tipo de estado disposicional orético que, conectado a la respectiva creencia, mueve hacia la acción. El *silogismo práctico*, aún cuando pueda establecerse, también, como un proceso para el movimiento animal posee la apertura racional que hace remitir a la naturaleza del deseo que produce la acción. Por tanto, el tipo de necesidad implicada en el *silogismo práctico* es una *necesidad orética*, específica de este tipo de silogismos, que se enriquece –en el caso de la persona humana– al relacionarse con un estado cognitivo que pueda dar razón de la acción humana producida, que puede llevar a requerimientos más complejos de

medios para alcanzarlo –las *acciones intencionales* configuradas por su objeto propio– son los componentes de la explicación de la *acción*. Éstos cooperan mutuamente en la comprensión de *una ocurrencia* reconocible como una *acción humana*.

Responder simplemente con la descripción del hecho que ya fue observado por la persona que realiza la pregunta, elimina la referencia a las razones para la acción. Es la simple repetición de la *ocurrencia*. Esto puede indicar que la pregunta es indeseada y que el agente no quiere decir cuál es su *intención*. Dar como respuesta los “hechos brutos”, o aquello que se observa a simple vista, puede ser lo mismo que no querer explicitar cuál era la intención⁸³. La *descripción básica de la acción intencional* se convierte simplemente en una descripción física si el agente no le da un sentido o *para qué* de su realización. Así, la comunicación de *lo que se hizo* se trunca y da lugar a equívocos. Y este es el problema de este modo de presentar la problemática moral de las acciones. Esta es la llamada *perspectiva de la tercera persona* en el ámbito filosófico anglosajón.

Por todo lo anterior, se puede comprender que la *descripción básica de una acción intencional* lleve implícitamente un *para qué* se está realizando tal acción: si el objetivo de la bala es una persona, no se está disparando simplemente sino que, en sentido propio, se intenta matar y si se acierta, el *objeto de su acción* es “matar”. Esto no quiere decir que, en este caso que implica una víctima, la opción “disparar” no sea elegible. Lo es, y por ello es *intencional*. Simplemente significa que mantener las descripciones

deliberación y llegar a la implicación de consideraciones deónticas. Y por este motivo, al tener que remitirse el deseo en cuestión a través de este tipo de necesidad a un *por qué*, consideramos que la interpretación de Jose María Torralba sobre el orden teleológico y la interpretación de Alejandro Vigo sobre el *silogismo práctico* aristotélico no solo no están reñidas sino que son complementarias, más aún si se tiene en cuenta lo afirmado en TORRALBA, JOSÉ MARÍA, 2010, “Bienes humanos y normatividad moral. La crítica de G. E. M. Anscombe al concepto de «Moral Ought»”, *Acta Philosophica*, 19, pp. 357-361.

⁸³ Cfr. ANSCOMBE, 1957, §§ 26-28.

de las acciones en una serie de movimientos –necesarios o contingentes– no puede constituirse en el *objeto de la acción* realizada. La unidad mínima de significado para las acciones es, por tanto, la *acción intencional*, y no los *movimientos corporales*.

La explicación de la acción de Harry Frankfurt se acerca, en cierta medida, a la tradición hermenéutica anglosajona en la que se encuentra Georg Henrik Von Wright. En ésta se distingue entre *explicación* y *comprensión*. Para Von Wright la acción que se explica es el producto de un comportamiento, y ésta es explicada genuinamente de un modo teleológico o por fines. Este es el modo como debe ser comprendida. Explicar la acción posee dos componentes. El componente interno es la intención que se manifiesta externamente a través del comportamiento y se concreta en los componentes externos: los movimientos y los resultados⁸⁴. Comprender o percibir las intenciones en las que está fundada la acción pasa por el entendimiento de estos elementos.

Von Wright indica que para la explicación de la intención de la acción, ésta debe ser puesta de manifiesto. A diferencia de Harry Frankfurt, para Von Wright los *resultados* manifiestan la actividad que se lleva a cabo y ésta se relaciona *causalmente* con las consecuencias de la misma⁸⁵: si hubiera tenido éxito, la actividad

⁸⁴ Cfr. VON WRIGHT, 1971, pp. 83-88.

⁸⁵ Cfr. VON WRIGHT, 1963, pp. 39-41. En la página nº 39 indica: “To every act (...) there corresponds a change or an event in the world (...). This correspondence between act and change is an intrinsic or logical tie”. También puede cfr. VON WRIGHT, 1971, p. 113; y FRANKFURT, 1983. Von Wright indica que la *habilidad (ability)* de realizar cosas es el *poder* de interferir en la naturaleza, hacer que el curso del mundo sea ligeramente diferente de lo que pudo ser (Cfr. VON WRIGHT, GEORG H., 1974, *Causality and Determinism*, New York, Columbia University Press, p. 51). Tal realización implica un conocimiento de *cómo hacer* las cosas (*know how*). Por otro lado, la *destreza (skill)* se relaciona más con las *actividades* que realiza el agente. Éstas no implican un conocimiento de cómo hacer las cosas, como el niño que empieza a andar, aunque hay un perfeccionamiento o maestría en una técnica (Cfr. VON WRIGHT, 1963, pp. 49-50). Por tanto, la perspectiva de Von Wright no realiza

de la pequeña pianista de nuestro primer ejemplo habría sido “tocar «Silent Night»” y esto hubiera causado que los comensales de esa noche de Navidad hubiesen podido oírla. Por tanto, la manifestación nos habla de *cómo es algo* y nos permite una comprensión de *lo que sucede*. Este tipo de comprensión es un requisito de toda explicación, sea causal o teleológica⁸⁶. En el ejemplo de la niña pianista, si ella hubiera acertado con mayor destreza con la melodía, su acción habría puesto de manifiesto su intención. Sin este hecho no se puede comprender lo que sucede.

Los movimientos corporales, en la explicación de Von Wright, generan unos resultados que se relacionan lógicamente con sus consecuencias. La comprensión teleológica lleva a entender *lo que hace* el agente. Esto sucede porque se pueden relacionar las fases o descripciones de acciones que producen los movimientos externos. Tal es el caso de la serie de descripciones del ejemplo de Anscombe sobre el hombre que bombea agua, aunque solo una de esas descripciones puede constituir el objeto de la acción⁸⁷. Sin embargo, desde una perspectiva diferente, en el caso de Frankfurt, el bombero que falló “arrojando a la víctima del duodécimo piso” no causó su “muerte”. Frankfurt indica que la relación causal se da solo en el nivel de sus movimientos.

La diferencia entre relación causal y relación lógica es importante para Von Wright. La comprensión desde una perspectiva lógica no elimina las explicaciones causales. Sin embargo, las intenciones no pueden considerarse como causas en un sentido nómico o unívoco. Von Wright concluye que el ámbito descriptivo de las acciones se puede regir por unas relaciones lógicas que permiten articular las diversas descripciones de las mismas. Estas conexiones podrían interpretarse de modo causal. Sin embargo, como indica Von Wright criticando a Nagel, el

una tajante separación de la acción y sus consecuencias, como si puede hacerlo la postura de Frankfurt.

⁸⁶ Cfr. VON WRIGHT, 1971, pp. 65-75.

⁸⁷ Cfr. VON WRIGHT, 1971, pp. 87-89.

lenguaje causal no puede traducir en su totalidad el lenguaje teleológico⁸⁸. Frankfurt por el contrario parece identificar relación causal con relación lógica. El ámbito de estas relaciones sería el descriptivo, que –para Frankfurt– no puede hacer justicia a los *motivos* de la acción. La serie de descripciones se pueden relacionar causalmente, y este es el producto de la racionalidad mecánica que afirma Frankfurt.

La adecuada explicación de la acción, o *de lo que se hace*, requiere que se introduzca una noción de *razonamiento práctico* que pueda hilvanar adecuadamente los sentidos en los que se pueda hablar de una acción concreta. Esto no significa que cualquier descripción de la acción deba expresar un aspecto intencional. Si este fuese el caso, entonces se puede caer en la aporía de que cualquier razonamiento de lo contingente debe terminar en una acción. Así, por ejemplo, se puede averiguar a qué velocidad y qué ruta tomar para llegar de Chartres a París en un determinado número de horas, pero ello no implica que todas esas posibilidades se puedan convertir en acciones⁸⁹.

Harry Frankfurt introduce la distinción entre los dos tipos de significatividad de la acción para contrarrestar una supuesta identidad lógica entre *la realización de las acciones* y *las acciones posibles*. Identidad que podría, según Frankfurt, invocar una univocidad lógica que, sin embargo, fue superada hace tiempo por un gran sector de la filosofía analítica. Por ello, la estructura sobre la que se basan los escritos de Frankfurt es doble. Por un lado se encuentran los *motivos* que se relacionan con el agente; y, por otro lado, se presentan los *movimientos* y los *resultados* que son propiamente descriptibles. Las posibles instancias de acción –

⁸⁸ Cfr. VON WRIGHT, 1971, p. 192, y NAGEL, THOMAS, 1961, *The Structure of Science*, New York, Harcourt Brace and World, pp. 401-428. Nagel indica que “every statement about the subject matter of a teleological explanation can in principle be rendered in nonteleological language, so that such explanations together with all assertions about the contexts of their use are translatable into logically equivalent nonteleological formulations”. NAGEL, 1961, p. 421 .

⁸⁹ Cfr. ANSCOMBE, 1957, § 33.

comprendidos como los posibles estados de cosas— parten de las descripciones procedimentales de los movimientos. Y la relación entre estos dos sentidos sería difícil de explicar⁹⁰. De este modo, las intenciones del agente pertenecerían a un ámbito racional descriptivo que solo puede enlazar equívocamente entre sí las descripciones discontinuas de los efectos que producen los deseos, otorgándoles diversos significados, pero arbitrarios⁹¹.

El problema al que se enfrenta esta separación de movimientos y resultados, en la propuesta de Harry Frankfurt, se encuentra en la ausencia de un *silogismo práctico* en la explicación de la acción. En Frankfurt, la *racionalidad práctica* que ejecuta las acciones parece reducirse a la concatenación lógica o mecánica de etapas de una parte de la deliberación que funciona como un proceso automático. Esto lleva a dejar de lado las nociones de *acciones intencionales* e *intenciones de la acción* en el proceso de ejecución de las acciones. Así, por medio del abandono de una racionalidad práctica ética en este proceso, se prescinde de un orden para los sentidos subsecuentes que engloban el evento mismo y que pueden cooperar en la explicación de lo que el agente llevó a cabo. Frankfurt parece indicar que la descripción de los

⁹⁰ FRANKFURT, 2008, p. 24. Esta afirmación toma más fuerza en relación al texto final de la *Amherst Lecture*. “Sería una locura que el portador de la enfermedad negara toda responsabilidad por el daño que causa. Él juega un papel activo — aunque no uno por el cual él sea moralmente responsable— en hacer que el mundo sea peor. Sería comparablemente insensato que individuos con mejor suerte negaran sus papeles —aunque no sean moralmente responsables por jugar, o poder jugar dichos papeles— en hacer al mundo mejor. En ambos casos habría un rechazo a reconocer la realidad palpable de que ciertos efectos en el mundo se deben a nosotros. Somos responsables por ellos como su causa, incluso si no los realizamos intencionalmente. Ellos se suman a nuestra buena o mala reputación, aunque no a nuestra buena o mala reputación moral. Puede haber algo de nosotros de lo cual podamos sentirnos apropiadamente orgullosos, o algo de lo que podamos estar apropiadamente avergonzados; y esto puede no deberse a nada que hayamos producido deliberadamente. Puede no ser nada más que el resultado de haber sido maldecidos con mala suerte o bendecidos con suerte que era buena”. FRANKFURT, 2008, p. 15.

⁹¹ Cfr. FRANKFURT, 1977, pp. 61-62.

movimientos puede ser independiente del fin con que se realiza la acción. Y, de este modo, no se puede configurar el *objeto de la acción*.

La finalidad de las acciones del agente, que describe Frankfurt, podría ser la mera producción de un evento u ocurrencia. Por ello, descripciones como “matar”, podrían ser lógicamente independientes de las descripciones del *comportamiento personal directo*, que en este caso “consiste sólo en *hacer los movimientos de la mano y el dedo* con los cuales apuntamos el arma y apretamos el gatillo”. Tales movimientos generan un resultado: “disparar”. Por tanto, “matar” podría interpretarse como una consecuencia de la acción, de la cual, legalmente, el agente no podría dejar de ser responsable, pero que seguramente no era su intención realizar. Esto no significa que “matar” no sea una opción elegible para Frankfurt. Puede serlo, el agente deliberadamente puede elegir “matar” y ser moralmente responsable, aún cuando haya perdido el sentido de la moralidad de sus acciones⁹².

La dificultad de la propuesta se encuentra en la falta de un criterio normativo para que la diferencia entre “matar” y “*hacer los movimientos de la mano y el dedo* con los cuales apuntamos el arma y apretamos el gatillo” vaya más allá de la identificación de los *movimientos corporales* de cada evento. Tal normatividad debe

⁹² Llegado este punto podemos considerar las diferencias y semejanzas de las posiciones de Christine Korsgaard y Harry Frankfurt. Como lo hemos visto, desde la clasificación expuesta por la profesora de Harvard, “matar” puede ser considerado un *acto* que debe ser integrado en una *acción*, como un todo, que le dé sentido. Pero, para Frankfurt, tal clasificación no existe. Para el emérito profesor de Princeton no hay *actos*, sino solo *acciones*. Sin embargo, los elementos de la categoría *acciones intencionales* de Frankfurt solo son tales por referencia a la actividad del agente, que puede incluir cualquier movimiento. Entonces, desde el punto de vista de Korsgaard, se puede decir que en la teoría de Frankfurt no hay realmente *acciones*, sino solo *actos* que pueden ser queridos en sí mismos por el placer de hacerlos, pero sin una normatividad racional que, funcionando como una máxima, pueda darle al agente razones para actuar y que a la vez haga públicamente comprensible la acción.

corresponder —como hemos indicado— con los modos que el agente posee para poder relacionarse con los elementos de la situación en la que se encuentra. Y por tanto se origina en la *deliberación* sobre los diversos sentidos prácticos del medio que se elige para alcanzar el fin. El medio para alcanzar el fin es una acción, es práctico, y por tanto se encuentra finalizado, tomando su dinamicidad de la misma deliberación y decisión del agente. El sujeto está implicado en esa dinámica y por ello le concierne directamente. Es la búsqueda de la adecuada conformación de los medios al fin en el plano de la *praxis* ética. Sin este plano normativo se cae en la ambigüedad.

Como lo indica Martin Rhonheimer: “En todo obrar, ya sea un producir o un obrar del tipo de conocer, investigar científicamente, hacer política, educar a los niños, impartir enseñanza, comer, jugar al tenis, etc. perseguimos algo que no es sencillamente ese obrar, sino que es lo que da a ese obrar su sentido práctico. Esos fines se pueden describir como «llevar a su plenitud las capacidades humanas», «alcanzar la verdad», «ganarse el sustento», «descansar», «enriquecerse», «ejercer poder», «servir a la justicia», etc. Esos fines, a los que podemos denominar en sentido propio fines prácticos y bienes prácticos, tienen la propiedad de que el resultado de su consecución queda en el sujeto mismo que actúa: no son un producto o un estado fuera del que desarrolla la actividad en cuestión, sino que perfeccionan o empeoran al sujeto mismo que actúa. Incluso el mero tender a esa actividad modifica al sujeto de esa tendencia. Precisamente esta es la perspectiva de la *praxis*, y por tanto también la perspectiva de la moral: el «actuar moral» no es «conducirse de cierta manera respecto de objetos», «causar ciertos efectos fuera de nosotros», «producir», sino realizar aquello que nosotros podemos ser, realizar el propio ser hombre”⁹³

Las afirmaciones de Harry Frankfurt sobre la acción pierden el punto de vista práctico o de la *praxis*. Esto ocurre al indicar que

⁹³ RHONHEIMER, 1999, pp. 55-56.

la descripción del comportamiento personal se puede limitar – aunque no exclusivamente– a los movimientos corporales. Procediendo de este modo, no es posible relacionar intrínsecamente tal comportamiento con las otras descripciones de los resultados de sus acciones. Desde este punto de vista, la descripción de las acciones que usa Frankfurt se basa en el patrón de individuación de los eventos que él mismo critica y que enuncia Donald Davidson.

Para autores como Davidson no puede existir una descripción suficiente de la acción. La oración lingüística, o la descripción, no puede referirse como “un todo” a un suceso determinado⁹⁴. Los sucesos deben ser individualizados y no pueden tener unas conexiones lógicas necesarias entre ellos. Es decir, que las descripciones y sus relaciones lógicas, en la explicación de los sucesos, no puede sugerir la existencia de una relación unívoca entre ellos. Para Davidson, afirmar una relación unívoca entre los sucesos, equivaldría a indicar que la conjunción de sus causas es suficiente para la explicación de la ocurrencia de tales sucesos.

La aceptación de relaciones unívocas entre las descripciones de los eventos conduciría finalmente –en la idea de Donald Davidson– a la anulación de la multiplicidad de descripciones de un mismo objeto⁹⁵. El problema básico, por tanto, se encuentra en la relación de la unidad de la acción realizada y la multiplicidad de las descripciones que pueden surgir desde esa acción. Así, el esquema bajo el que se analiza la acción humana –en el ámbito de la filosofía analítica– se enfrenta a la dicotomía, difícilmente superable, entre univocidad lógica de la verdad y multiplicidad de la misma, tal como lo expusimos en la primera parte del primer capítulo.

⁹⁴ Cfr. DAVIDSON, 1967, pp. 105-111.

⁹⁵ Cfr. DAVIDSON, 1967, pp. 111-115.

Davidson mantiene, con acierto, que una unidad de las descripciones que remita a una noción de verdad lógica unívoca, no puede darse en el ámbito de la acción. Por ello –haciendo una interpretación particular de Anscombe– indica que la *intención* de la acción es siempre dependiente de la descripción de la misma⁹⁶.

⁹⁶Cfr. DAVIDSON, DONALD, 1967b, “Causal Relations”, *Journal of Philosophy*, 64, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, p. 147. Para observar un claro ejemplo de las dificultades en la propuesta de Davidson, y que se mantienen hasta el día de hoy, puede observarse el artículo de David Botting. En éste se puede apreciar la comparación entre diversas posturas sobre la acción. Una de ellas corresponde con la interpretación que Davidson elaboró sobre las propuestas de Anscombe. Botting se concentra en la identidad de la descripción de las acciones y, además, afirma que tanto para Anscombe como para Davidson las *acciones básicas* son movimientos corporales. Botting asigna a estos autores la *tesis de la identidad* que establece que la existencia de diversos efectos derivados de los movimientos no implica que se hayan realizado diferentes actos, sino que es un acto idéntico con diferentes descripciones. Esta tesis por tanto, se enfrenta a la *tesis de la irreducibilidad* de las descripciones de las acciones. Botting explica que bajo la formulación de la *tesis de la identidad* hay un problema en los contextos descriptivos para diferenciar las diversas acciones –es decir, analíticamente, que los contextos son opacos. Así, la *tesis de la identidad*, que se asigna erróneamente a Anscombe, no establecería una diferencia adecuada entre la *descripción de las acciones* y las *acciones reales* –esto es, analíticamente, entre *objetos* e *individuos*. Para David Botting, el uso que hace Anscombe sobre el *modo de describir una acción* no es correcto. Este modo supuestamente indicaría que “Davidson *qua* filósofo ha publicado un paper”, pero –por supuesto–, no existe una entidad de “Davidson *qua* filósofo” que actúa como sujeto de la acción, sino simplemente “Davidson”. Por este motivo, Botting piensa que Anscombe, en su intento de evitar la multiplicación de los actos, se inclina a multiplicar los contextos posibles de acción. Por tanto, Botting descalifica lo que identifica como la “tesis de Anscombe” tomando como base la propuesta de Alvin Goldman, que postula la identificación de *tipos de actos*, que especifican las acciones de acuerdo a niveles. Sin embargo, la propuesta de Goldman no está exenta de problemas de cuantificación para determinar dichos *tipos de actos*. Botting concluye diciendo: “Anscombe claims that Leibniz’s Law is simply irrelevant (...). This, I have argue, is a reasonable procedure if we accept the Irreducibility Thesis. When Anscombe accuses Goldman of talking about generic acts rather than particular acts, she misses the fact that, for Goldman, the act-property (i.e. the description) is an essential part of the act and

Así, en su crítica a las propuestas de Roderick Chisholm, Davidson concluye que introducir la *intención*, en una teoría semántica de la acción, es un paso problemático para la misma teoría⁹⁷. Desde este punto de vista, la frase de la Amherst Lecture: “*hacer los movimientos de la mano y el dedo con los cuales apuntamos el arma y apretamos el gatillo*” puede sugerir múltiples descripciones adicionales a una descripción determinada⁹⁸. Tales descripciones no se pueden implicar entre sí necesariamente. Y esta es la misma opinión que –como hemos explicado– comparte Frankfurt.

La ambigüedad de Frankfurt en la explicación de la acción tiene unos fundamentos más profundos. Éstos se encuentran en su

cannot be detached from the act and added instead to the predicate. Goldman, likewise, fails to realize that he cannot provide support for his property-exemplification theory by disproving the Identity Thesis, since his attempted disproof actually presupposes the falsity of the Irreducibility Thesis”. Para apreciar las observaciones de Botting cfr. BOTTING, DAVID, 2010, “Three Theses on Acts”, *Philosophical Explorations*, 13, pp. 65-79. Para otras exégesis de la propuesta de Anscombe que la distinguen de la interpretación de Davidson cfr. HORNSBY, 2011, pp. 105-127.

⁹⁷ Cfr. DAVIDSON, 1967, pp. 115-116.

⁹⁸ Las dificultades de un gran sector de la tradición filosófica analítica para establecer una adecuada comprensión sobre lo que es la acción humana se pueden observar a través de la lectura del artículo de BOTTING, 2010. Podemos indicar que tales problemas se concentran en las siguientes propuestas: a) la búsqueda de *acciones básicas*; b) la identificación de las acciones básicas como *movimientos corporales*; c) la búsqueda de las *propiedades relevantes* de las acciones básicas que las pueden configurar como tales; d) el *modo de identificación* de las acciones básicas con sus propiedades a través de la *teoría de los tipos* de Bertrand Russell; e) establecer la *Ley de Leibniz* –o, analíticamente, los principios de la identidad de los indiscernibles– como una guía para tal identificación. La dinámica expuesta evidencia un detalle muy importante que ha sido puesto de manifiesto por el profesor Douglas Lavin de la Universidad de Harvard: la búsqueda de *acciones básicas* elimina el aspecto *procesual* de la acción que se imprime a través del conocimiento práctico de la misma, porque la *acción básica* no remite a razones y espera concentrar en ella las características suficientes para su elección. Por ello, los problemas mostrados, en la tradición analítica –y en la interpretación de las propuestas de Anscombe–, se encuentran en el olvido de la dimensión de la *racionalidad práctica*. Para esto último cfr. LAVIN, 2012, pp. 247-293.

teoría jerárquica de la voluntad y en la dinámica que le imprime el sujeto que actúa. Es decir, en los modos de ejecutar las acciones. Los modos de realización de las acciones implican una cierta normatividad. Para Frankfurt, este tipo de reglas no pueden ser lógicas y por ello no existe una relación entre la descripción de la acción y los motivos de la misma. Para él todo sentido en el que se enmarque la descripción de los sucesos no puede remitir a un sentido ulterior por medio de una relación lógica. Sin embargo, sin la expresión de una cierta normatividad en la explicación de la acción no se puede construir siquiera el sentido de *lo que sucedió*, porque –cuando menos– se cae en la equivocidad de los diversos significados de la acción.

2.2 Voluntad y racionalidad práctica.

La explicación del significado de las acciones tiene su fundamento en la estructura de la subjetividad y en la dinámica propia del conocimiento humano. Para Frankfurt la significatividad del actuar humano no se puede manifestar totalmente ni a través de una concatenación arbitraria de acciones ni por medio de un silogismo en donde la conclusión pudiese seguirse necesariamente de las premisas. Para defender estas afirmaciones, Frankfurt introduce dos nociones clave situadas en la explicación de la voluntad del agente: el *control guiado de las acciones* y las *necesidades volitivas*. Éstas se constituyen en los fundamentos de la racionalidad práctica que aúna la *racionalidad mecánica*, antes expuesta, y la *racionalidad volitiva*, en la que se sitúan las nociones indicadas.

El *control guiado* reemplaza al silogismo práctico y lo relega al ámbito de la ejecución mecánica de los movimientos corporales. Por otro lado, las necesidades volitivas buscan otorgar un principio normativo para la acción en la organización de los deseos. El autor de *AP* parece desconocer que “el silogismo propiamente práctico (...) es aquél que termina en la acción, es decir, cuya conclusión no es un enunciado acerca de la realidad –o acerca de lo que se

debe hacer— sino la acción misma. Ahora bien, la *capacidad* de provocar la acción no reside en el propio silogismo, sino en el deseo de alcanzar un objetivo o fin. El razonamiento práctico solo se pone en marcha una vez que ha aparecido el deseo de obtener algo y, por ello, su sentido es el de realizar la acción expresada en la conclusión, que «es una acción cuyo sentido es mostrado por las premisas, las cuales, ahora —por así decir— están en servicio activo»⁹⁹. Por tanto, tales premisas —en sentido activo— pueden ser identificadas en la narrativa vital del agente, en cómo desarrolla su vida.

El sentido activo de las premisas del silogismo práctico remite a la naturaleza propia del conocimiento que posee la realidad de un modo diverso a como se puede dar en la tenencia corpórea. “El conocimiento intelectual también es un modo de poseer, un modo de tener suficientemente distinto de la [tenencia corpórea] pues [ésta] es la adscripción de cosas externas; mientras que la manera de poseer de las acciones u operaciones intelectuales es justamente inmanente, una obtención de ideas. Conocer es el acto de obtener: así lo ve Aristóteles. Es un tener mucho más intenso que el tener corpóreo que simplemente es una adscripción. Y por encima de estos dos modos de tener, está un tercer modo que perfecciona los principios operativos espirituales del hombre, la inteligencia y la voluntad. Y ese tercer modo de tener es el que Aristóteles llama hábito. La tenencia habitual es justamente la tenencia según virtudes (o según vicios)”¹⁰⁰.

El fundamento cognoscitivo y volitivo en el que Harry Frankfurt funda sus propuestas es importante. En este punto es donde se comprenden las posibles ambigüedades de la explicación de la acción y los intentos del autor de *AP* de obtener un criterio normativo para ella. Frankfurt indica que los eventos o sucesos que producen los movimientos pueden ser descritos, mientras que los motivos que impulsan a la realización de las acciones se

⁹⁹ TORRALBA, 2005, p. 158. La cita es de ANSCOMBE, 1957, § 33.

¹⁰⁰ POLO, 1993, pp. 112-113.

identifican más allá de éstas mismas acciones¹⁰¹. Esto plantea la dicotomía mostrada en los apartados anteriores.

Las siguientes páginas de este capítulo son una profundización en la estructura de la voluntad y en la dinámica que Frankfurt indica para ésta. A partir de esta explicación abrimos la puerta a un estudio más detenido del amor y las necesidades volitivas en los escritos de Harry Frankfurt, pues, como lo indica él mismo, “el objeto de amor de la persona es un elemento definitorio de su naturaleza volitiva. Por consiguiente, cuando actúa en función del amor, sus voliciones derivan del carácter esencial de su voluntad”¹⁰². Por tanto, tanto el control guiado de las acciones como las necesidades volitivas requerirán siempre, como marco de fondo, al amor y la posibilidad de que éste se convierta en el soporte de la libertad y la responsabilidad moral.

2.2.1 Control guiado y estructura volitiva.

La propuesta de Frankfurt sobre el fundamento de la significatividad operativa de la acción tiene su núcleo principal en el llamado *control guiado de las acciones*. Las afirmaciones de Frankfurt parecen indicar que, para alcanzar el criterio pertinente que permita diferenciar los movimientos pasivos de aquellos que produce el agente, es importante “considerar si los movimientos son guiados por la persona cuando ocurren o no. Esto es lo que determina si la persona está llevando a cabo una acción (...). Los acontecimientos son causados por situaciones precedentes, pero un acontecimiento no puede ser guiado en el curso de su ocurrencia a

¹⁰¹ Cfr. FRANKFURT, 1983, pp. 99-102.

¹⁰² FRANKFURT, HARRY, 1994, "Autonomy, Necessity, and Love", *Vernunftbegriffe in der Moderne: Stuttgarter Hegel-Kongress 1993*, Hans Friederich Fulda & Rolf-Peter Horstmann (eds.), Stuttgart, Klett-Kotta, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, p. 132. Como en este caso, en adelante la cita de este artículo se hace refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realiza de acuerdo a la publicación de 1999.

una distancia temporal”¹⁰³. Por tanto, el grado de intencionalidad de la acción es equivalente al resultado del control guiado de los movimientos corporales.

Frankfurt sigue la senda del sentido común afirmando que las acciones obtienen unos resultados, y además pueden estropearse, no alcanzar el fin deseado, es decir quedar en un intento. Los errores pueden deformar la intención, es decir, la significatividad de lo que se desea hacer, como ocurrió con la niña pianista, o como cuando el jugador dice “jaque mate” y el oponente le demuestra que su afirmación ha sido demasiado precipitada, porque no ha tenido en cuenta una de las posibilidades que liberan al “rey blanco” del ataque del “alfil”. O finalmente, cuando lanzamos una flecha hacia la diana y no damos en el blanco.

Un matiz diferente lo encontramos en otros autores. Como hemos visto, para filósofos como Georg H. Von Wright los resultados alcanzados muestran la intención del agente. Tal comprensión se da en un marco racional en el que solemos usar los términos que se refieren a la situación específica. El *intento* no expresa ninguna realización y otras veces está implicado en un contexto de aprendizaje que le otorga un significado. Por tanto, el intentar algo, por sí mismo, no puede representar una acción¹⁰⁴. Por el contrario, Frankfurt busca rescatar una dimensión de la *intención* que se encuentra en el *intento*. El esfuerzo por realizar la acción jugaría un papel en su significatividad, plegando considerablemente la *intención* hacia los *motivos* en general, que mueven al agente a realizar la acción, que hacia la significatividad operativa.

En la explicación de la acción de Harry Frankfurt hay una separación, que se muestra con una fuerza categórica, entre los *motivos* y la *realización* de la acción. Esto sucede al retirar la

¹⁰³ FRANKFURT, 1978, p. 158.

¹⁰⁴ Cfr. VON WRIGHT, 1971, pp. 89-91, 100-101, 108 y 197.

conexión lógica o racional –que afirman planteamientos como el de Anscombe¹⁰⁵ y Von Wright– y que se debería manifestar en la misma explicación de la acción. Con esto Frankfurt solamente pretende indicar que la descripción de los sucesos no puede agotar la explicación de *lo que sucede*, tal como en el ejemplo de los dos bomberos, pero al precio de la ambigüedad en la calificación de las acciones. Este es el resultado de reemplazar el silogismo que une los *motivos* y la *realización* de la acción, por la guía que el agente lleva a cabo sobre sus movimientos, sin una adecuada vinculación normativa.

Harry Frankfurt busca un criterio –esto es: un fundamento normativo en su explicación– para la diferenciación entre *movimientos* que meramente le suceden al agente y *acciones* realizadas por él mismo. La cuestión es importante para él porque tal distinción remite al centro psicológico del sujeto. Por tanto la cuestión principal se encontrará al responder a la siguiente cuestión: “¿cómo se explica la diferencia entre la clase de cosa que sucede cuando una persona levanta un brazo (digamos, para hacer una señal) y la clase de cosa que sucede cuando el brazo de una persona se levanta (digamos, por un espasmo muscular) sin que ésta lo mueva?”¹⁰⁶.

Wittgenstein se refirió a esta cuestión al preguntar: “¿qué es lo que queda cuando del hecho de que levanto mi brazo sustraigo que mi brazo se levanta?”¹⁰⁷. La interrogación de Wittgenstein va dirigida a eliminar el tratamiento del “querer” como alguna especie de estado interno de estilo humeano o a un hecho paralelo al suceso del brazo subiéndose. La respuesta de Wittgenstein es que no queda nada y, por tanto, no existe una relación causal entre el “querer levantarse el brazo” y el “hecho del brazo levantándose”. Sin embargo, del “hecho del brazo levantándose” no se puede concluir que ésta sea una acción humana.

¹⁰⁵ Cfr. ANSCOMBE, 1957, §§ 1-27.

¹⁰⁶ FRANKFURT, 1977, p. 58.

¹⁰⁷ WITTGENSTEIN, 1953, § 621.

Según explica Rhonheimer, “obviamente levantar mi brazo puede ser una acción humana, igual que el subirse de mi brazo puede ser un levantamiento de éste. Pero no necesariamente. Llamar a algo el levantamiento de mi brazo no supone llamarlo una acción humana. La cuestión es totalmente obvia. Levantar el brazo es algo que pueden hacer durmientes, bebés, locos y monos, ninguno de los cuales es capaz de un acto humano. Levantar el brazo no es esencialmente una acción humana ni esencialmente conducta”¹⁰⁸. Para Wittgenstein el hecho de levantar el brazo no remite a un “querer” como estado interno. Sin embargo, sabemos que es más que un mero hecho¹⁰⁹ y por ello no puede quedarse en el nivel de las relaciones causales entre movimientos.

Frankfurt está de acuerdo con la propuesta de Wittgenstein sobre evitar que el fundamento de la acción se considere como una relación causal. Por ello indica que “de acuerdo con las teorías causales sobre la naturaleza de la acción, la diferencia esencial entre los acontecimientos de ambos tipos se encuentra en sus historias causales previas: un movimiento corporal es una acción si y sólo si es el resultado de antecedentes de cierto tipo (...). [Esto es] intrínsecamente poco razonable, y (...) no puede brindar un análisis satisfactorio de la naturaleza de la acción (...). No es parte de la naturaleza de una acción tener una historia causal previa de algún tipo particular”¹¹⁰.

¹⁰⁸ BROCK, 2000, p. 215.

¹⁰⁹ Cfr. RHONHEIMER, 1999, p. 105. Rhonheimer indica en esta misma página, en la nota nº 11: “En la frase anterior se dice: «Pero no olvidemos una cosa: cuando «levanto mi brazo», mi brazo se levanta». Esta frase contiene una peculiar mezcla de perspectiva de la acción y de perspectiva del observador. El hecho de que «mi brazo se levanta» es una observación desde fuera; en cambio, «levanto mi brazo» es la *ejecución* de una *acción*. Que «levanto mi brazo» (= acción) no se puede observar; lo único que se puede observar es que «mi brazo se levanta» (= hecho). Por esa razón, la formulación de Wittgenstein «el hecho de que levanto mi brazo» es incorrecta: «levanto mi brazo» no es un hecho, o bien es un hecho que siempre es *más* que un mero hecho”.

¹¹⁰ FRANKFURT, 1978, p. 157.

La respuesta de Frankfurt a la pregunta “¿qué es lo que queda cuando del hecho de que levanto mi brazo sustraigo que mi brazo se levanta?”, niega una respuesta basada totalmente en la causalidad. Sin embargo, la diferencia entre un mero suceso que le ocurre al agente y una acción o movimiento realizado por él mismo se da en la ausencia o presencia de una cierta estructura jerárquica o desiderativa. La acción puede tener un componente causal en la ejecutabilidad de las acciones, pero ésta no es la base de la acción en cuanto tal.

Frankfurt afirma que aún cuando pueda hablarse de un modo causal o mecánico de los *movimientos*, no se puede atribuir una relación unívoca entre los eventos mentales y las descripciones físicas de dichos movimientos o sus resultados. Tales movimientos deben remitir a otro modo de relacionarse con el agente que los guía. Y, por tanto, la afirmación de la guía del agente –como fundamento de la determinación de las acciones– es claramente una forma de negar la existencia de unas leyes causales que determinen los actos humanos. Frankfurt busca anular la relación unívoca entre los estados mentales y la descripción física, aproximándose a las características del monismo anómalo de Donald Davidson.

El monismo anómalo de Davidson es una teoría sobre la relación entre los eventos –y propiedades– mentales y físicas. Establece que los acontecimientos mentales que interactúan mantienen una cierta identidad con los eventos físicos producidos. Sin embargo, Davidson advierte que no existen unas leyes estrictas para que los eventos mentales puedan predecirse o explicarse. De este modo, las propiedades mentales no pueden ser reducidas a propiedades físicas¹¹¹. Las descripciones físicas y las explicaciones

¹¹¹ Cfr. DAVIDSON, DONALD, 1970, “Mental Events”, *Experience and Theory*, Lawrence Foster y J.W. Swanson (comps.), The University of Massachusetts Press y Duckworth, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, p. 208. Así, el monismo anómalo se presenta como una contrapartida al *monismo nomológico* o legalista, que buscaría una absoluta explicación causal bajo un mismo paradigma lógico, es decir, la univocidad o

nomológicas no pueden predecir los deseos, creencias y razones e intenciones que aparecen en las descripciones y explicaciones psicológicas de las acciones de los agentes racionales.

La teoría de Davidson no es concluyente y ha sido duramente criticada. Sin embargo, podemos indicar que sus afirmaciones centrales son, por un lado, la distinción entre *relación causal* y *relación lógica*¹¹²; y, además, que la interrelación y dependencia global de los eventos no posee límites¹¹³, es decir que no representan un sistema cerrado. De este modo, aún cuando existe una relación lógica entre los eventos, esto no implica que tal relación sea causal y limitada.

Donald Davidson se aproxima a la senda abierta por Wittgenstein sobre la imposibilidad de la determinación de leyes psicológicas para el comportamiento humano. Sin embargo, para establecer sus premisas, Davidson se apoya en el holismo de Quine, donde todos los eventos se encuentran lógicamente relacionados. Por tanto, para no caer en un monismo absoluto, Davidson afirma que no es posible conocer la naturaleza de todas las relaciones lógicas que se dan en tal holismo. Davidson sigue de cerca a Wittgenstein, pero no afirma con él la inexistencia de leyes del comportamiento¹¹⁴.

correlación estricta de los eventos. Esta explicación pretende negar la existencia de leyes psicológicas, manteniéndose en los límites materialistas para la explicación de los fenómenos mentales. Esto es, que los fenómenos mentales tienen en última instancia una explicación física. Además, intenta mantenerse de modo independiente en relación a las otras dos posiciones, que junto con *el monismo nomológico*, no logran explicar la “diversidad legal” de la vida humana y su peculiar narrativa. Éstas son el *dualismo nomológico*, que comprende varias formas de paralelismo, interaccionismo y epifenomenalismo; y el *dualismo anómalo*, que combina el dualismo ontológico con la falibilidad general de las leyes en la correlación de la mental y lo físico (*cartesianismo*).

¹¹² Cfr. DAVIDSON, DONALD, 1963, “Actions, Reasons and Causes”, *Journal of Philosophy*, 60, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, p. 13–17.

¹¹³ Cfr. DAVIDSON, 1970, p. 217.

¹¹⁴ Cfr. WITTGENSTEIN, 1967, p. 42.

Ludwig Wittgenstein indica que la afirmación de la existencia de tales leyes es absurda, porque no se puede asumir la posibilidad de la existencia de estados mentales sobre los que se podrían construir tales leyes. Por otro lado, Donald Davidson simplemente indica que la afirmación de la existencia de leyes de ese tipo no puede ser concluyente, permitiendo un espacio para introducir tipos de normatividad no determinista. La reducción de las relaciones lógicas a causalidades unívocas elimina toda posibilidad de incluir una normatividad en la explicación de la acción. Como hemos indicado anteriormente, esto es lo que se necesita para poder hablar con precisión de acciones libres. Y rescatar unos ciertos planos normativos parece haber sido una de las intenciones de Davidson¹¹⁵.

Las afirmaciones de Harry Frankfurt llevan a comprender que, para él, el agente puede poseer un gran control sobre sus procesos psíquicos y mentales, pero nunca podrá tener un completo control sobre sus posibles realizaciones. Esto no significa que Frankfurt estime que el agente sea ineficaz ante los eventos del mundo, sino que su control puede perder fuerza en relación a los resultados que él esperaba obtener. Indicar lo contrario equivaldría a afirmar que el agente posee *únicamente un control regular, causal o actual* sobre sus acciones¹¹⁶. Es decir,

¹¹⁵ Cfr. GLANNON, WALTER, 1997, "Semicompatibilism and Anomalous Monism", *Philosophical Papers*, 26, pp. 223-224.

¹¹⁶ Cfr. FRANKFURT, 1978. Este artículo gira en torno a la cuestión del *control guiado de las acciones* por contraste con un tipo de control realizado por un mecanismo que imprime un *control regular de los actos*. Es decir, una especie de reacción inmediata a los estímulos. Por esto mismo, la afirmación, por parte de John Martin Fischer, de un *control guiado* que pueda participar en la acción junto con un *mecanismo* es difícil de comprender. Sin embargo, la propuesta de Frankfurt parece apoyarse, también, en una cierta mecanicidad en la realización efectiva de las acciones ante la cual el agente puede ser pasivo. Por tanto, el *Guidance Control* de Frankfurt implica tanto la *guía del agente* como el *causalismo mecánico de los deseos*. Como veremos, mantener este equilibrio en una propuesta sobre la acción es muy arriesgado y puede llevar a anular lo que el mismo Frankfurt buscaba asegurar: la autonomía del agente frente a sus deseos. Para un análisis que lleva a esta última conclusión cfr. DI NUCCI, EZIO,

afirmar que el agente puede decidir alcanzar un objetivo –o estado posible de cosas del mundo– y conseguirlo con perfección, sin detenerse a ponderar reflexivamente en las condiciones de los procesos psíquicos y mentales que conforman su racionalidad, ni

2011, “Frankfurt versus Frankfurt: a New Anticausalist Dawn”, *Philosophical Explorations*, 14, pp. 114-131. La dificultad expuesta está íntimamente relacionada con los *flickers of freedom* y el tipo de racionalidad con el que se desea comprender este concepto. La oposición dialéctica entre *autonomía* e *imperativo de las razones morales* para la realización de una acción, implícita en parte del debate alrededor de los *flickers of freedom*, vuelve irresoluble esta cuestión. Y tal oposición se funda en el contraste excesivo entre *actividad* y *pasividad* del agente. El *robustecimiento* de los *resquicios de libertad* es el resultado de un proceso racional. En este debate tal robustecimiento se comprende como la transformación de una *posibilidad para la acción meramente lógica*, en una *posibilidad real* para el agente. Es decir, su transformación en una *posibilidad relevante para la elección del agente*. Y, por tanto, significa la afirmación de una *necesidad moral* en el sujeto. Sin embargo, el proceso de robustecimiento se ha convertido implícitamente en la acumulación de “hechos relevantes” que configuran las situaciones posibles del agente, convirtiendo las alternativas de acción en *eventos con una propiedad moral*, la cual –supuestamente– movería al agente hacia la acción. Esta afirmación, en el contexto de la *explicación de la acción racional* presenta las dificultades expuestas en las notas nº 71 y 72 de éste capítulo. Por otro lado, la inclusión de la *necesidad moral* en el contexto del debate entre el *compatibilismo* y el *incompatibilismo*, lleva a las contradicciones del *semicompatibilismo* y del *compatibilismo* que deriva de los *casos Frankfurt*, tal como se expuso en el capítulo I. Por ello, en el contexto de este debate una parte del *libertarismo* desea abandonar la concepción de *alternativas morales* para enfocarse en el *poder del agente* que se puede aplicar ante meras *alternativas posibles* sin una relevancia moral. Para observar una postura reciente sobre este punto cfr. STEWARD, HELEN, 2009, “Fairness, Agency and the Flicker of Freedom”, *Nous*, 43, pp. 64-93. Contra la propuesta de Stewart podemos indicar que la desmoralización de las alternativas posibles no contribuye a la explicación de la libertad del agente, porque el *robustecimiento de la posibilidad* no es la simple acumulación de “hechos relevantes”. Este modo de proceder no explica por sí mismo la persistencia del agente en sus elecciones, ni el modo operativo de su realización, factores relevantes de la *libertad de la acción humana*. Uno de los problemas que llevan a sospechar un determinismo en la acción moral viene de pensar que el estado del mundo es el mejor posible, y por tanto, que la contribución humana a tal estado de cosas es desestimable.

los hechos a los que hacen referencia. El agente puede tener posibilidades ideales de acción o conocer estados de cosas que busca alcanzar, pero no puede tener un perfecto control sobre la realización o actualización fáctica de éstos.

Un ejemplo interesante se puede dar a través de la conocida obra dramática de Esquilo, *Prometeo encadenado*. Prometeo – cuyo nombre traducido del griego antiguo es *previsión*– es uno de los titanes que lucha al lado de Zeus para que éste último gobierne sobre los dioses. Sin embargo, Prometeo no desea que Zeus aniquile la raza humana y por tanto roba el fuego a los dioses, para entregárselo al hombre. Zeus se enfada y sujeta a Prometeo con cadenas a una roca, haciéndole pasar terribles dolores para siempre. Al final, el titán encadenado dice que conoce quién será el ser que derrocará a Zeus, pero se niega mencionar su nombre, y lamenta su propio destino.

Prometeo tiene un ideal que es “rescatar a la raza humana”, y por ello concede el privilegio del fuego a los mortales. El titán pensó que podía llevar a cabo su obra y se lanza a realizarla. Especuló que podría tener un control sobre su destino, pero su previsión no fue afortunada para su propia persona. Es muy probable que jactándose de su poder actuara irreflexivamente en el momento de decidir llevar a cabo su plan. Se dejó llevar por esa idea. Creyó tener un control real, actual o pleno, sobre la determinación del estado de cosas pensado o imaginado y no pudo prever sus consecuencias¹¹⁷.

¹¹⁷ Como indica Rémi Brague, “el optimismo establece que este mundo en que vivimos es el mejor de los mundos posibles porque un mundo aún mejor obligaría a la coexistencia de situaciones que no son posibles al mismo tiempo (es decir: no son situaciones compossibles). Simétricamente, el pesimismo establece que este es el peor de todos los mundos posibles, porque si fuera aún peor, no podría subsistir. Podemos notar de pasada que la idea según la cual un mundo totalmente malo, una especie de infierno, no podría existir, constituye el último homenaje (de la misma manera que podemos decir que la hipocresía es un homenaje del vicio a la virtud) a la identidad del ser y el bien” BRAGUE, RÉMI, 2010, *La infraestructura metafísica. Ensayo sobre el fundamento de la*

El *control guiado de las acciones*, a diferencia de lo sucedido a Prometeo, presupone la capacidad del agente de reflexionar sobre las posibilidades o ideas identificadas por el agente y, por tanto, de poder corregir el curso de sus deseos, teniendo como consecuencia los resultados de la acción. “La reflexividad y la identificación tienen un papel fundamental en la constitución de la razón práctica –indica Frankfurt–. Realmente, sólo por virtud de estas maniobras elementales tenemos razón práctica. Sin su intervención, no podríamos explicar cualquier hecho como darnos una razón para realizar cualquier acción”¹¹⁸. Sin la reflexión, el agente buscaría que la ejecución final de su acción sea idéntica a la posibilidad idealizada. Por ello, nuestro autor indica que “sin reflexividad no podemos tomar decisiones en

vida humana, Barcelona, Cruillá, p. 38. La amarga crítica de Brague nos puede llevar a comprender la perspectiva en la que se instala la propuesta de la acción humana, desde el punto de vista de una parte de la filosofía analítica. Ésta es la solitaria percepción que el sujeto tiene del mundo. Teniendo esta idea de la relación entre el sujeto y el mundo que le rodea, el pesimismo o el optimismo se convierten en sus peores enemigos. Así, tal como sucede en las tragedias griegas, el optimismo inicial se transforma en pesimismo al encontrarse con la barrera insuperable de la “realidad de los dioses” que no encarnan el bien, sino al propio hombre y su debilidad moral. Es decir, se ha vaciado al mundo de su posible –y real– bondad. Se ha intercambiado *bien* por *valor*, sin observar que éste último depende de la noción de *bondad*. Brague indica que Nietzsche propone un nihilismo como devaluación de los valores más elevados. La existencia no se soporta y por tanto no se puede tener ningún derecho a pensar un más allá de los “estados de cosas presentes”. Así, la utilización de la palabra *valor*, es ya una mutación en la comprensión del bien. Brague propone entender el nihilismo en forma negativa: éste afirma el *nihil*, ‘no-res’, la nada. Por tanto el nihilismo es un ataque contra una tesis fundamental de la metafísica escolástica: la convertibilidad del *ser* y el *bien*. Cfr. BRAGUE, 2010, pp. 38-39; NIETZSCHE, FRIEDRICH, 1887, *On the Genealogy of Morality*, 1997, Keith Ansell-Pearson (ed.), Carol Diethe (trad.), Cambridge, Cambridge University Press, pp. 10-34. Por ello, todo parece indicar que el filósofo mismo –por ser hombre–, para poder pensar coherentemente sobre la realidad, requiere reconocer la bondad del mundo.

¹¹⁸ FRANKFURT, 2006, p. 11. La traducción es nuestra

absoluto”¹¹⁹. Desde esta perspectiva, el *control guiado de las acciones* se convierte en el quicio sobre el que giran tanto las nociones de *agente* como de *ser activo*, *acción*, *error*, *posibilidad* y por tanto, las nociones de *libertad de la voluntad* y *libertad de las acciones*.

La imagen del *control guiado* que transmite Frankfurt es la del agente que controla sus movimientos como el conductor de un coche que va por una pendiente descendente¹²⁰. Esta imagen se semeja a la del marinero que maneja la nave en medio del océano y deja que le impulsen los fuertes vientos. Si el conductor, o piloto, está conforme con la velocidad, la dirección y el rendimiento de tales procesos, no requerirá rectificar la marcha ni impulsar otra fuerza –pisar el acelerador o el freno; o desplegar otra vela– porque estarán realmente satisfechos con su situación.

El gobierno sobre las acciones realizadas se daría, por tanto, a través de la guía que posee el hombre sobre un sistema psíquico en el que se desarrollan diversos procesos. El agente solo posee un cierto control sobre algunos ellos. De este modo, para Frankfurt, en la realización de las acciones, el agente dirige su cuerpo desde su sistema psíquico al modo como el cochero de un carro impulsado por caballos rectifica la fuerza, el ímpetu y dirección de tales animales. La actuación sobre los deseos sería, por tanto, extrínseca o externa, es decir, un intento de conducir unos procesos o sistemas cerrados –en cierta medida– y dirigidos mecánica o unívocamente hacia la obtención de unos resultados específicos. En el esquema de Frankfurt, la racionalidad mecánica, separada de la voluntad, se encargaría de obtener tales resultados.

La neta distinción, que introduce Frankfurt, entre los motivos de la voluntad y la ejecución de las acciones es un primer efecto de la brecha introducida por el autor de *AP* en 1969. Tal brecha aseguraba la separación entre *decisión* y *realización* de las

¹¹⁹ FRANKFURT, 2006, p. 13. La traducción es nuestra.

¹²⁰ Cfr. FRANKFURT, 1978, p. 160.

acciones, garantizando una cierta *indeterminación*, como un primer componente de lo que hemos llamado *libertad trascendental*. Es decir, la indeterminación de las acciones frente a factores causales mundanos que impliquen una relación unívoca entre eventos. Frankfurt trata de evitar con esto terminar en un conductismo determinista. En éste el agente reaccionaría espontáneamente, y sin ninguna reflexión, a los estímulos que se le presentan en las situaciones en que se encuentra, tal como sucede con el *wantom*.

Alex Voorhoeve lo explica adecuadamente cuando indica que “la extensión de lo que sentimos se da básicamente en relación a un conjunto limitado de personas. Reaccionamos ante las reacciones de los demás. ¿Las razones para la acción son reactivas, surgen ante la percepción de las reacciones de los demás frente a nosotros? La respuesta más simple es decir sí, con lo cual estaríamos al nivel del conductismo de Quine y Carnap. Lo que en Frankfurt pertenecería al nivel de los deseos de primer orden. Sin embargo, Frankfurt busca siempre dar paso al segundo orden de voliciones que posibilitan la libertad. Entonces las razones para la acción se deben encontrar en las voliciones de segundo orden”¹²¹.

Por este motivo, Frankfurt puede rechazar las propuestas del semicompatibilismo de John Martin Fischer que propugna una noción de *mecanismo reactivo a razones* de un grado moderadamente susceptible. Fischer no especifica adecuadamente la *naturaleza* de tal mecanismo en sus escritos¹²², pero la formulación de éste como algo racionalmente mecanicista impide que se le pueda comprender como un sistema que vaya más allá del orden dual del éxito y el fracaso. Es decir, de introducir un estado de cosas en el mundo o fallar totalmente en tal realización,

¹²¹ Cfr. FRANKFURT, 2009, p. 218. La traducción es nuestra. Es importante recordar que el texto de Alex Voorhoeve es tomado de “The Necessity of Love”, que es una entrevista que éste realiza a Harry Frankfurt.

¹²² Cfr. Cap. I, 1.2.2.

o de optar por una opción u otra, lo que implica tener un control actual que puede no tener en cuenta los procesos del agente.

La afirmación de un *mecanismo reactivo a razones* mantiene las acciones al nivel de los deseos, y no permite la noción de *control guiado de las acciones*. En una noción mecánica, las razones para la acción son seguidas o no. No pueden ser seguidas a medias por el agente. La idea de mecanismo lleva a reducir el análisis de la acción a una explicación meramente causal, sobre todo considerando la afirmación de Fischer de que el sujeto está históricamente determinado. Es decir, que los deseos ponen en marcha procesos mecánicos de modo unívoco. Este modo de comprender el funcionamiento de la voluntad se funda en una mala interpretación de la teoría de las “actitudes reactivas” y las “actitudes objetivas” propuesta de Peter F. Strawson¹²³.

Strawson busca establecer una relación eficaz entre la acción del agente y la identificación objetiva del acto y desarrolla su postura desde un análisis psicológico de las posibles situaciones del agente. La acción se produce desde las reacciones que el agente puede tener frente a otros sujetos. Strawson indica que entre las “actitudes reactivas” se incluyen el resentimiento, la gratitud, el perdón, el enfado, el amor y los antagonismos personales. Éstas se muestran a través de las acciones y son el entramado último sobre el cual se construyen espontánea y necesariamente las relaciones interpersonales.

Por otro lado, las “actitudes objetivas” simplifican las relaciones interpersonales. En ellas no se “puede incluir el rango de sentimientos y actitudes reactivas que pertenecen al involucramiento o participación con otro dentro de relaciones humanas interpersonales”¹²⁴. De ese modo, en la descripción

¹²³ Cfr. STRAWSON, PETER F., 1962, “Freedom and Resentment”, *Proceedings of the British Academy*, 48, pp. 187-211, 2008, *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P. F. Strawson “Freedom and Resentment”*, Michael McKenna & Paul Russell (eds.), Burlington, Ashgate, pp. 19-36.

¹²⁴ Cfr. STRAWSON, 1962, pp. 15-16.

objetiva se pierden los matices sobre los que se desenvuelve la acción. El uso indiscriminado de la perspectiva objetiva decantaría en el uso de los parámetros que conducen a la afirmación del determinismo, estableciendo una relación unívoca entre los agentes y sus reacciones sumiendo al sujeto en la causalidad de los deseos y en definitiva en el conductismo.

Frankfurt, por tanto, intenta obtener aquello que las diversas teorías causales de la acción no han alcanzado en el viejo debate entre el compatibilismo y el libertarismo. Es decir, busca que los diversos movimientos producidos por el agente, en la secuencia actual de acción, se integren en una *realización* que el agente pueda reconocer como propia. El fundamento último de la acción es el sujeto y su conciencia y reflexión. Frankfurt afirma que “la característica diferenciadora más destacada de la acción [es que] durante el tiempo en que una persona está realizando una acción, necesariamente está en contacto con los movimientos de su cuerpo en cierta manera, mientras que necesariamente no está en contacto con ellos, de esa manera, cuando los movimientos de su cuerpo ocurren sin que ella los provoque”¹²⁵.

Los procesos que conforman la relación causal entre deseos y movimientos en el agente pertenecen a lo que Frankfurt llama la *historia causal del agente* que conjuga la serie de creencias, deseos, intenciones, decisiones y voliciones del agente. Estos elementos, en la teoría de Frankfurt, pueden ser parte de la intrincada y flexible *malla volitiva* del agente¹²⁶. Es decir, que la malla volitiva *no* es idéntica con la historia causal del agente. La malla de los deseos, que conforman parte de la voluntad del agente, es el producto de una identificación sobre los deseos que conforman su historia causal¹²⁷. Tal identificación es la aceptación

¹²⁵ FRANKFURT, 1978, p. 158.

¹²⁶ Cfr. FRANKFURT, 1998, pp. 36-38.

¹²⁷ La discusión entre Harry Frankfurt y Richard Moran es ilustrativa de este punto. El debate gira en torno a los deseos con los que el agente se identifica. Así, para Frankfurt, el asentimiento o aprobación de un deseo de primer orden lleva a su incorporación en la malla volitiva. Este es el aspecto activo del

y afirmación del agente de la presencia de parte de esos deseos que hacen referencia a elementos mentales o ideas, como algo propio¹²⁸. Aunque la malla volitiva esté relacionada con la realidad

agente. Pero tal incorporación no es una separación, y por ello el deseo puede ser efectivo. Y este aspecto lleva a considerar la pasividad del agente. Moran indica que la aprobación debe tener unos parámetros normativos. Pero, como hemos comprendido, Frankfurt no desea realizar esta “maniobra normativa” que hace “preceder” la racionalidad frente a la actividad del agente. Frankfurt, por tanto, hace prevalecer el componente activo del sujeto frente a lo que él considera como la *pasividad racional*. Cfr. FRANKFURT, HARRY, 2002, “Reply to Richard Moran”, *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 218-226; y MORAN, RICHARD, 2002, “Frankfurt on Identification: Ambiguities of Activity in Mental Life”, *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 189-217. Como indica Sarah Buss: “Moran probes Frankfurt’s suggestion that to «identify with» one’s motives is to be «active» in relation to their motivating force. What is required in order for us to be active in the relevant sense? Frankfurt’s own remarks might seem to encourage the picture of an agent exerting influence over the effectiveness of his motivating attitudes by approving of some and disapproving of others. Moran argues, however, that we need not exercise direct control over the attitudes to whose motivating force we actively contribute. Indeed, as Frankfurt himself stresses, the attitudes with which we most deeply identify cannot be adopted «at will». Nor does it suffice that we approve of our attitudes. After all, our approval of someone else’s motives does not make them our own. The sense in which we are especially active in relation to some of our motives is similar, Moran suggests, to the sense in which we are active when we are in the «process of thinking». Genuine thinking (as opposed to mere free associating) is a norm-governed activity. So, too, we are active in relation to our motives when and only when these motives are responsive to «specific norms». A motive passes this test when it is the product of our reasoning about what is worth doing; but we can also be responsive to norms without engaging in any reasoning whatsoever”. Cfr. BUSS, SARAH, 2002, “Introduction”, *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 16-17.

¹²⁸ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 2002d, “Reply to T. M. Scanlon”, *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 184-188; y SCANLON, THOMAS M., 2002, “Reasons and Passions”, *Contours of Agency. Essays on*

a través de las creencias de la mente, la aceptación de los deseos que conforman la malla volitiva no tiene que regirse por los hechos a los que refieren tales creencias¹²⁹.

Para que un deseo perteneciente a la historia causal sea identificado como parte de la malla volitiva, éste debe ser considerado como auténticamente propio. Para Frankfurt, el *criterio último* de normatividad, por tanto, no es el contexto en el que se puede insertar la acción posible que generará el deseo, sino su relación con lo más íntimo del agente. Esto es, aquello que ama: su objeto de preocupación incondicional¹³⁰, que le aleja del

Themes of Harry Frankfurt, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 174-179.

¹²⁹ Cfr. FRANKFURT, 2006c, pp. 76-81; MCKENNA, MICHAEL, 2012, "Contemporary Compatibilism: Mesh Theories and Reasons-Responsive Theories", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 175-198. McKenna indica que en una *teoría de la malla* se deben identificar varios procesos psicológicos de la persona, los cuales figuran como sofisticadas intenciones para la acción. Además, tales procesos están en consonancia con lo que las personas son normalmente capaces de hacer. Si la malla es armoniosa, entonces la persona realiza su acción libremente. Por otro lado, las *teorías que consideran las respuestas a razones* buscan la relación directa entre el agente y su acción. Estas últimas tendrían problemas para diferenciar una *compulsión* de una *acción*. Desde este punto de vista, la *teoría de la malla* está más dirigida hacia los deseos del agente que a su efectiva realización. Por tanto, desde esta perspectiva, la asimilación de los deseos en la malla volitiva evitaría que las "creencias sobre los hechos" se impusiesen a la conciencia del agente.

¹³⁰ Frankfurt, respondiendo a Bratman, indica que "the higher-order attitudes that are formed in processes leading to identification involve «evaluations» only in a sense that is strictly value neutral. In speaking of these matters, I have regrettably made use of terms—such as «endorse»—that naturally suggest a positive evaluation. However, what I have actually intended to convey by referring to «endorsement» is not that the agent approves of what he is said to endorse, or that he considers it to merit his support, but nothing more than that the agent accepts it as his own. The sense in which he accepts it as his own is quite rudimentary. It is free of any suggestion concerning his basis for accepting it and, in particular, it does not imply that he thinks well of it". FRANKFURT, HARRY, 2002b, "Reply to Michael E. Bratman", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge

dominio causal de la relación entre deseos y creencias, propia de los *deseos de primer orden*. Esto no significa que no preste atención a los hechos que conforman la situación, sino simplemente que éstos no poseen el último valor normativo para el agente.

La guía que la persona lleva a cabo para la realización de sus acciones puede ser una rectificación de su propia historia causal, la cual se ha forjado a través de la vida del agente. Esta historia causal incluye la serie de habilidades adquiridas o pensamientos cuya proveniencia muchas veces desconoce. Así, para Frankfurt, guiar las acciones incluye también asentir en la propia historia causal, y por ello el resultado también puede ser reconocido como una acción a pesar de que la ocurrencia se deba a la mera causalidad de los deseos. Las habilidades adquiridas, como las de la niña pianista, son susceptibles de ser interpretadas de un modo mecánico. Para Frankfurt, esto puede ocurrir si se las observa simplemente desde el punto de vista de los movimientos que se producen. Las habilidades, al igual que los otros elementos de su

Massachusetts, MIT Press, p. 87. Cfr. BRATMAN, MICHAEL E., 2002, "Hierarchy, Circularity, and Double Reduction", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 65-85. Por ello, para Frankfurt, la normatividad no lleva a la identificación del deseo con el agente. Por otro lado, respondiendo a David Velleman, Frankfurt indica que la identificación es un reconocimiento no imaginativo, no es respuesta ante una imagen o una alteridad figurativa. Pero tampoco es volverse idéntico con lo que se ha identificado. Cfr. FRANKFURT, HARRY, 2002c, "Reply to David Velleman", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 124-128; y VELLEMAN, DAVID, 2002, "Identification and Identity", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 91-123. Este pasaje nos lleva a comprender las dificultades que encuentra el mismo Frankfurt para explicar el concepto central de toda su teoría, esto es, la *identificación cognoscitiva*. Los problemas del emérito profesor de Princeton tienen su raíz en la ya enunciada dicotomía entre actividad y pasividad que él mismo se ha autoimpuesto. Del modo como lo intenta explicar Frankfurt es muy difícil comprender *qué es* la "identificación".

historia causal, son la fuente de una *conducta con un propósito*¹³¹. Ésta es realmente *intencional* porque el agente se identifica con los deseos de orden superior que conforman la malla volitiva.

Los deseos que conforman la malla, por tanto, poseen un orden jerárquico. Los *deseos de primer orden* pertenecen a la voluntad del agente siempre y cuando se encuentren bajo el dominio de las *voliciones de segundo orden*. Los simples *deseos de segundo orden* no pueden generar por sí mismos un control, pero sin éstos no se puede ejercer el dominio de la voluntad sobre los deseos que conforman la historia causal del agente. Los *deseos de segundo orden* son las disposiciones mínimas que el agente posee para poder controlar su acción. Por tanto, el *deseo de segundo orden* se manifiesta, a través de la *volición de segundo orden*, esto es, en la ejecución de los movimientos elegidos por el agente. Estos deseos de orden superior surgen desde un ejercicio reflexivo del agente sobre sus *necesidades volitivas* que explicaremos con detenimiento en el último apartado. Basta considerar de momento, que las necesidades volitivas delimitan los contornos de la voluntad y distinguen entre aquello que puede ser realizado por el agente y las acciones que le son impensables.

La descripción de todos los elementos de la acción, que realiza Frankfurt, lleva a entender que la *conducta* puede ser *intencional* no porque la propia historia causal del agente sea puesta en acto, realizada o llevada a cabo a través de la guía del agente. Por el contrario, el agente se identifica con los deseos de su *malla volitiva*, pertenecientes su historia causal, y que hacen referencia a los ideales o estados de cosas futuros. Aceptarlos significa poner en marcha una serie de procesos de la racionalidad mecánica sin necesidad de rectificar su marcha.

La *guía del agente* es un *principio de sobredeterminación no causal* que actúa sobre la causalidad que relaciona los deseos de la malla volitiva y los mecanismos antes citados. Frankfurt estima

¹³¹ Cfr. FRANKFURT, 1978, pp. 160-161.

que “explicar la conducta con un propósito en términos mecánicos causales no equivale a proponer una teoría causal de la acción”¹³². Así, aunque las acciones que componen la conducta puedan ser causadas por los deseos –que se adhieren a la historia causal del agente–, solo puede adquirir significatividad para su vida si están guiadas por el sujeto que realiza la acción. Es decir, si manifiestan su verdadera intención independientemente de la significatividad operativa que posean. De este modo volvemos a encontrarnos, en la teoría de Frankfurt, que la complejidad operativa de las acciones deja paso al modo como éstas se realizan acentuando la separación entre motivos y acción. Pero la visión de Frankfurt trata de no caer en un dualismo cartesiano, por lo que no manifiesta la relación entre el agente y sus deseos.

Para Harry Frankfurt, en la guía de la conducta, los mecanismos con los que el agente entra en contacto “no es previa, sino concurrente a los movimientos producidos”¹³³. No remite a una actividad anterior, porque esto llevaría a una serie infinita. Por tanto, su razón como actividad no se puede explicar causalmente. Esta remite a la actividad propia de la persona “que guía tales movimientos siguiendo los patrones de sus propios procesos, como cuando la pianista toca el piano”¹³⁴. La significatividad operativa de las acciones o movimientos intencionales guarda cierta relación

¹³² FRANKFURT, 1978, p. 160. En este sentido, Frankfurt mismo vislumbra los problemas interpretativos que tiene su propuesta desde un esquema causal. Sin embargo, el autor de *AP* no se separa de esa dinámica explicativa, al introducir un “diálogo continuo” con la pasividad del agente. Así, en *The Reasons of Love*, Frankfurt indica: “Since we do not create ourselves, there is bound to be something about us of which we ourselves are not the cause. In my opinion, the critical problem with respect to our interest in freedom is not whether the events in our volitional lives are causally determined by conditions outside ourselves. What really counts, so far as the issue of freedom goes, is not causal independence. It is autonomy. Autonomy is essentially a matter of whether we are active rather than passive in our motives and choices— whether, however we acquire them, they are the motives and choices that we really want and are therefore in no way alien to us”. FRANKFURT, 2004, p. 20 nota nº 5.

¹³³ FRANKFURT, 1978, p. 160.

¹³⁴ FRANKFURT, 1978, p. 159.

con la capacidad de control que el agente tenga de sus propios procesos. Es decir, de la fuerza que imprima a través de su intención para rectificarlos –lo que presupone la conciencia de su realización–; o –en el caso de que no se requiera una rectificación– de su consciente aceptación.

La afirmación de una simple aceptación sobre los deseos que conforman la historia causal del agente refuerza la idea de un control extrínseco sobre unos procesos cerrados en sí mismos. De este modo nos encontramos otra vez en los lindes de una racionalidad técnica que no permite introducir la noción de acción desde el punto de vista ético, eliminando toda relación a la *praxis*. Es decir, prescindiendo de la posibilidad de introducir una adecuada estructura narrativa para explicar la vida y fines del agente libre.

La doctrina aristotélica, en la explicitación que hace Leonardo Polo de ella, indica que el paso de lo que es posible hacia su realización se puede dar de modo perfecto o imperfecto. Esto puede generar dos clases de movimientos que no se diferencian meramente por el agente que los realiza, sino en cuanto que son actividades intrínsecamente diferentes. Así, “una actividad se especifica por su *referencia* (a un fin). Y el modo de «referirse» al término puede ser un criterio para diferenciar intrínsecamente tipos de movimientos. El criterio de diferenciación de actividades ha de ser el «comportamiento» del dinamismo respecto a su fin”¹³⁵. Y en este sentido, el comportamiento humano difiere de la descripción procesual de sus realizaciones porque su perspectiva es la de la *praxis*.

Aristóteles indica que los actos que son perfectos, son ellos mismos un fin. La actividad perfecta se relaciona intrínsecamente con su fin. Fin y actividad se darían en unidad. Por el contrario, los actos imperfectos no son un fin en sí, sino que *tienen su fin*. La

¹³⁵ BASTONS, MIQUEL, 2003, “Movimiento, operación, acción y producción. Explicitación poliana de la teoría aristotélica de la acción”, *Studia Poliana*, 6, p. 123.

actividad imperfecta se relacionaría extrínsecamente con su fin, el cual aparece para ella como un término de su actividad, es decir, un punto al cual se debe llegar para su cumplimiento. A las actividades perfectas Aristóteles las llamó *enérgeia*¹³⁶ y a las imperfectas, *poiesis*. El punto de análisis no es la potencialidad, el mero estado de cosas por realizar ni su efectiva o imperfecta ejecución, sino la tendencia a un término, “porque solo entonces se ve que es diferente que un dinamismo sea fin de que tenga término o acabamiento”¹³⁷.

Bajo la diferenciación de *ser un fin* y *tener un fin*, los *procesos* se presentan como la caracterización del segundo tipo. Lo propio de un proceso es desarrollarse temporalmente en una secuencia de actividades, que como un todo organizado se dirigen a un fin. Todas las actividades que conforman el proceso, al igual que la sumatoria de todas ellas que es igual al proceso, son medios para alcanzar el fin externo: el proceso de construcción de un edificio tiene como fin el edificio construido. Se comprueba de este modo la excentricidad del fin en las actividades imperfectas: el proceso está entre el punto de partida y el punto final, es *ir* de un lado a otro, como en el caso de la caracterización que hace Harry Frankfurt del *control guiado de las acciones*. En éste, la significatividad operativa se concentra en la eficacia y el error, y

¹³⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 7, 1048b 17-35, 1994, Tomás Calvo Martínez (trad.), Madrid, Gredos. Así lo indica Aristóteles: “Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido ni se cura y está curado [...]. Así, pues, de estos procesos unos pueden llamarse movimientos, y otros, actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así, el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento” ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 7, 1048b 28-35.

¹³⁷ BASTONS, 2003, p. 123.

esto solo puede darse en vista de un fin previsto y extrínseco en el que concluye temporalmente la acción.

Pero, como lo vio Platón¹³⁸, el conocimiento tiene una naturaleza particular. Conocer no implica un movimiento transitivo, un ir de un lugar a otro temporalmente: “no parece que pueda hablarse de «tránsito» hacia un fin, sino de ejercicio de una actividad que ya es fin”¹³⁹. El conocimiento es una *operación*, *enérgeia*, acto perfecto. Este especial estatus ontológico del conocimiento es importante. Sin él “ideas como las de libertad, persona, etc., estrechamente relacionados con el hacer humano, no pueden tener sino un significado metafórico. Si la acción humana se distingue formalmente de un proceso físico, es gracias a que un proceso se distingue formalmente de una operación”¹⁴⁰. Por tanto, la *narrativa de los procesos humanos* se debe insertar en aquella otra, más amplia, que se parte desde las operaciones, como el conocimiento.

La singular articulación narrativa que surge desde el conocimiento, resalta aún más si se tienen en cuenta sus características como *operación*: simultaneidad entre acto y fin,

¹³⁸ Cfr. PLATÓN, *El Sofista*, 248c -249c, 1871, *Obras completas de Platón*, Madrid, Medina y Navarro, pp. 23-141.

¹³⁹ BASTONS, 2003, p. 125. Como indica Alejandro Llano para el texto de *Metafísica*, IX, 7, 1048b 28-35, se registra aquí “una coactualidad entre el cognoscente y lo conocido: el cognoscente en acto es lo conocido en acto. Y justamente en esta identidad intencional reside la esencia del conocimiento, que no es movimiento alguno, sino acción perfecta (...). Se aplica [en el texto], una especie de test lingüístico, según el cual las acciones que son *praxis* perfectas se expresan por medio de verbos en los que el significado del presente de indicativo es el mismo que el significado del pretérito perfecto. Mientras que las acciones que son *poiesis* y, por lo tanto, movimientos, se expresan por medio de verbos en los que esta equiparación significativa no acontece. Rasgo que revela algo más que una curiosidad gramatical. Porque trasluce que las acciones inmanentes no están sometidas intrínsecamente al paso del tiempo: son actos instantáneos y, por ende, intemporales; a diferencia del movimiento –actualidad gradual y sucesiva– cuya medida es precisamente el tiempo”. LLANO, ALEJANDRO, 1999, p. 123.

¹⁴⁰ BASTONS, 2003, p. 125.

perfección, novedad y apertura¹⁴¹. La apelación a estas características busca eliminar la posibilidad de admitir un dualismo cartesiano y cumplir con los requerimientos de la intencionalidad. Por tanto, se apoya en la necesidad de una racionalidad práctica que imprima un significado racional *en* la acción, desde la perspectiva de la primera persona o del sujeto que actúa. Sin embargo, tal explicación no puede verse reñida con la afirmación de que el agente posee, desde su racionalidad, un *modo de ser* que se aprecia u observa siempre actualizándose. El hombre es una totalidad de conciencia, que conoce y actúa, y en cuanto tal es un ser que se manifiesta actualizándose en cada acción particular. Escribe su destino como unidad y no como algo que dirige un cuerpo. Tiene una narrativa propia y singular.

Profundizando en las características mencionadas de la *operación*, se puede comprender que la simultaneidad entre el acto y el fin, permite expresar que el conocimiento –la racionalidad humana– es el principio de la actividad. *Es actividad*. “La identidad del acto con el fin conlleva la simultaneidad a-temporal entre ambos. Eso se expresa con la partícula *ya* entre el presente y el perfecto de los verbos que expresan actividades perfectas: *se ve y ya se ha visto, se conoce y ya se ha conocido algo, [se ama y ya se ha amado a alguien]*. El fin se alcanza en el acto mismo; el presente es *ya* perfecto. (...) [Así,] el movimiento perfecto alcanza el fin *ya* en su ejercicio (...). Esto implica que la operación inmanente excluye una configuración procesual y, en definitiva, excluye el tiempo”¹⁴².

Explicar los resultados de la acción como el producto de unos procesos en cierta medida cerrados en sí mismos, que pueden ser conducidos por la voluntad del agente como una función abierta a la indeterminación, no construye un sistema libre capaz de mejorar y empeorar. Y por tanto, tal dinámica está lejos de poder narrar la vida de un ser humano. Esta es la perspectiva –ya

¹⁴¹ Cfr. BASTONS, 2003, pp. 126-128.

¹⁴² BASTONS, 2003, p. 126.

expuesta— de la explicación de la acción en *tercera persona*. Ésta requiere de la individuación de eventos estructuralmente cerrados, con un significado específico. Su reevaluación sobre más hechos da como resultado un nuevo evento *casi* cerrado. Su dinámica no es libre, sino simplemente abierta un ulterior equilibrio. Por tanto, la noción de *control guiado de las acciones* solo puede comprenderse dentro de los sistemas abiertos que pueden “aprender y, por tanto, tienen más de una situación de equilibrio. Sistemas que aprenden y ese aprendizaje tiene un sentido ascendente”. En éstos “todas las situaciones de equilibrio son correctas, pero unas son mejores que otras”¹⁴³, como es el caso de la evolución que siempre es un perfeccionamiento en sentido global, pero un caso muy particular de este tipo de sistemas.

La perspectiva de la acción desde la *tercera persona* es estructuralmente análoga a la observación de la evolución como sistema abierto. La evolución, en su movimiento compensatorio que lleva a la aparición y desaparición de especies es un proceso siempre ascendente, en un equilibrio continuo. Los individuos solo cuentan como una parte del *todo* de la especie, e incluso del *todo* del cosmos. Es una perspectiva que relativiza el aporte de cada parte, en donde la totalidad no puede ser alcanzada nunca como una unidad, pero que es presupuesta para el equilibrio. Por otro lado, en la perspectiva de la *tercera persona* el valor de los eventos está en función del movimiento compensatorio que produce el reconocimiento de las posibles consecuencias. El valor de cada evento es relativo al conjunto o unidad del sistema, que varía de acuerdo a la particular configuración de cada situación. La totalidad también es presupuesta pero, a diferencia de la evolución busca cerrarse y puede ser arbitrariamente asignada. Y esto es lo que busca evitar Frankfurt.

La perspectiva del conocimiento como *praxis* es el punto de vista de la *primera persona*, del agente que como totalidad de sentido o de conciencia, puede responder responsablemente de sus

¹⁴³ POLO, 1993, p. 135.

acciones. Es libre. Tal explicación va más allá de los movimientos compensatorios por dos razones. En primer lugar, porque su comportamiento no es siempre ascendente: el hombre no siempre actúa de un modo bueno moralmente y eso es reconocido por la experiencia que se regula por la *praxis* ética y su normatividad particular. Por tanto, no está sometido al bien de su propia especie y puede actuar contra ella. La humanidad como totalidad no condiciona su actuar. Por tanto, el hombre no está sujeto a una totalidad compensatoria. No se le puede describir externamente presuponiéndola. Esto nos lleva a la segunda razón que se instala ya en la perspectiva de la *primera persona*.

La libertad del hombre no requiere basarse exclusivamente en la indeterminación de movimientos compensatorios para actuar. Y esto, porque el hombre no es capaz de tener un control total de los eventos que podrían, teóricamente, generar esas compensaciones. Tales eventos en un sistema cerrado, o en uno meramente abierto a una ulterior determinación, presuponen la totalidad que lleva a que todo suceso tenga el mismo valor. Si todos los eventos pueden soportar movimientos compensatorios, entonces son intercambiables entre sí, su valor para el agente es el mismo. Sin embargo, es un dato de la experiencia que el hombre actúa sin el conocimiento de esa totalidad, la cual es anulada por el valor que el agente pondera sobre sus acciones.

Por tanto, el punto de vista de la moralidad es la perspectiva del sujeto que actúa en *primera persona* y que pondera conscientemente el bien que se le presenta de acuerdo a su capacidad de asumirlo. Actúa *aquí y ahora*, presuponiendo la *unidad de su vida*, que le afecta como un todo esencial, pero que no puede tener un conocimiento de la totalidad de los eventos implicados en la decisión, porque no le hace falta. Así, la carencia de conocimiento “cuantitativo” de los hechos en las situaciones en la que debe decidir, no descalifica necesariamente el requerimiento de un conocimiento cualitativo para realizar sus acciones. Sin embargo, como analizaremos más adelante, ambos tipos de conocimiento son requeridos.

Para el hombre, no todos los eventos tienen la misma importancia o el mismo valor, porque no puede conocerlos todos del mismo modo. Y por tanto, aquellos que es capaz de conocer desde la perspectiva moral son los que encuentra como relevantes para su acción moral inmediata. Y, como veremos en el tercer capítulo, esta es la perspectiva que Frankfurt busca afirmar para las *razones del amor*. Sin embargo, este aspecto corre el riesgo de verse ausente si la noción de control guiado de las acciones es el único fundamento de la libertad de la acción.

En contra de la visión que coloca el fundamento de la libertad en el *control guiado de las acciones*, debemos indicar que no toda normatividad es mecánica. Un claro ejemplo de ello es el *juego*, donde –como dice Spaemann– lo importante no son ya los resultados, sino la participación. Es decir, la aplicación de las reglas en la situación del juego¹⁴⁴. Sin las reglas no hay juego, así como tampoco lo hay sin su aplicación concreta. La complejidad operativa está en relación con la normatividad y la intención del agente es una novedad, una nueva aplicación: una nueva representación en un marco normativo. En el juego la *técnica*, o el *proceso*, no impiden el paso a la *praxis*, u *operación*, sino que se integra en ella y la posibilitan dando lugar a la narración histórica de la partida y sus eventos particulares. En este punto, la explicación de la acción debe completarse con la dinámica de las posibilidades reales vinculadas al conocimiento humano. Ésta es una de las particulares carencias en la explicación de Harry Frankfurt sobre la acción, y la relación de ésta con la *historia del agente*, la cual puede comprenderse mejor desde el punto de vista de Von Wright¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Cfr. SPAEMANN, ROBERT, 1991, *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, p. 60.

¹⁴⁵ Cfr. VON WRIGHT, 1971, pp. 135-139. A continuación seguimos a Von Wright, pero introducimos la perspectiva de la *primera persona* en su explicación.

Para Von Wright, en el marco de una explicación histórica – y por tanto dentro de los parámetros de las relaciones sociales, y fuera de la univocidad lógica¹⁴⁶–, la comprensión o el sentido referido a las acciones difiere de aquel otro sentido que da significado a tales acciones como parte de la historia. Por medio del “asesinato del archiduque en Sarajevo” se “desencadena la Primera Guerra Mundial”, debido a la existencia de unos factores políticos y económicos que hacían de esta posibilidad algo latente. Estos factores o procesos posibilitantes son importantes. A través de ellos existe una situación, un marco regular que configura las posibles acciones futuras. Las acciones futuras, por tanto, se relacionan con estos factores que disponen la misma situación y sus posibilidades. Es una cierta normatividad –implícita en la *posibilidad*– que condiciona y posibilita a la vez las acciones. Este es el ámbito de las posibilidades futuras y reales.

Entre los factores o procesos iniciales y los eventos o procesos finales media una serie de acciones que dan lugar a

¹⁴⁶ Von Wright no desea intervenir en la cuestión de la relación del *estado mental* con los términos *evento*, *proceso* o *experiencia* (cfr. VON WRIGHT, 1971, p. 91), sin embargo rechaza las interpretaciones materialistas (cfr. VON WRIGHT, 1971, p. 92). Su postura se desarrolla en la negación de la *explicación* de la historia desde una terminología causal. La historia solo puede ser *comprendida*, no solo como composición de elementos, sino en el entendimiento de su *intencionalidad*. Por ello, Von Wright indica la necesidad de comprender los procesos de un modo no conductista (cfr. VON WRIGHT, 1971, pp. 32-33). Para él, existe una diferencia ente comportamiento propositivo (*purposive* o con un propósito) y comportamiento gobernado por un propósito (*purposeful*). Ambos corresponden a dos niveles diversos de teleología. El primero corresponde al nivel de la *intención*, el segundo al de los procesos *quasi-teleológicos* que son más causales (cfr. VON WRIGHT, 1971, pp. 59-60). Sin embargo, el término *proceso* designa también un *estado de cosas* o *evento*, y puede ser aplicado a los *procesos neuronales* (cfr. VON WRIGHT, 1971, p. 43 y 76). Éstos procesos, así entendidos, no pueden ser principio absoluto de la explicación de la acción, ya que Von Wright pone de manifiesto los problemas deterministas de la comprensión de *proceso* como un todo inmanente y absoluto (cfr. VON WRIGHT, 1971, pp. 166-167). Así, para esto último, indica que el problema se encontraría en una noción de proceso en la que se dé una sucesión y secuencialización de eventos desde un agente externo.

nuevos procesos mediales. Pero las acciones *no* son los procesos. Las acciones son el fin de silogismos prácticos de agentes que comprenden el significado histórico de los eventos o procesos, que las envuelven, proyectando las posibilidades de acción. Los procesos, por tanto, posibilitan la acción aunque también en cierto sentido la condicionan. Pero sin la perspectiva de la acción solo nos puede quedar una historia condicionante.

Los procesos en la historia, como sistemas abiertos susceptibles de cambiar de dirección, no son independientes de un juicio o conocimiento ético. Tales procesos no son, en sí mismos, *praxis* ética para un sujeto concreto, a menos que se relacionen con el agente que realiza una acción para modificarlos. A este respecto, los procesos son –desde el sentido de la responsabilidad moral– indiferentes al agente, si escapan de su capacidad de conocerlos. El agente no es responsable de decidir sobre un proceso si no está en su mano el poder de intervenir en él, y la oportunidad de hacerlo bien. Esta visión respeta la diferencia entre la esfera racional de la ética, de los *objetos de la acción*, y la esfera de la descripción de las cosas, o de los *objetos físicos y de los eventos o estados de las cosas*.

Por lo expresado hasta ahora, se puede entender que la comprensión del significado de las acciones en la historia difiera de la comprensión de la realización de las acciones, aunque no son totalmente independientes. “Matar al archiduque” no es *también* “desencadenar la Primera Guerra Mundial” en sentido estricto. La relación entre la acción inicial y el evento final pasa por una serie de libres determinaciones que sin embargo *forjan* la historia, especificando las sucesivas decisiones. Por tanto, las acciones no pueden ser el producto de una *historia causal del agente*.

Podemos decir que el significado de las acciones, a pesar de concatenarse por medio de silogismos depende de los factores en los que se desarrollan. Lo que las acciones significan depende, en gran medida, de las circunstancias de la situación que son un primer factor para la configuración de los motivos para actuar y,

por tanto, no puede existir una univocidad en la explicación causal histórica de las acciones. Esto no significa que la suerte y el azar jueguen un papel fundamental en las acciones como en los escenarios de los bomberos y el conductor imprudente¹⁴⁷. Más bien, el factor de las circunstancias elimina la posibilidad de asignarle al silogismo un componente determinista histórico porque el agente es capaz de relacionar los propios deseos con las respectivas creencias sobre tales circunstancias a través de una *necesidad oréctica*¹⁴⁸ propia de su *voluntad personal*. De este modo, el agente puede asumir la multiplicidad de los eventos y la unidad normativa que permite su reconocimiento en vistas a la

¹⁴⁷ Para observar las implicaciones de la *suerte moral* en la acción humana, remitimos a las secciones 3.2.2 y 3.2.3 del capítulo III.

¹⁴⁸ Esta *necesidad oréctica* es aquella a la que nos hemos referido en la nota nº 82 al hablar del *silogismo práctico*. Como indica Alejandro Vigo, la explicación de la producción del movimiento voluntario y la acción que Aristóteles elabora en los textos del *DA* 9-13 y *De motu animalium* 6-7 (*MA*) “enfatisa la necesidad y, de no mediar otro impedimento, incluso la suficiencia de la confluencia de dos factores diferentes, uno oréctico y uno cognitivo, para que el movimiento voluntario o la acción tenga realmente lugar (cfr. p.ej. *MA* 6, 700b17-23). El factor oréctico puede estar representado por deseos de diversa índole, incluidos deseos de origen racional, y queda referido, por lo mismo, al fin del movimiento voluntario o la acción. Por su parte, el factor cognitivo viene dado por contenidos representacionales descriptivos, asumidos en el modo propio de la creencia, que poseen diversa procedencia, ya que pueden ser aportados, según los casos, por la percepción, la imaginación o el intelecto, y que quedan referidos a los medios necesarios para la obtención del fin. Desde el punto de vista de la motivación, es el factor oréctico el que posee la preeminencia: libradas exclusivamente a sí mismas, las capacidades cognitivas no poseen genuina fuerza motivacional (cfr. *DA* III 9, 432b19-433a1). En el caso específico de la acción humana, Aristóteles explica que el intelecto llega a ser práctico solo cuando despliega su operación discursiva con vistas a alguna cosa (...) (cfr. [*DA*] III 10, 433a14). El fin establecido por el deseo provee, pues, a su vez, el punto de partida para la acción (cfr. [*DA* III 10] 433a15-17)” (VIGO, 2010, p. 15). El análisis de esta *necesidad oréctica* y sus características se afrontará en el último capítulo de esta investigación. En adelante se cita *De motu animalium*, a pie de página, como *MA* seguido de la citación clásica, tal como se hace aquí. Utilizamos la edición de 1978, Martha Craven Nussbaum (tr.), Princeton, Princeton University Press.

acción. No existe una *historia causal del agente* en un sentido posiblemente conductista, pero existe una normatividad implícita en la posibilidad de las acciones y los hechos que se describen. Por tanto, los sistemas abiertos, como la historia, no se componen una multiplicidad de sistemas cerrados aislados. Y, el *control guiado de las acciones*, tal como lo describe Frankfurt, parece fallar en este último aspecto.

Siguiendo un ejemplo antes citado, “el traslado del caballo y el posterior desbloqueo del alfil negro”, es la descripción de un suceso. La acción intencional es producir “jaque”. La intención de realizar “jaque”, que resume esos movimientos en una totalidad intencional llena de sentido, comprende todos esos eventos. Por tanto, los movimientos o eventos descritos no producen causalmente el “jaque” al rey, sino que éste es producido por un agente que comprende *lo que hizo*. Y, además, tal movimiento es también comprendido por el oponente en la situación de la jugada. Sin el “rey” no hay elemento relevante que pueda llevar a comprender la normatividad implicada en la descripción. Pero tal elemento remite a un marco normativo que puede ser comprendido por el jugador de la partida: se dirige a su conocimiento como una *operación*, que es el fundamento de la *praxis* narrada.

La *operación racional* no es “medio para algo”, porque posee su fin. No tiene ningún estado anterior ni posterior. Es perfecta, ya que “no ser medio o ser inmanente implica que ningún estado posterior mejora la actividad. Nunca hay potencial «restante», o residuo propio de los procesos de la naturaleza. Cuando se conoce se realiza ya el acto completo de conocer”¹⁴⁹. A

¹⁴⁹ BASTONS, 2003, p. 127. Sin embargo, esto no significa que haya una ley de identidad entre el *conocimiento* y la *cosa que se conoce*. “Si la identidad entre forma real y concepción del intelecto fuera la de una mismidad física, entonces no habría lugar para el error y, por tanto, tampoco lo habría para la verdad. Es obvio que lo que acontece con los pensamientos –por ejemplo, y sobre todo, el hecho de que se articulen en discursos pragmáticos o sistemas científicos– no acontece con las cosas. Y viceversa: las cosas reales –como Frege vio muy

la vez, por no requerir un punto inicial, intermedio y final, es una continua novedad que se basa en lo ya conocido dando apertura a nuevas posibilidades para actuar. “Es una innovación en sentido estricto y, en definitiva, la fuente de cualquier forma de innovación”¹⁵⁰.

La articulación entre las *operaciones* y *procesos* se da máximamente en la realización de las acciones, las cuales se ejecutan desde el conocimiento humano. La distinción entre operaciones y procesos, encuentra su integración en un segundo nivel de desarrollo temporal. Esto es, en la relación entre *acciones* y *producciones*, o *praxis* y *poiesis*. Estos niveles no se encuentran desgajados el uno del otro, porque tienen su raíz y unidad en el *conocimiento del agente*. Las actividades que el hombre realiza en el mundo no se dejan catalogar entre lo meramente procesual o lo simplemente operacional. Ambas dimensiones se enlazan intrínsecamente. Por tanto existe una gradación de las acciones humanas, en la que la relación entre *operación* y *proceso* se revela con mayor o menor perfección.

El hombre por medio de su “conocimiento [, sus operaciones], puede intervenir en el mundo [o en los procesos] porque hay más conocimiento que mundo (...). El espíritu es el único que puede «crear», añadir actualidad al mundo, que representa además una ganancia neta. Una operación es una actualización que no conlleva un consumo –en igual proporción– de recursos (condiciones iniciales). Es una ganancia de actualidad

bien– interactúan de una manera que no pueden hacerlo los pensamientos. El fuego pensado, en cuanto pensado, no quema. Ahora bien, el fuego en el que se piensa sí que quema, porque –de lo contrario– se pensaría en él de manera equivocada. Nos hallamos por tanto, ante dos modos de posible consideración de una representación intelectual: el *modo de entender* y la *cosa entendida*. La *cosa entendida* se identifica con la cosa real por lo que concierne a su *haber*, es decir, al conjunto articulado de sus notas: a lo que hace que esa forma o esas formas configuren precisamente esta cosa y no otra” LLANO, ALEJANDRO, 1999, p. 127.

¹⁵⁰ BASTONS, 2003, p. 127.

sin gasto. De hecho, es lo único que se puede llamar «ganancia» en sentido estricto¹⁵¹. Por tanto, la creatividad de la acción humana, se explica porque el pensar trasciende aquello que se le presenta, pudiéndolo articular en dirección de su fin propio.

Las acciones más perfectas serán aquellas que se acerquen, lo más posible, a una relación entre *operación* y *proceso*. Estas acciones son aquellas en las que el componente operativo se articula de un modo más perfecto con el componente procesual. Esto se da propiamente en la *praxis* que va más allá de la descripción finita de eventos. Por tanto, podemos decir que la *narrativa de la vida humana*, una vez empezada tiene un fin relevante que lleva a la persona a hacerse la pregunta *¿cómo debemos vivir?*, que adquiere sentido en el ámbito de la ética, en la relación con los demás agentes que la componen. Por ello, las decisiones relacionadas con “el desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial” tienen una mayor relevancia o valor que aquellas implicadas en “el lanzamiento de un nuevo satélite explorador para fotografiar Marte”. Todo acto humano tiene un fundamento operacional, por el mismo motivo que todos sus actos parten de su razón, pero hay acciones que son más valiosas por implicar valores relacionados con una cierta normatividad superior y implica al agente como *persona*.

El incremento de novedad en el mundo se da por medio de las acciones humanas cuya proximidad con el componente operacional sea máxima. Esto se da en la *praxis*, en el actuar ético del hombre. De este modo se da una verdadera novedad. Se incrementa la perfección del mundo. Se instala una novedad en la realidad, que bajo esta perspectiva no es ya un *proceso*, sino una actividad llena de sentido. Por tanto, la dependencia que tiene la *poiesis* con respecto a la *praxis* es el resultado de la intrínseca relación entre los *procesos* y las *operaciones* generada por el conocimiento y la racionalidad humana. La finalidad de la producción, o de la *poiesis*, es el producto que es externo a todo el

¹⁵¹ BASTONS, 2003, p. 129.

proceso. La finalidad de la acción, esto es de la *praxis*, es la acción misma, *actuar bien*. Ambas difieren de los procesos meramente naturales, pero no dejan de tener un cierto componente procesual.

De este modo la *poiesis* es análoga a la aplicación extrínseca de las operaciones cognoscitivas a determinados estados iniciales. En esta actividad humana, el componente procesual es eminente. La naturaleza no se deja aferrar totalmente por el conocimiento. Por ello, los estados iniciales, una vez procesados, dejan un residuo y un producto. La obra procesada no se identifica totalmente con el sujeto que posee el conocimiento de la idea desde la que se formalizó el producto. La *poiesis* no es totalmente un proceso, porque no existe una dependencia absoluta de las condiciones naturales. La dependencia es parcial por efecto de la idea que no puede sustraer totalmente el proceso de sus condiciones materiales de eficacia. Y esto es lo que sucede con el control *guiado de las acciones*, donde no hay *praxis* sino simplemente *poiesis*.

En el caso de las acciones, la relación entre operación y procesos se da con una mayor perfección. Esta es una formalización más intrínseca de la naturaleza, aunque como todo lo humano, participa de la perfección y la imperfección. La limitación se da en que la posesión de la realidad, en la *praxis*, es finita, y por lo tanto sujeta a cambios y pérdidas. En esto se asemeja a un proceso¹⁵². Por ello, “no conduce al fin inmediatamente, pero ese fin está en la acción misma y no es nada distinto de ella. Con la acción no se persigue un fin exterior, sino que la misma acción *se haga mejor*”¹⁵³.

La gran dificultad a la que se enfrenta la explicación del *control guiado de las acciones* que afirma Harry Frankfurt se encuentra en el traslado de los procesos, sobre los que se puede ejercer un cierto control, hacia la esfera de lo corporal que produce

¹⁵² Cfr. BASTONS, 2003, p. 133.

¹⁵³ BASTONS, 2003, p. 134. Las cursivas son nuestras.

meramente movimientos. De este modo, Frankfurt no parece advertir que se puede vaciar de contenido racional práctico el ámbito de las realizaciones humanas. Esto equivale a eliminar la dimensión proyectiva del actuar humano, lo que es lo mismo que desarraigar de su conocimiento la *intención*, que hace referencia al futuro. Es, por tanto, la eliminación de la posibilidad real. No hay proyección porque las circunstancias contingentes no juegan su papel de posibilitantes de la acción. Y no lo hacen porque se busca dominar una *historia causal* relacionada con ellas, que le puede quitar al hombre su autonomía. Así, además de evitar la proyección, tampoco se poseen los modos de proyectar las posibilidades para tomar una decisión: faltan acciones significativas en el mundo porque la estructura del conocimiento del agente está “ocupada” con dominar su corporeidad.

El control externo sobre los procesos cerrados no puede conformar una *praxis*. En sí mismos, los procesos abiertos son mejores o peores en su aspecto particular, en su particular normatividad. Pero si esta normatividad no se homogeniza entre ellos, entonces no es posible compararlos y decidir cuál es mejor. El fin y la coherencia a los que se dirigen buscando su equilibrio solo son reconocibles por los posibles resultados. Por tanto, no se puede afirmar que la dirección de los estados mentales sea buena o mala si el hombre no los puede conocer intrínsecamente en su normatividad para compararla con una norma superior que pueda darles una dirección hacia lo que es bueno o malo.

La *praxis*, por el contrario, implica conocer esa normatividad que se refiere a los modos de relacionarse, en la unidad del conocimiento que es operación. Así, “«moralmente bueno» se refiere por tanto al actuar humano, y por ello siempre a formas de actuar en la medida en que sean objeto de actos tendenciales, es decir, de actos de intender o de elegir, y en la medida en que contemplemos esas formas de actuar no sólo como el actuar de un cirujano, de un cocinero o de un empresario en tanto que tales, sino como acciones de esas personas en tanto que son personas”.

“«Moralmente bueno» es por tanto una propiedad de acciones intencionales, pero no sólo en el horizonte sectorial de su eficiencia dentro de un determinado ámbito y de su corrección funcional, sino en aquella perspectiva en la que una acción como esa decide si alguien es o no una buena persona. Pues podemos reconocer que un atracador de bancos ha hecho su tarea realmente «bien», sin que con ello queramos decir que su acción ha sido «buena» en sentido moral”¹⁵⁴. La falta de concreción para esta referencia es el fundamento de la ambigüedad en la que cae la explicación de Harry Frankfurt en el uso de los términos “acción” y “movimiento”.

2.2.2 Necesidad y racionalidad volitiva.

La racionalidad mecánica, encargada de la ejecución de los movimientos, no es la única implicada en la realización de las acciones en la explicación de Harry Frankfurt. La introducción de las necesidades volitivas en la teoría de la acción da inicio a la exploración acerca de la significatividad de las acciones que se relacionan con la vida del agente: los motivos que le llevan a comportarse de una forma determinada.

Frankfurt afirma que la evaluación de la acción no se realiza teniendo como modelo una racionalidad que concatena medios y fin en un modo mecánico. Esta racionalidad supone siempre una cierta pasividad en la deliberación y en el actuar humano por su relación con la historia causal del agente. Para equilibrar este aspecto de sus escritos, Frankfurt indica que el acto humano adquiere su vitalidad y movimiento propio a través de la *racionalidad volitiva*. Este tipo de racionalidad tiene dos componentes. En un nivel básico se encuentran las *necesidades volitivas* mientras que, como una específica determinación de éstas, se encuentran las *razones del amor*.

¹⁵⁴ RHONHEIMER, 1999, p. 129.

Las *razones del amor* son las genuinas necesidades volitivas del agente¹⁵⁵ pero su discernimiento, como observaremos, es problemático. Estas necesidades surgen de una relación contingente entre el objeto amado y la voluntad del agente¹⁵⁶. Por tanto, el adecuado discernimiento de las genuinas necesidades volitivas se encontrará en la diferencia entre los deseos y el amor. Esto es en la particular naturaleza de cada uno. Para empezar esta indagación comenzaremos por la noción de necesidades volitivas. El análisis detallado de la naturaleza del amor, con la se culmina esta investigación, será abordado en el siguiente capítulo.

Las necesidades volitivas pueden ser libres o forzadas, y pueden representar fines o medios¹⁵⁷. Así, Frankfurt, al referirse al caso de una persona que necesita un diccionario *solo* para terminar un crucigrama indica que “en muchos casos, una persona necesita algo porque activamente desea un fin determinado para cuyo logro esa cosa es indispensable. Así, la persona de mi ejemplo necesita un diccionario porque quiere terminar un crucigrama. De hecho, necesita el diccionario *sólo* porque quiere terminar el crucigrama; no lo necesitaría de no ser por ese deseo. Pero, por supuesto, una persona puede necesitar ciertas cosas por más de una razón, o en más de una forma. Cuando una persona necesita algo porque hay otra cosa que *quiere*, en ese caso la necesidad depende de la voluntad de la persona. Me referiré a las necesidades de esa clase como *necesidades volitivas*”¹⁵⁸.

En el ejemplo antes citado, el fin es “terminar el crucigrama” y el medio es “la obtención del diccionario”. Para Frankfurt, en este caso, el agente *quiere* o *desea* el fin y *necesita* el medio. La necesidad volitiva se refiere a los medios para alcanzar el fin. En palabras de Frankfurt, y para este caso concreto, tanto el fin como

¹⁵⁵ Cfr. FRANKFURT, 2012, §§ 1-13. Esta es la perspectiva de toda la *lecture*.

¹⁵⁶ Cfr. FRANKFURT, 2012, § 6.

¹⁵⁷ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 1984, “Necessity and Desire”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 45, pp. 4-5.

¹⁵⁸ FRANKFURT, 1984, p. 4.

el medio dependen de la voluntad del agente en sentido activo¹⁵⁹, se refieren a deseos que el agente tiene la intención de tratar de satisfacer. Por tanto, la necesidad y el deseo están bajo el dominio libre del agente, él es libre de satisfacerlos. El contorno entre deseos y necesidades es tenue en este caso. Además, como dependen de la voluntad del agente, son necesidades volitivas libres. Sin embargo, como éstas pueden tender a cualquier objeto, no parecen corresponder con las genuinas necesidades del sujeto¹⁶⁰. De este modo, la primera característica relevante de una genuina necesidad volitiva es que se impone al agente, ya sea como fin o como medio para algo.

Frankfurt indica que “debe ser una característica esencial de la necesidad volitiva el que se imponga a una persona contra su voluntad. De lo contrario, sería imposible explicar el hecho de que la persona no pueda librarse de ella a voluntad, es decir, el hecho de que sea una clase genuina de necesidad”¹⁶¹. Las necesidades volitivas son, por tanto, elementos esenciales en la *psique* del hombre que se presentan con la fuerza suficiente para constituir los límites y contornos de lo que puede hacer el agente. Son configuradoras del “carácter de la voluntad de una persona [que] constituye lo que ella es en sus aspectos centrales. Por consiguiente, las necesidades volitivas que atan a un individuo identifican lo que éste no puede dejar de ser (...). La naturaleza esencial de una persona consiste en lo que debe querer. Los límites de su voluntad definen su forma como persona”¹⁶². Así, este tipo de necesidades se relacionan con las posibilidades del agente, porque establecen el margen que separa las acciones realmente posibles de aquellas que le son impensables realizar. Por esto, Frankfurt puede indicar lo siguiente.

¹⁵⁹ Cfr. FRANKFURT, 1984, p. 4.

¹⁶⁰ Cfr. FRANKFURT, 1984, pp. 6-8.

¹⁶¹ FRANKFURT, 1982, p. 88.

¹⁶² FRANKFURT, 1996, p. 114.

“La cualidad de impensable es un modo de necesidad al que, a veces, la voluntad se une y que limita las elecciones. Esta limitación puede ser una afirmación y una revelación de una cordura esencial. Hay ciertas cosas que ningún individuo completamente racional consideraría hacer nunca. Pero si alguien de alguna manera considerara hacerlas y llegara hasta el punto de decidirse a hacerlas, una persona básicamente cuerda no podría lograr hacerlas realmente. La cordura consiste en parte en ser susceptible, justamente, a esas incapacidades (...). Esta racionalidad esencial puede, a veces, proteger a la persona, movilizándolo sus emociones, de sucumbir a la influencia de alteraciones radicales de su juicio”¹⁶³.

Las necesidades volitivas configuran al agente como persona y por tanto definen sus rasgos como ser racional. Potencian la libertad limitando aquellas alteraciones adventicias que pueden provocar las circunstancias o los deseos extraños y que se pueden mostrar como necesarios por la necesidad de la racionalidad mecánica. Por esto, “el imperio de la necesidad volitiva puede representar, en determinados asuntos, una condición esencial de la libertad; a decir verdad, puede ser en realidad liberador en sí mismo”¹⁶⁴. Frankfurt piensa que la necesidad volitiva libera la dinámica deliberativa de la necesidad lógica, y por tanto, introduce un factor de novedad en la narrativa vital del agente.

Las necesidades volitivas se imponen con una fuerza que delimita el campo de nuestro actuar, y –en principio– sin determinar unívocamente a la realización de la acción. No son factores de determinismo. Su seguimiento, por parte del agente, es lo propio del actuar racional humano. Las necesidades volitivas no son solamente limitantes, sino que también posibilitan la acción.

¹⁶³ FRANKFURT, HARRY, 1988, “Rationality and the Unthinkable”, *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press, pp. 189-190.

¹⁶⁴ FRANKFURT, HARRY, 1999, “Preface”, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, p. 10.

Se presentan como ciertos bienes sobre los cuales el agente no puede dejar de estar interesado¹⁶⁵: la vida propia y la vida de los que les son cercanos¹⁶⁶, la evitación de daños físicos o un mínimo contacto con otros agentes¹⁶⁷, evitar el aburrimiento¹⁶⁸, etc. Por tanto su característica esencial parece configurarlas como fines generales del agente, que se encuentran fuera del alcance de la voluntad. Son inmodificables pero requieren que el agente las conozca para que puedan formar parte del control guiado de las acciones y, de este modo, se conviertan en verdaderos factores de liberación.

Las genuinas necesidades volitivas no son alienantes o extrañas a la voluntad del agente. Así, “para algunos hay proposiciones que no pueden decidirse a admitir, por sólidos que consideren los fundamentos para aceptarlas; o hay elecciones o decisiones que no pueden resolverse a tomar por mucho que reconozcan la obligación o la deseabilidad de tomarlas. Es contrario a su naturaleza, como a veces acertamos a decir, llevar a cabo esos actos volitivos específicos. El hecho de que no puedan resignarse a realizarlos implica que su voluntad es limitada. Esas personas están sometidas a una especie de necesidad volitiva, en virtud de la cual hay actos concebibles del querer que ellas son incapaces de ejecutar. Esa necesidad limita la voluntad. Pero, como la necesidad se funda en la naturaleza propia de la persona, la libertad de ésta no se ve menoscabada”¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 2006b, “Getting It Right”, *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Debra Satz (ed.), Stanford, Stanford University Press, p. 33.

¹⁶⁶ Cfr. FRANKFURT, 2006b, p. 29.

¹⁶⁷ Cfr. FRANKFURT, 2006b, p. 27.

¹⁶⁸ Cfr. FRANKFURT, 2006b, p. 38.

¹⁶⁹ FRANKFURT, HARRY, 1989, “Concerning the Freedom and Limits of the Will”, *Philosophical Topics*, 17, pp. 119-130, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 80-81. Como en este caso, en adelante la cita de este artículo se hace refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realiza de acuerdo a la publicación de 1999.

La guía que proporciona el agente, por tanto, aprovecha las fuerzas de la propia vitalidad humana concentradas en las necesidades volitivas. Tales fuerzas son de naturaleza biológica – que incluyen la mente y racionalidad humana– y se encuentran en su cuerpo. Estas nos configuran como animales humanos¹⁷⁰. Se distinguen de la fuerza propia de la voluntad humana, que es la que proporciona la guía de las acciones y que no comparece en el plano explicativo de ninguna racionalidad¹⁷¹. La voluntad es independiente de lo lógicamente racionalizable, intenta escapar de ello, pero se ve limitada por los procesos de la racionalidad lógica. Para Harry Frankfurt la voluntad es una infinitud desiderativa, el agente puede desear todo lo que quiera. Sin embargo, su voluntad no es omnipotente, porque se encuentra limitada por sus procesos psíquicos.

Frankfurt, citando a Descartes, indica que “las voluntades de Dios y del hombre son en este sentido iguales «porque la voluntad consiste simplemente en la aptitud de hacer o no hacer algo (esto es, afirmar o negar, buscar o evitar)”¹⁷². La voluntad humana y la

¹⁷⁰ Cfr. FRANKFURT, 2012, § 7.

¹⁷¹ Cfr. FRANKFURT, 2002c, p. 124. Frankfurt responde a Velleman del siguiente modo: “Velleman attributes to me the view that the self is «a singular entity waiting to be found». What I believe awaits being found is not the self. It is the limits of the self—the volitional necessities that make it impossible for a person to bring himself to behave in certain ways. I have sometimes referred to these limiting necessities as boundaries of the self, which define its shape. Perhaps this language suggested that, since I said the self has boundaries, I must have been thinking of it as «a singular entity». My figure of speech was not intended, however, to have any ontological implications. The truth is that I am not inclined to construe the self as an «entity» at all”. Por tanto, para Frankfurt, los límites del “yo” no pueden comparecer en una explicación causal de la acción. Los límites o necesidades de la voluntad no son una “entidad” que se encuentra al mismo nivel racional que puede explicar la actividad de los deseos.

¹⁷² FRANKFURT, 1989, p. 75. La cita es de DESCARTES, RENÉ, 1641, *Meditations on First Philosophy in which the Existence of God and the Distinction between the Soul and the Body are Demonstrated*, IV, 57-58, 1998, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, Donald A. Cress (trad.), Cambridge, Hackett Publishing Company, p. 84. La traducción de la cita

voluntad divina son en esencia similares. Pero el hombre no puede hacer lo que quiera desde el punto de vista lógico. Dios sí, porque es omnipotente. Por ello, Frankfurt indica que “si un ser omnipotente puede hacer lo que es imposible desde un punto de vista lógico, entonces no sólo puede crear situaciones que no puede manejar sino que, al no estar atado por los límites de la consistencia, también puede manejar situaciones que no puede manejar”¹⁷³, como el caso de la misma voluntad humana.

La base de la libertad humana, afirma Frankfurt, es la capacidad de la voluntad de poder guiar sus procesos psíquicos, trascendiendo el sometimiento que le infringe la dinámica racional de procesos mecánicos cerrados en sí mismos. Una pugna que no siempre puede ganar por sí sola, y por ello necesita de su más genuina necesidad volitiva: el amor. La racionalidad lógica, en su búsqueda de relacionar aquello que es lógicamente no contradictorio produce lo *concebible*. Pero la deliberación basada en lo lógicamente concebible, nos puede llevar a las puertas de lo moralmente impensable. Por ello, las necesidades del amor establecen los límites de lo moral, basándose en el reconocimiento de aquello que se ama con necesidad¹⁷⁴. Por tanto, el agente debe, cuando menos, poder conocer o poseer una clave hermenéutica adecuada para reconocer sus genuinas necesidades volitivas y saber que es libre. Si el agente sabe cuáles son sus necesidades volitivas, las puede identificar como propias y de este modo puede conocer qué es lo que naturalmente puede desear.

corresponde a DESCARTES, RENÉ, 1641, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, 1977, Vidal Peña (trad.), Madrid, Alfaguara, p. 198. Es importante mencionar que Descartes habla de la voluntad de Dios y la compara con la voluntad humana. De este punto, Harry Frankfurt comprende una simetría entre el poder de la voluntad divina y la humana. Para Frankfurt, la diferencia entre tales voluntades es, por decirlo así, “externa”. Dios no posee limitaciones de la razón como sí las posee el hombre.

¹⁷³ FRANKFURT, HARRY, 1964, "The Logic of Omnipotence", *Philosophical Review*, 73, p. 263.

¹⁷⁴ Cfr. FRANKFURT, 2012, § 10.

Frankfurt afirma que Dios “no está constreñido por los márgenes dentro de los cuales ha encerrado nuestra mente, los límites teóricos de la razón humana deben reconocerse como limitaciones que nos confinan, y no como guías para los límites reales de la posibilidad”¹⁷⁵. Así, desde este punto de vista, se entiende el ataque de Frankfurt a la idea de posibilidad como simples situaciones contrafácticas. Para Frankfurt, la posibilidad no es simplemente la afirmación de un estado de cosas ideal lógicamente no contradictorio, sino que pasa por la ejecución y el error de la guía de los procesos, y por los límites que la racionalidad moral impone a las realizaciones humanas. Sin embargo, bajo estos términos, las necesidades volitivas se acercan en exceso a la definición de deseos de primer orden como un cierto factor de pasividad del agente.

La naturaleza de las necesidades volitivas puede no distinguirse mucho de la naturaleza de los *deseos de primer orden* pertenecientes a la historia causal. Estos últimos, sin la guía del agente, solo pueden generar acciones de las que no puede concluirse que pertenezcan al sujeto en un sentido moralmente relevante. Esto se debe a que “la complejidad del movimiento corporal sugiere la acción sólo cuando nos conduce a pensar que el cuerpo, durante el curso de su movimiento, es guiado por el agente (...). Dado un movimiento corporal que ocurre guiado por una persona, la persona está llevando a cabo una acción independientemente de las características de su historia causal previa que expliquen el hecho de que esto esté ocurriendo. La persona está llevando a cabo una acción incluso si la ocurrencia de ésta se debe a la causalidad. Y no está llevando a cabo una acción si los movimientos no son guiados por ella a medida que ocurren, incluso si la persona misma hubiera proporcionado las causas precedentes –en la forma de creencias, deseos, intenciones,

¹⁷⁵ FRANKFURT, 1977b, p. 32.

decisiones, voliciones o lo que fuere–, de las cuales provino el movimiento”¹⁷⁶.

Se puede observar, por el texto precedente y lo explicado en los apartados anteriores, que las acciones intencionales no se realizan sin la guía del agente. Para Frankfurt, todo querer es necesariamente una acción o la realización de unos movimientos, aunque no toda acción –o serie de movimientos– es un querer¹⁷⁷. Si lo que se necesita volitivamente es el fin general bajo el que cae una determinada acción, entonces lo que se indica en la primera parte de esta frase es que queremos con una cierta exigencia personal los medios para realizar esa acción. Bajo el esquema planteado esto significa que la acción es el producto de una necesidad volitiva. Por tanto, indica una relación entre estas necesidades volitivas formales –o de algún modo generales– que limitan las acciones y los deseos de primer orden, en el momento de su ejecución. La acción racional tiene su fuente en las necesidades de la volición, que se presentan como unos determinados fines generales de la vida del agente. Por tanto, la narración de las acciones que conforman la vida del agente surge desde las necesidades volitivas.

La afirmación de que no toda acción es el producto de una necesidad volitiva indica que su relación no es causalmente unívoca y por tanto media la voluntad libre del agente a través del control guiado de las acciones. Por tanto se pueden realizar acciones sin contar con las necesidades volitivas. Sin embargo, identificar las genuinas necesidades volitivas, los fines últimos, es conocer cómo vivir¹⁷⁸. Pero, dada su amplitud de contenidos, estas necesidades generales no parecen ser lo suficientemente específicas para garantizar la realización de una acción concreta. Y por otro lado, si éstas se presentan bajo un aspecto específico pueden ser confundidas con los estados de cosas que persiguen los

¹⁷⁶ FRANKFURT, 1978, p. 159.

¹⁷⁷ Cfr. FRANKFURT, 1989, p. 79.

¹⁷⁸ Cfr. FRANKFURT, 1992, pp. 91-93.

deseos de primer orden, impidiendo una narrativa coherente de la vida humana.

La clave del estatus psicológico de las necesidades que estamos analizando se encuentra en la diferencia entre las verdaderas necesidades volitivas y las que no lo son. Esto implica volver a la clasificación que distingue entre necesidades volitivas libres y forzadas. Si las necesidades genuinas son las que se imponen a la voluntad, entonces las necesidades libres no juegan ningún papel en la cuestión sobre la legitimidad de la volición como un cierto medio dirigido a un fin último del agente. Es verdad que se puede asumir que las necesidades volitivas libres pueden pertenecer a la historia causal del sujeto y que el agente puede rectificar para satisfacer voluntariamente. Esto nos da como resultado lo ya indicado: que las necesidades libres se conforman como medios para alcanzar los fines que son representados por las necesidades volitivas forzadas. Y por tanto, los deseos de primer orden no serían fines sino medios para alcanzar un fin, que el agente no puede darse a sí mismo sino que surge de la esencia de su voluntad. Sin embargo, esto deja pendiente la cuestión de la necesaria implicación entre los medios y el fin y el modo como el agente evalúa esta implicación.

Las necesidades volitivas forzadas –que como observamos son las genuinas necesidades– parecen tener un tratamiento diferente. Constituyen los límites reales de la voluntad. Aquello que es personal e íntimo en el agente. Por tanto, son fines constitutivos que el agente no se da a sí mismo, sino que éste debe seguir porque representan la guía del actuar racional. Y la forma de conocerlas es por medio de la reflexión. De este modo, las necesidades volitivas forzadas tienen un aspecto potencial, en cuanto que no son conocidas por el agente, aunque constituyen *a priori* su naturaleza¹⁷⁹. Bajo este aspecto, las necesidades volitivas forzadas se asemejan a los *deseos de segundo orden*. Por tanto, los deseos de segundo orden son fines que subsumen los deseos de

¹⁷⁹ Cfr. FRANKFURT, 2012, § 10.

primer orden como medios, siempre y cuando sea posible dominarlos con la voluntad. Pero esto deja el asunto de la implicación de fines y medios en una cuestión voluntarista, de contrarrestar la fuerza de deseos que se muestran extraños a los deseos superiores del agente.

De este modo comprendemos de un modo casi completo la estructura de la subjetividad en la teoría jerárquica de Harry Frankfurt, quedando pendiente aún una explicación más detallada del amor. El deseo de primer orden de “obtener un diccionario” se articula como un medio para “terminar un crucigrama” pero, al ser el único medio para alcanzar el fin, toma el carácter de una necesidad volitiva. La relación entre el deseo como medio y el deseo del fin es unívoca. Sin embargo, podemos preguntar ¿cuál es el factor que nos puede llevar a identificar esta necesidad como una verdadera necesidad volitiva forzada? Esto quiere decir: ¿Cómo y en función de qué se pueden evaluar los fines del agente?

El agente podría decir que realmente necesita el diccionario, pero sabemos que en ello no perderá la vida. Este tipo de necesidad volitiva requiere la referencia a una necesidad volitiva superior como es el “interés por la vida” y por tanto queda absolutamente relativizada en comparación a otros bienes. Lo que implica que debe haber un repertorio normativo de genuinas necesidades volitivas sobre las que se puedan evaluar las necesidades en general. No parece que la fuerza de la volición, que fundamentaba la clasificación de necesidades volitivas libres y forzadas, pueda llevar a reconocer una genuina necesidad volitiva. Pero apoyándonos en el procedimiento de subsumir los deseos o necesidades en otras necesidades volitivas que los relativizan podemos caer nuevamente en la perspectiva de la *tercera persona*.

La problemática central se encuentra en un error metodológico para abordar la cuestión de la explicación de los actos humanos. La perspectiva que se abandona es precisamente la de la acción, que abre paso a la consideración de la racionalidad desde el conocimiento personal. Esto nos conduce a profundizar

sobre el particular estatuto de la identificación volitiva, que es el fundamento evaluativo de las posibilidades de acción, o de aquellas opciones que se presentan relacionadas con una determinada necesidad de la voluntad. Si este proceder se reduce a la ponderación de las características suficientes de las posibilidades, entonces se puede dar un excesivo énfasis en el valor *prima facie*, o aparente, de las opciones concluyéndose precipitadamente que la mejor opción es la que reúne las mejores características bajo un determinado parámetro evaluativo.

Davidson indica que “a primera vista [*prima facie*] los juicios no pueden asociarse directamente con las acciones, puesto que no es razonable realizar una acción porque simplemente ésta posea unas características deseables. Es una razón para actuar el que se crea que la acción tiene unas características deseables, pero el hecho de que la acción es realizada representa un juicio posterior sobre la característica deseable que es suficiente para actuar (...). Las razones que determinan la descripción bajo la cual una acción es un objeto no nos permiten deducir que tal acción es la que simplemente más vale la pena realizar. Todo lo que podemos deducir es que la acción tiene una característica que argumenta a su favor”¹⁸⁰.

La reducción del análisis de la acción a las características que hacen que ésta sea realizable es, como ha indicado Anscombe, un error de confundir la *racionalidad práctica* con un modelo teórico o contemplativo de racionalidad. La misma Anscombe ofrece un ejemplo muy ilustrativo al respecto. La filósofa de Oxford nos habla de una situación en el que se encuentran dos hombres. Uno es una persona que realiza unas compras y el otro es un detective encargado de seguirle. El hombre de las compras tiene

¹⁸⁰ Cfr. DAVIDSON, DONALD, 1978, “Intending”, *Philosophy of History and Action*, Yirmiyaku Yobel (comp.), Jerusalem, D. Riedel & The Magness Press, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp. 98-99.

una lista de los productos que se llevará a casa. Por otro lado, el detective toma nota de las compras realizadas por el otro hombre.

El hombre que realiza las compras observa su lista y encuentra que en el supermercado no están todos los productos que busca, reemplazándolos por otros. El detective toma nota de los productos a medida que el comprador los pone en su cesta. Al final el resultado es que ambas listas son diversas¹⁸¹. Las preferencias *prima facie* del comprador –en la compra desarrollada– no son idénticas con sus intenciones originales. Pero además, la lista del detective ha terminado por convertir tales preferencias *prima facie*, en las preferencias del agente *consideradas todas las cosas*.

El modelo expuesto es la base de una forma de entender la racionalidad que no acaba de adquirir una índole genuinamente práctica, quedándose en la forma de racionalidad consecuencialista. Ésta se puede presentar simplemente como la concatenación arbitraria de diversos estados descriptivos hacia una conclusión propuesta por el mismo agente. De este modo se olvida que existe un plano normativo moral que implica otros agentes y que requiere de la voluntad y la racionalidad en unidad, y por tanto la libertad en la realización de esas acciones. Manteniéndose en un estatuto pragmático, las acciones solo pueden considerarse eventos concatenados subsumidos en una descripción única que le otorgaría una unidad significativa, pero arbitraria, que es justo lo que pretende evitar Harry Frankfurt con las necesidades volitivas *a priori*¹⁸².

El agente, sin unas necesidades volitivas que puedan establecer el margen de lo correcto e incorrecto, corre el riesgo de

¹⁸¹ Cfr. ANSCOMBE, 1957, § 32.

¹⁸² Cfr. FRANKFURT, HARRY, 1987b, “Equality as a Moral Ideal”, *Ethics*, 98, 1988, *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press, pp. 134-158. Como en este caso, en adelante la cita de este artículo se hace refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realiza de acuerdo a la publicación de 1988.

sumirse en este tipo de racionalidad consecuencialista. Estas necesidades, por tanto, buscan evitar la arbitrariedad, ya sea de una normatividad social como de una particular decisión del agente. Por lo indicado se puede comprender –siguiendo nuevamente a Anscombe– que hablar del acto de “atacar al enemigo lanzando una bomba atómica sobre Hiroshima” y que resultó en el “final de la Segunda Guerra Mundial y la consecución de la paz”, *no signifique* decir que “lanzar la bomba atómica sobre Hiroshima” *sea también* “alcanzar la paz mundial”. Si se procediese de modo contrario se caería en una racionalidad pragmática que relaciona indiscriminadamente descripciones de acciones para justificar las verdaderas intenciones del agente.

La racionalidad consecuencialista, que se puede dar desde la perspectiva de la *tercera persona*, siempre puede alcanzar un nuevo argumento, o un principio más general en el que se pueda subsumir la acción concreta justificándola. Su dinámica es la de la justificación de las acciones por medio de los resultados y no de la responsabilidad moral sobre lo que es correcto o incorrecto en una situación concreta. De este modo y desde esta racionalidad, es imposible realizar un contraste entre las características *prima facie* y los motivos que llevaron realmente a la acción¹⁸³, porque “lanzar la bomba atómica sobre Hiroshima” no es una descripción que pueda identificarse con “alcanzar la paz mundial”. Frankfurt también lo ve así, pero si las necesidades volitivas que él define son demasiado generales, ¿cómo es posible su determinación, concreta y correcta, *aquí y ahora*? ¿Qué parámetros normativos pueden cooperar con el agente para su comprensión el error moral –el mal, lo incorrecto– en la ejecución de la acción si los principios son tan generales?

¹⁸³ Cfr. McDOWELL, JOHN, 2010, “What is the Context of an Intention in Action?”, *Ratio*, 23, pp. 415-432. El artículo de McDowell es una seria crítica al concepto de *prima facie*, evidenciando la necesidad de apelar a un concepto de racionalidad práctica que evalúe las acciones que el agente puede realizar.

Frankfurt indica que los errores y aciertos en la realización no se pueden atribuir solamente a determinadas características o parámetros que puedan ser generalizados. Por ello, a pesar de su condición de *a priori*, las necesidades volitivas son variables en intensidad en cada agente¹⁸⁴. Cada uno las puede conocer de acuerdo a su propia capacidad reflexiva. De este modo, estas características de una acción moral pueden ser identificadas desde la unidad de creencias y deseos que conforman las necesidades de nuestra voluntad. Éstas evalúan ciertos *motivos prospectivos*, que pueden satisfacer al sujeto, sin determinarlo de un modo absoluto. Por tanto, en el ejemplo de Anscombe, para una persona “lanzar una bomba y matar miles de inocentes” puede no presentarse como “alcanzar la paz”, pero sí para otro agente.

La distinción que se nos presenta es aquella entre *lo que realmente se hace* y *lo que se piensa que se obtiene*. Pero para que ésta pueda alcanzarse las necesidades volitivas deben poder dar un orden adecuado a las descripciones de los *motivos prospectivos*. Pero si para hacerlo se presupone –nuevamente desde la perspectiva de la tercera persona– el *conocimiento de los motivos del agente* no guarda una relación intrínseca con el *conocimiento de sus intenciones operativas*, entonces se cae nuevamente en el irresoluble problema saber cómo el propio agente conoce aquello que realmente está haciendo.

Por esto, para que se dé, en el agente, el conocimiento de las equivocaciones y errores en su propia acción debe entrar en juego su capacidad de percibir tales características de acuerdo a un cierto orden objetivo, de conocer el objeto de sus posibles acciones y determinar libremente cuales de ellas son las que se ajustan propiamente a su fin o intención. Este tipo de conocimiento, que integra acciones intencionales como medios e intenciones como fines se da en la dinámica propia de la *racionalidad práctica*: la *praxis*.

¹⁸⁴ Cfr. FRANKFURT, 2012, § 8.

2.2.3 Juicio práctico e identificación volitiva.

El tema de la identificación como un acto cognoscitivo del sujeto es muy importante en esta etapa de la explicación. Ésta es la mínima actividad requerida para que el agente sea considerado como tal y no decaiga en la pasividad. Pero parece que, para Frankfurt, identificarse volitivamente con la acción realizada es la simple aceptación de los procesos psíquicos que conducen a ella. Desde este punto de vista, el agente puede decir que esos deseos son los deseos de su voluntad, o que determinadas necesidades son las que realmente conforman los límites de su voluntad. Le pertenecen como agente y actúa a través de ellos. Esta mínima aceptación o identificación es el *esfuerzo* mínimo para que una acción pueda ser considerada como propia y por tanto perteneciente a la voluntad, lo que para Frankfurt es lo mismo que voluntaria e intencional. Por tanto, la identificación no implica una estricta relación entre los deseos y las necesidades volitivas, lo que puede ser producto de la separación de racionalidades antes explicada.

Frankfurt estima que intentar realizar una acción es ya la expresión de una identificación. La intención o intencionalidad de la acción se convierte así en el simple consentimiento de aquello que la operatividad del agente va a producir. De este modo, el agente posee la voluntad que desea poseer. Tiene una *voluntad libre*. Si la intención, además, se realiza satisfactoriamente, entonces, esto significa que el agente también posee la *libertad de la acción*. La actuación del agente se realiza por medio de la aceptación de unos procesos, produciendo además una satisfacción por la armonía que existe en la voluntad, puesto que el agente, no requiere rectificar sus deseos. En cambio, si existe una disconformidad en los deseos con los que el agente se ha identificado previamente, entonces se dice que el agente tiene un conflicto entre sus deseos y debe resolver esa dicotomía. Si esa división se da entre deseos y se considera referida a cuestiones

esenciales de la voluntad, entonces se afirma que es un agente *ambivalente*.

La ambivalencia es un fenómeno análogo a la inestabilidad o conflicto psíquico pero se da al nivel de las necesidades volitivas, esto es, entre los principios sobre los que debe regirse la acción. “En este caso, lo dividido no es la razón de una persona ni sus afectos, sino su voluntad. En cuanto es ambivalente, la persona se siente movida por preferencias o actitudes inconcebibles en lo concerniente a sus afectos o deseos o a otros elementos de su vida psíquica. Esta división volitiva le impide tolerar o decidirse por ninguna identificación afectiva o emocional coherente. Significa que no sabe realmente lo que quiere”¹⁸⁵. “Y una ambivalencia persistente en lo relacionado con cuestiones de importancia sustancial en la conducción de la vida es una discapacidad significativa”¹⁸⁶. Por su referencia a lo constitutivo de la voluntad, este fenómeno lo exploraremos con mayor detenimiento en el siguiente capítulo, al tratar la necesidad volitiva del amor.

Desde el punto de vista expuesto, si las pasiones pueden tomar control sobre el agente en cualquier momento es porque el sujeto puede ser dominado en cualquier instante por su *historia causal*. Las pasiones se presentarían así como aquellos deseos que no encajan en las necesidades volitivas con las que se ha identificado la persona. Por tanto, el agente podría verse doblegado por elementos que impiden lo que él en realidad desea hacer, llevándole a realizar una acción compleja u operativamente significativa sin su control. El sujeto que actúa no podría diferenciar *en* su propia historia personal una acción de una serie de movimientos y, por tanto, puede verse eximido de su responsabilidad moral. El agente se encontraría *semideterminado* por sus pasiones y por la racionalidad que domina la consecución operativa de los objetos de la pasión.

¹⁸⁵ FRANKFURT, HARRY, 1992b, "The Faintest Passion", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 66, p. 8.

¹⁸⁶ FRANKFURT, 1992b, p. 11.

Después de la indicación de que la historia del agente no es causalmente determinista, la problemática se instala en el lugar habitual donde se muestra la racionalidad: el *juicio* del agente. Éste guarda relación con el conocimiento de la *verdad* y del *bien* propio a realizarse. Sin embargo, Frankfurt afirma que las acciones no tienen un resultado perdurable sobre el conocimiento de la verdad, más que por la posibilidad puntual de engañarnos¹⁸⁷. Esto se desprende “de que la distinción entre lo verdadero y lo falso sigue siendo absolutamente pertinente a la hora de valorar los juicios de valor o normativos, aun cuando acordemos que la distinción entre lo verdadero y lo falso no tiene una aplicación directa en estos juicios en sí mismos”¹⁸⁸.

Para Frankfurt, lo verdadero y lo falso corresponden a los hechos que son juzgados, pero no son una propiedad del *juicio volitivo*. Existen juicios de hechos verdaderos o falsos, pero el juicio volitivo no puede ser en sí ni verdadero ni falso. Así, las acciones son el producto de un juicio que pondera los hechos pero sin poder ser juzgado por este tipo de racionalidad. La misma racionalidad que juzga la verdad o falsedad de los hechos no está calificada para juzgar su propio juicio. Y esto es porque el resultado de un juicio sobre los hechos solo puede alcanzar sus resultados a través de una identificación entre *decisión* y *realización* que puede explicarse como una tautología¹⁸⁹.

Las necesidades volitivas como un factor de evaluación de las acciones, y por tanto de los juicios, no se rige bajo los parámetros de lo verdadero y lo falso, sino de lo que es amado, o no. Para Frankfurt, el juicio sobre el valor difiere del juicio sobre los hechos. La deliberación de medios y fines, como un proceso automático, se encuentra en la racionalidad lógica, mientras que la racionalidad volitiva presenta las necesidades que se deben seguir moralmente. Éstas se imponen al agente y se convierten en los

¹⁸⁷ Cfr. FRANKFURT, 2006c, pp. 36-39.

¹⁸⁸ FRANKFURT, 2006c, p. 38.

¹⁸⁹ Cfr. FRANKFURT, 2006c, pp. 29-30.

parámetros sobre los que evalúa la acción manteniendo, con su propio esfuerzo voluntario, la estabilidad de la malla de los deseos. La admisión de esta malla, forjada por las necesidades volitivas, parece ser un principio estable para el carácter del agente. Sin embargo, la dificultad de emitir un juicio para diferenciar las verdaderas necesidades volitivas, de las que no lo son, elimina toda posibilidad de apoyarse en éstas para determinar el carácter personal y por tanto la estabilidad de la malla.

Es cierto que para Frankfurt “tomar una decisión es algo que nos hacemos *a nosotros mismos*”¹⁹⁰, pero esto se da en cuanto que produce una cierta configuración en la malla de nuestros deseos. No es el establecimiento de una normatividad para los actos futuros, sino la conciencia de la satisfacción de nuestros deseos, del logro de la plenitud de los mismos en un instante determinado. Es la aceptación del conjunto de nuestro ser percibido como unidad, independiente de deseos externos a nuestra voluntad y, por ello mismo, como libertad carente de constricción en el instante presente. Es una satisfacción que se funda en las profundas necesidades biológicas del hombre, esto es, en su ser como animal humano¹⁹¹. La admisión de la posibilidad de obtener unas reglas o normas que establezcan la malla volitiva es una novedad en el pensamiento de Frankfurt, expresada en la *Northwestern Lecture* de Chicago. Ésta es una tarea pendiente y por explorar del autor y se da en el marco de las razones del amor¹⁹², que analizaremos en el siguiente capítulo.

¹⁹⁰ FRANKFURT, HARRY, 1987c, “Identification and Wholeheartedness”, *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, Ferdinand David Schoeman (ed.), New York, Cambridge University Press, 1988, *The Importance of What we Care About*, New York, Cambridge University Press, p. 172. Como en este caso, en adelante la cita de este artículo se hace refiriendo el año de publicación original, para su localización en la bibliografía. Sin embargo, el número de las páginas se realiza de acuerdo a la publicación de 1988.

¹⁹¹ Cfr. FRANKFURT, 2012, § 7.

¹⁹² Cfr. FRANKFURT, 2012, § 8. Podemos considerar por tanto, que la indagación que se realiza en el tercer capítulo es una respuesta a este punto central, en el

Frankfurt no afirma un marco cerrado de necesidades volitivas normativas. Afirmarlo sería admitir que los juicios morales son absolutamente dependientes de justificación racional¹⁹³. La moralidad para Harry Frankfurt requiere, sobre todo, la apelación al sentido común y la captación de los verdaderos motivos de la persona, como lo hemos indicado en el primer apartado de este capítulo. La necesidad volitiva parece, por tanto, tener una sola funcionalidad: limitar los márgenes del sentido común para las acciones posibles¹⁹⁴. Frankfurt indica que

que se determina la posibilidad de desarrollar una teoría de la acción desde las propuestas de Frankfurt. Esta es una cuestión importante para el autor de *AP*, como quedó de manifiesto en la exposición de esta *lecture* en la Universidad de Girona, en el año 2013, y la respuesta que Harry Frankfurt ofreció a la pregunta que le planteamos en esa oportunidad.

¹⁹³ Cfr. FRANKFURT, 2012, §§ 1-13. Toda la *lecture* gira en torno a esta restricción.

¹⁹⁴ Cfr. FRANKFURT, 2012, § 9. En este punto Frankfurt indica: “There remains, then, the critical question of whether morality can be justified, finally and rationally, by providing an acceptable basis for considering our love of these ultimate goals to be itself rational. For it is one thing to maintain that moral judgments can be evaluated objectively by measuring them against goals that are loved by everyone; but it is clearly another thing to maintain that it is rationally justifiable for us to love those goals in preference to others. In other words, we must consider whether it may be that morality –despite, or even on account of, being grounded fundamentally on what we all naturally love– is basically not rational. A productive approach to dealing with this issue may be found, I believe, in considering Hume’s contention that the dictates of morality are decidedly *not* rational. Hume makes his point by way of a famous example, which illustrates his view that we have no rational basis for our ultimate final ends. Even the most grotesque preferences, he insists in his example, are not irrational. More specifically, he says that «’tis not *contrary to reason* to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger». It is true that a preference for destruction of the world involves no purely *logical* mistake. So far as logic alone is concerned, it is unobjectionable: someone who chooses to protect his finger from a trivial injury at the cost of unlimited destruction elsewhere is not thereby guilty of a contradiction, or of a faulty inference. In this purely formal sense of rationality, his choice is not at all irrational. We would nonetheless, of course, condemn that choice. But what would we actually say of someone who embraced it? Surely we would not merely complain against that

la frase de Hume: “no es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a astillarme un dedo”¹⁹⁵ no es un puro error lógico. No hay contradicción lógica en la frase y en este sentido no es irracional. Su irracionalidad es volitiva, un defecto de su voluntad, intentar llevarla a cabo sería moralmente reprobable¹⁹⁶. Por tanto, una función normativa de las necesidades volitivas es indicar que las posibilidades que están fuera del sentido común solo pueden ser atribuidas a seres humanos cuya salud mental no es la adecuada, es decir, a dementes¹⁹⁷.

Todo parece indicar que, para Harry Frankfurt, las *necesidades volitivas* que coinciden con el *sentido común* establecen los límites de lo que puede considerarse la narrativa de una vida normal. Es decir, el agente de una adecuada teoría de la acción. Frankfurt estima que el demente es, por tanto, un sujeto que se guía simplemente por los juicios de la racionalidad lógica, carente de límites volitivos. Le falta lo propio para ser persona: los deseos de segundo orden o necesidades volitivas con un contenido formal y práctico a la vez, y por tanto no puede ser una persona sujeta a un juicio moral. Paradójicamente su comportamiento es reprobable, pero no se puede decir que haya podido hacer otra cosa. Sin embargo, esta formulación no puede resolver aún lo que pueda diferenciar a una genuina necesidad volitiva, ya que el marco que establece la clasificación no es suficiente para explicar dos fenómenos: la acción involuntaria y la debilidad de la voluntad.

person, as Foot would have wished us to complain against the Nazis, that we are *right* and that he (or she) is *wrong*. What we would surely say is, rather, that the person *must be crazy*. In other words, despite the unassailability of his (or her) preference on strictly formal grounds, we would consider both it and him (or her) to be wildly *irrational*. Caring more about a scratched finger than about «destruction of the whole world» is not just an error, or a blunder, or an unappealing quirk. It is *lunatic*. Anybody who has that preference is a *madman*”.

¹⁹⁵ Cfr. THN, 2, 3, 2: *The same subject continu'd*, p. 416.

¹⁹⁶ Cfr. FRANKFURT, 2012, § 10.

¹⁹⁷ Cfr. FRANKFURT, 2012, § 9.

La acción solo puede ser fruto de un *querer realizar* esa determinada acción. Si la acción se ve frustrada eso significa que no se realizó la específica acción deseada, pero no que se pueda producir una acción moralmente significativa sin un querer voluntario del agente. De este modo, siguiendo el célebre ejemplo de Aristóteles¹⁹⁸, cuando los marineros –en medio de una tormenta– tienen que arrojar al mar los tesoros y provisiones para que la nave no se hunda en las profundidades del océano, están realizando una acción involuntaria. Este sentido de acción involuntaria significa que preferirían no realizarla: arrojar al mar algo que consideran valioso y que racionalmente lo es, más aún en el caso de las provisiones que incluyen los alimentos y, tal vez, hasta el agua. Sin embargo, desean el fin por el que se realiza la acción, esto es, la necesidad volitiva forzada: “salvarse de morir ahogados”, descripción que se puede subsumir bajo una nueva necesidad volitiva que mueve a la acción realizada y que coincide con el *sentido común*, “el bien de la vida”.

La razón por la que arrojan al mar las provisiones es querida y deseada por ellos. Se puede decir que los marineros –“sumergidos” en otro embravecido “mar de pasiones” como el pánico o terror de morir– no deseaban el medio, o deseo de primer orden, que les puede salvar la vida. Pero no se puede indicar que realizan una acción independientemente del querer de su voluntad. En este caso –y siguiendo a Anscombe–, se puede decir que “arrojar las provisiones” es *también* “salvarse de morir ahogados”, y es *también* “buscar el bien de la vida”. Por tanto, “arrojar los tesoros y las provisiones” es una acción intencional e involuntaria. Lo intencional es “buscar el bien de la vida” como un fin querido por el propio agente, aunque el medio no sea del todo apetecible.

La relación entre lo que es *querido en sí* y lo que se *desea por otro fin* fue puesto de manifiesto por Frankfurt en la

¹⁹⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1, 1110a-1111, 1970, María Araujo y Julián Marías (trad.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos. En adelante el título se citará como *EN*.

Northwestern Lecture de Chicago: “Una persona puede aceptar una privación seria, o puede admitir la muerte, o puede realizar voluntariamente alguna otra cosa que normalmente no es bienvenida bajo las condiciones [de ansiedad o de otros males]. En estos casos, lo que es aceptado no es amado. Esto continúa contando como indeseable”¹⁹⁹. Por tanto, el sentido de voluntariedad se encuentra en referencia al objeto amado o por el cual tenemos un cierto grado de *preocupación*. Sin embargo, este sentido expuesto podría oscurecerse por la separación entre *racionalidad volitiva* y *racionalidad operativa*, sobre todo a la luz del siguiente ejemplo presentado como una genuina descripción de un comportamiento involuntario, significativamente complejo y que puede ser considerado como una narrativa normal dentro de una teoría de la acción, es decir, que implique una noción completa de responsabilidad moral.

“En el curso de una conversación animada aunque bastante amistosa, un hombre de pronto pierde el control. Aunque nada ha pasado que haga que su conducta sea fácilmente inteligible, comienza a arrojar platos, libros y emplea un lenguaje groseramente vulgar con su acompañante. Luego se le pasa el berrinche y dice: «No tengo idea de qué puede haberme provocado ese extraño espasmo de emoción. Los sentimientos me invadieron no sé de dónde, y no pude evitarlo. No era yo mismo. Por favor no me guardes rencor»”²⁰⁰.

En el caso descrito por Frankfurt –y siguiendo sus explicaciones– el agente es sometido por sus pasiones, de la misma forma que *Áyax*, en la conocida tragedia de Sófocles. En ésta, el extraordinario guerrero es presa de sus pasiones por una intervención de la diosa Atenea que ciega su juicio, en castigo por su altivez. Comete una serie de acciones vergonzosas, movido por el furor de la ira, en las que su desprestigio le acarrea la compasión de su principal oponente, Odiseo. *Áyax*, una vez recobrado el

¹⁹⁹ FRANKFURT, 2012, § 8. La traducción es nuestra.

²⁰⁰ FRANKFURT, 1977, p. 63.

juicio, reconoce los actos cometidos y se estremece ante la vergüenza. Para recobrar su honor se suicida con la espada que le regaló Héctor, ante las súplicas, el dolor y la compasión de su esposa Tecmesa.

El acto de Áyax es una acción deliberada y posee una significatividad moral: comete “suicidio”. Está movido por la vergüenza y la desesperación, es decir, por sus propias pasiones que funcionan como una cierta necesidad volitiva que le mueven a la fatal determinación de quitarse la vida. Su ideal guerrero, el proyecto de su vida, se ha desmoronado. Su vida ya no puede corresponder con el estado de cosas que imaginaba para él. Ha cometido unos actos vergonzosos que le llevan a la posterior desesperación: asesinar un grupo de reses pensando que eran los Aqueos, tal vez bajo los efectos del vino.

Al poderoso Áyax, en el momento de cometer estos actos, también le mueven sus fuertes sentimientos, pero en el momento de suicidarse su juicio está nublado y no puede dilucidar sus necesidades volitivas más profundas como el “bien de la vida” y solo puede considerar el “suicidio” como la vía más adecuada para su vida. Ha caído en una especie de locura, parece que no es capaz de otorgarse fines de modo consciente, sino que sigue sus pasiones. Su consciencia se ha roto, ha salido de los límites de un *sentido común* que sí puede apreciar Tecmesa. Sin embargo, ¿es suficiente la noción de *sentido común* para forjar una historia vital coherente? A la vista de algunos guerreros, la acción de Áyax podría ser considerada la salida más honrosa a su desesperada situación.

Para Tecmesa la acción de Áyax fue descabellada, pero para un guerrero podría ser muy honrosa. Para la esposa del fuerte guerrero su acción fue movida por la desesperación, mientras que para otros es perfectamente deliberada. Por tanto, el *sentido común* de lo moralmente correcto no coincide, en ambos puntos de vista, con las necesidades volitivas desde las que se juzga la acción de Áyax. Parece, entonces, que no habría una normatividad a la que

se pueda apelar. Y el problema es la falta de una integración de las racionalidades, *volitiva* y *operativa*, en la identificación y juicio de las acciones. Si Tecmesa juzga con el *corazón* y el guerrero con la *razón* ¿a cuál parte de corresponde el *sentido común* y a cual las *necesidades volitivas*? ¿No sería propio asignar el *sentido común* a la descripción que tenga una mayor aceptación? Así, la calificación de la acción estaría supeditada al juicio de la mayoría, lo que conduciría a anulación del juicio volitivo de Tecmesa. Y, por tanto, en contra de lo que busca Frankfurt, la *responsabilidad moral* no podría encontrar en ellas su asentamiento vital.

En la historia de Áyax la única diferencia entre el escenario en el que mata a las reses y el de su suicidio es la intervención de los dioses y su poder de someter el juicio humano, pero ¿cómo poder diferenciar ambos contextos independientemente de los dioses? Además, ¿es verosímil –en un sentido fuerte que permita de narrar la vida del agente basándonos en un concepto adecuado de *responsabilidad moral*– cualquiera de los dos ejemplos, el del iracundo y el del guerrero?

Frankfurt afirma que el reconocimiento de la desgracia a la que pueden conducir ciertas necesidades personales, es decir, la imposibilidad de poder hacer otra cosa, mueve a la compasión²⁰¹.

²⁰¹ Cfr. FRANKFURT, 1973, pp. 26-46; FRANKFURT, 2004, pp. 19 y 40. El artículo de 1973 se rige desde la siguiente cita de Aristóteles, como una premisa: “En ciertos casos, si no se llega hasta alabar, por lo menos se perdona a un hombre que hace lo que no debe en circunstancias superiores a las fuerzas ordinarias de la naturaleza humana, y que nadie podría resistir” (ARISTÓTELES, *EN*, III, 1, 1110a). Así, “Coercion and Moral Responsibility” es un intento de justificar la cita aristotélica. Los problemas surgen, en casi todos los ejemplos citados por Frankfurt –y en el razonamiento lógico llevado a cabo–, por la falta de claridad en la finalidad del *paper*. Al inicio, el artículo parece dirigirse hacia la identificación racional de los principios adecuados para estimar *cuándo* una acción, bajo los parámetros de la *coacción*, es disculpable. Tales principios no son hallados porque los parámetros de *coacción* no se encuentran adecuadamente definidos, y por tanto, el artículo se desarrolla erráticamente hacia un final que no puede ser conclusivo. Por supuesto, asumir la tarea de encontrar tales principios para *disculpar una acción* es imposible, porque este

Este es el caso de Áyax en ambos escenarios. Si existe la posibilidad de que ninguno de estos actos sea volitivamente deliberado, entonces es imposible determinar cuál es verdaderamente una acción significativamente moral. El ejemplo del suicidio de Áyax solamente nos puede llevar a comprender que el fuerte guerrero es tan vulnerable a sus pasiones con o sin la intervención de los dioses. Por tanto, puede perder el juicio por sus ímpetus sin importar la naturaleza de la situación, lo que vuelve endeble el criterio del *sentido común* para juzgar la moralidad del comportamiento humano.

La perspectiva desde la que se narra la historia de Áyax, es la misma que la del ejemplo de Frankfurt. Ninguno de estos escenarios nos puede aportar un factor normativo que indique cuándo un sujeto está realizando una acción conocida por él mismo, aunque sea involuntaria, o algo que no puede reconocer como una acción propia. Ni siquiera es posible que ellos mismos lo sepan siguiendo la misma perspectiva narrativa. El punto de

fenómeno no se puede regir por normas o principios universales. Parece que esta idea está presente en el artículo, sin embargo no se explicita en ningún momento. Por otro lado, en *The Reasons of Love*, Frankfurt indica que “sometimes people are unsuccessful even in strenuously conscientious efforts to avoid being moved into action by desires that they would prefer to be motivationally ineffective. For instance, someone may act out of jealousy, or out of a desire for revenge, although he disapproves of these motives and would strongly prefer that he not be driven by them. Unhappily, as it turns out, their force is too great for him to withstand; and in the end he submits to it. Despite his resistance, the unwelcome desire is effective in moving him to act. Given that he has opposed it as well as he could, it may then reasonably be said that the desire has moved him—and that he has consequently acted—against his own will” (FRANKFURT, 2004, p. 19). Así, podemos formularnos una pregunta muy necesaria: ¿Cuáles son esas fuerzas que doblegan la voluntad humana y que permiten hacer disculpable la acción del agente? Porque, *disculpable* o *perdonable*, es una característica del juicio moral sobre las acciones. Y, si eliminamos del marco explicativo de la acción la posibilidad de *actuar de un modo diferente* –porque la coacción es realmente efectiva–, entonces no se puede comprender lo que significa una *coacción* que pueda hacer disculpable algunos resultados de las acciones del agente. Y el *sentido común* tampoco nos lo puede decir, porque no habría principios que lo respalden.

vista desde el que se busca este factor normativo es nuevamente errado: la *tercera persona* o el observador externo.

La cuestión del suicidio de Áyax solo puede corresponderle en última instancia a su propia conciencia, nosotros no podemos saber qué tan capaz era de poder percibir sus necesidades volitivas en ese momento de desesperación y por ello nos compadecemos de él. La desgracia que juzgamos es “suicidio” y por ello no consideramos que no haya sido él mismo quien lo cometió. El significado del acto tiene una fuerte dependencia del bien perdido, la vida, y por ello es inteligible y esto va más allá de buscar el elemento que justifique nuestra compasión. No necesitamos decir que fuerzas extrañas o ajenas a su voluntad le destruyeron para compadecernos de él.

Un último caso, y su respectiva explicación, nos ayudarán a terminar de entender la naturaleza de la irrupción de las pasiones en el plano de la conciencia, en la explicación de Frankfurt. Para nuestro autor, la fuerza de un deseo puede violentar la voluntad del hombre fuerte y eximirle de la responsabilidad moral. El caso mejor explicado por Frankfurt al respecto está relacionado con el respeto por la moral, las creencias y las costumbres de los demás²⁰². Este tipo de necesidad parece presentarse con todas las características de una necesidad volitiva forzada. Para Frankfurt, el deseo de aceptar el respeto por las creencias de las otras personas es originado por el temor a la soledad.

La necesidad que impone este requerimiento de la racionalidad se manifiesta en el agente como un deseo de respetar tales creencias, creando un conflicto que solo se puede superar por una tolerancia ante tales costumbres, o por la aceptación de

²⁰² Cfr. FRANKFURT, 1998, p. 28. “I still think that the fear of loneliness is a very powerful human motive and that it does account a great deal for the ways in which we think it important to design and shape our relationships with other people, so as to avoid the pain of rejection and loneliness, and of being excluded and of not being taken seriously, and of not being regarded as having genuine reality”.

permanecer aislado de los demás. Por tanto, el agente está en cierto sentido constreñido por los deseos que hacen referencia a las relaciones con las otras personas, que sostienen el *sentido común*, y que van contra de sus necesidades volitivas. Estos deseos se pueden imponer a lo que el agente quiere creer en realidad. Por tanto, el mundo y sus habitantes con sus exigencias racionales interfieren en la voluntad del agente en un modo que escapa de su control voluntario.

En el sentido expuesto, el respeto a las creencias y costumbres ajenas, al *sentido común* tal como se entiende en esta parte, sería un producto del temor. Es el dominio de la pasión sobre la persona y en este caso las acciones serán operativamente complejas y coherentes externamente, detalladamente deliberadas. Y sin embargo es difícil estimar si el agente puede ser moralmente responsable por lo que cree sin atender al contenido de tales creencias y su propia conciencia. *Prima facie* parece que si el agente cede a las creencias de los demás, entonces estas creencias no constituirían realmente sus genuinas necesidades volitivas. Y por tanto, nuevamente hemos errado de perspectiva.

Todo parece indicar que la deliberación en ámbito volitivo del agente es básicamente una lucha por dominar los procesos psíquicos desde la perspectiva de la tercera persona. Sus deseos se pueden mostrar de este modo como algo que puede ser ajeno o externo a él, y el ejercicio de su identificación volitiva llevaría a intentar considerar algunos de ellos como propios o auténticos en correspondencia con sus particulares necesidades volitivas. La irrupción de la pasión puede causar estragos en el agente de tal magnitud que no podría ser responsable de lo que hizo.

El autor de *AP* indica que “algunas veces no participamos activamente en lo que nos sucede. Esto se lleva a cabo, de alguna manera, pero somos los espectadores de esto. Hay pensamientos obsesivos, por ejemplo, que nos molestan pero que no podemos arrojar de nuestra mente; hay impulsos imprudentes que no tienen sentido para nosotros, y sobre los que nunca podríamos tener

pensado actuar; existen calurosas oleadas de emoción anárquica que nos asaltan desde ningún lugar y que no podemos reconocer como justificadas desde las circunstancias en las que irrumpen²⁰³. Para Frankfurt, gran parte de lo que nos sucede se remite a nuestros pensamientos, que son análogos a los movimientos espasmódicos que ocurren a veces en nuestros cuerpos.

“El hecho –indica Frankfurt– es que somos susceptibles a tics mentales (...) y convulsiones, como los físicos (...). Tal como varios movimientos corporales ocurren sin que el cuerpo sea movido por la persona a la que le pertenece, así varios pensamientos, deseos, y sentimientos entran en la mente de la persona sin que sea lo que ésta realmente piensa, siente o desea²⁰⁴. Esto no implica *necesariamente* que los movimientos espasmódicos sean producto de tales pensamientos ni que una serie de movimientos como los del epiléptico configuren una acción. Pero, la falta de un criterio para la evaluación de las acciones que pueda llevar a diferenciar los casos descritos nos deja sin la posibilidad de explicar la diferencia entre lo que es *querido en sí mismo* de un modo activo y lo que es *deseado* de un modo pasivo. Esta ha sido la cuestión desde el intento de Harry Frankfurt de diferenciar las necesidades volitivas. La problemática está en esta misma distinción que separa ambos aspectos y que cae nuevamente en la perspectiva de la *tercera persona*.

El *juicio volitivo* sobre el propio comportamiento no puede ser una constatación de la ocurrencia de unos eventos que suceden. Si esto fuese así, entonces, las acciones no podrían tener como referente los *intereses racionales* del agente. No podrían afirmarse las propias palabras de Frankfurt que indican que “la responsabilidad fundamental de un agente respecto de su propio carácter no es cuestión de si éste *tiene* cierta disposición para sentir y para comportarse de diversas maneras por efecto de sus propias acciones (...). Atañe [más bien], al problema de si las

²⁰³ FRANKFURT, 2006, pp. 8-9. La traducción es nuestra.

²⁰⁴ FRANKFURT, 2006, p. 9. La traducción es nuestra.

disposiciones en cuestión, independientemente de si su *existencia* se debe o no a la propia iniciativa y a la agencia causal de la persona, son características con las cuales ella se identifica y que, por tanto, incorpora en sí por voluntad propia como constitutivas de lo que es”²⁰⁵. Es en este punto donde podemos confrontar lo explicado con los *ejemplos de adicción* que Frankfurt coloca en “Free Will and the Concept of a Person”.

Los *ejemplos de adicción*, en el artículo de 1971, han sido interpretados como casos que buscan ilustrar los riesgos de la *ambivalencia*²⁰⁶. Sin embargo, en el momento que se escribió el artículo, parece que Frankfurt aún no tenía presente el contenido específico de las necesidades volitivas. Por tanto, estos ejemplos solo pueden suponerse un intento de explicar lo que significa la *libertad de la voluntad*, que puede darse aún en medio de un conflicto de deseos. La mayor dificultad se encuentra en la comparación de dos tipos de agentes: el agente que es propenso a la adicción por su constitución natural, pero que ha decidido serlo por propia voluntad sin saber sobre su adicción; y el que ha decidido no consumir drogas pero se ve vencido por ese deseo²⁰⁷.

Bajo el esquema de “The Concept of a Person”, el drogadicto por propia voluntad podría asumir sus deseos como verdaderas necesidades volitivas, incorporándolas voluntariamente a su actuar, simplemente observando la fuerza con la que se presentan. Sin embargo, en este sentido de asumir la propia

²⁰⁵ FRANKFURT, 1987c, pp. 171-172.

²⁰⁶ Cfr. SWINDELL, JENNIFER S., 2010, “Ambivalence”, *Philosophical Explorations*, 13, pp. 23-34; y SVOLBA, DAVID, “Swindell, Frankfurt, and ambivalence”, *Philosophical Explorations*, 14, pp. 219-225. Como indica la crítica que hace Svolba a Swindell, la *ambivalencia* no es el mero conflicto entre deseos. Así, el agente no tiene por qué estar sumido en una continua ambivalencia volitiva. El *conflicto entre deseos* es superado por la *identificación*. Sin embargo, si el concepto de identificación no es lo suficientemente consistente como para evitar conflictos de orden superior, entonces no tiene sentido diferenciar la *ambivalencia* del *conflicto entre deseos*.

²⁰⁷ Cf. FRANKFURT, 1971, pp. 10-17.

responsabilidad, la normatividad establecida es simplemente la relación de identidad entre lo que el agente desea y lo que efectivamente decide realizar. El agente asume la responsabilidad de sus actos, en un sentido que apela a la simple imputación o asignación que no lleva a esclarecer el significado de la acción. La acción no sería evaluada por el agente en un sentido realmente moral. Y esto sucede en este caso concreto, donde no hay un conocimiento normativo ni de su propia condición, ni de la perversidad del acto.

En el marco de las necesidades volitivas, el drogadicto que no desea consumir drogas pero cae en estos actos tiene un deseo de primer orden que es “consumir drogas”. Pero a la vez, tiene la necesidad volitiva de “no consumir drogas”. Para Frankfurt, si este agente se viese vencido por su deseo de consumir drogas, entonces no puede parecer extraño que se diga que fuerzas ajenas a él lo llevaron a cometer tal acto. La caracterización de este tipo de agente se parece a la que Aristóteles hace del incontinente en la *Ética a Nicómaco*, que puede realizar acciones involuntarias. Sin embargo, el incontinente no se ve eximido de la responsabilidad por lo que hace²⁰⁸. La caracterización que hace Frankfurt del drogadicto por voluntad propia es similar a la que Aristóteles hace del vicioso, que para ambos es responsable. Posee una condición natural, pero realiza sus acciones porque quiere.

Para el filósofo griego, las acciones *involuntarias* pueden ser *simplemente no voluntarias* o *involuntarias propiamente*. La segunda categoría se refiere a las que se hacen por fuerza y su principio viene desde fuera, externamente al agente, eximiendo de la responsabilidad. Por tanto, los dos tipos de drogadictos que formula Frankfurt no caben dentro de la clasificación aristotélica. La primera categoría de actos involuntarios de Aristóteles es una aproximación a lo normativo desde la definición de lo

²⁰⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *EN*, III, 1, 1110b-1111a.

voluntario²⁰⁹: el principio está en el agente, pero estas acciones son cometidas con ignorancia, que no exime de la culpa ya que la ignorancia no es causa de lo involuntario, sino de la maldad²¹⁰. Así, el obrar con ignorancia para Aristóteles es “el caso del malvado, que desconoce lo que debe hacer y por tal son en general injustos y en general malos”²¹¹. Para Aristóteles, las acciones que se realizan por embriaguez o bajo la influencia de la ira no eximen de un cierto sentido de *responsabilidad moral*, como en cambio sí puede ocurrir en una teoría forjada desde los principios expuestos por Harry Frankfurt.

Desde una perspectiva de la *primera persona*, la diferencia entre ambos drogadictos se encuentra en el arrepentimiento, en el dolor o pesar por las acciones. Aristóteles podría indicar que el

²⁰⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *EN*, III, 1, 1110b-1111a. Para Aristóteles lo voluntario es aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción.

²¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *EN*, III, 1, 1110b-1111a. De este modo, no se requiere mantener que el agente debe conocer todas las consecuencias previsibles para hacerse moralmente responsable por ellas. Esta es la postura del consecuencialismo, en la que –como indica Rhonheimer– “el juicio de acción se pronuncia desde la perspectiva del observador imparcial de una estructura de sucesos, la cual es lo único que decide sobre la identidad de las acciones concretas. Esto da a la ética utilitarista la plausibilidad y el atractivo de la objetividad, la equidad y la imparcialidad. Sin embargo, basta mirar las cosas más de cerca para advertir inmediatamente que esta ética deja fuera justo lo que constituye el núcleo de lo ético: la identidad del sujeto que actúa como un ser que tiende al bien y que mediante sus acciones y los correspondientes actos de elección se modifica a sí mismo para bien o para mal, así como la identidad, basada en la anterior, de las acciones intencionales básicas como acciones buenas o malas con independencia del conjunto global de todas las consecuencias previsibles: una identidad de la acción que se constituye en el contexto de lo «bueno para el hombre» al que el hombre se refiere intencionalmente en toda elección de una acción. Esta identidad de las acciones en su referencia intencional a lo «bueno para el hombre» es en cada caso lo «bueno para mí» y lo «bueno para los demás como mis iguales», es decir, para los demás a quienes mis acciones se refieren inmediatamente”. RHONHEIMER, 1999, p. 404.

²¹¹ Cfr. ARISTÓTELES, *EN*, III, 1, 1110b-1111a.

drogadicto incontinente realiza sus acciones de forma involuntaria con ignorancia. Este agente realiza la acción que supone un cierto dolor y pesar, una posible humillación. No es realizada por *ignorancia de lo conveniente*, sino por una ignorancia concreta de la circunstancias y del objeto de la acción, por el efecto ciego de una pasión, como se da en el caso de la ira. Sabe lo que conviene y no lo sigue por efecto de la pasión. Por otro lado, el drogadicto voluntario realiza sus acciones de forma no voluntaria y por ignorancia. En este caso, el agente actúa sin conocimiento del bien debido, sin sentir el menor desagrado, ni mostrar arrepentimiento. No ha obrado voluntariamente porque no lo hacía a sabiendas – desconoce el mal de su acción–, pero tampoco involuntariamente porque no sentía pesar por sus acciones. Este agente aún posee responsabilidad moral por lo que hace.

Para Frankfurt, el incontinente, si se ve vencido por su deseo de consumir drogas es responsable pero en un sentido no propiamente moral sino en cuanto que es socialmente reprochable. Sin embargo, también para Frankfurt, el drogadicto por su voluntad es moralmente responsable por actuar deliberadamente, por guiar sus acciones. Desde otro punto de vista, Aristóteles indica que la persona es responsable de su propio carácter, teniendo a vista las virtudes que el agente puede producir por medio de actos buenos: ambos drogadictos serían responsables por lo que respecta a sus disposiciones habituales. Aristóteles no consideraría posible la existencia de una tendencia *a priori* hacia la drogadicción.

Desde el punto de vista del Estagirita, además, se puede indicar que el problema del incontinente es la irrupción de las pasiones en el normal curso de la razón y la voluntad. Es un error en la elección, lo que presupone una deliberación que no se compone de un modo simplemente mecánico y que se interrumpe violentamente contra la voluntad que lo permitía. Es una irrupción real en el silogismo práctico que implica a la voluntad sin estar separada de ella.

La *identificación volitiva* por aquello que *preocupa* al agente parece carecer de este matiz, es decir: de la posibilidad de asentir a lo que el agente percibe como extraño o externo al objeto amado o de preocupación, sin modificar los parámetros normativos bajo los que se puede calificar la acción realizada. Para Frankfurt el elemento extraño debe ser rechazado por el agente de tal forma que aceptarlo es ir contra el *sentido común*, pudiendo interpretarse esta situación como la caída en una forma de locura que podría eximir de la responsabilidad moral. Sin embargo, el proceso del *silogismo práctico* de Aristóteles incluye la posibilidad de la admisión de un deseo no dirigido al bien amado²¹².

El proceso del *silogismo práctico* no puede ser reducido a la mera formulación de un *silogismo lógico*. Esto se debe a dos motivos. En primer lugar, se encuentra la distinción entre la verbalización de las premisas y la obtención de la conclusión, que es la realización de una acción. Esta última no puede asemejarse totalmente a la naturaleza de la verbalización antecedente a ella,

²¹² En lo que viene a continuación seguimos a RHONHEIMER, 1999, pp. 180-181, y lo expuesto en (VIGO, 2010) sobre el sentido restrictivo del *silogismo práctico* aristotélico. Alejandro Vigo defiende su propuesta indicando que “Aristóteles elabora su explicación de la estructura del silogismo práctico en el contexto de la discusión del movimiento animal, más precisamente, en el capítulo 7 de *MA*, y no en escritos éticos como *EN*, donde Aristóteles ciertamente se vale del silogismo práctico como un instrumento explicativo que tiene ya a disposición, pero no tematiza de modo específico su estructura. El contexto en el cual tiene lugar tal explicación es, pues, un contexto de carácter descriptivo, que concierne específicamente a la psicología del movimiento voluntario y la teoría de la acción, y no un contexto normativo correspondiente a la teoría ética” (VIGO, 2010, p. 7). Por tanto, la dinámica que del *silogismo práctico* no da cuenta de la cualidad moral de las acciones, sino del *modo* en que éstas son causadas. Es importante tener en cuenta este detalle para el caso del *silogismo práctico* que formulamos en las siguientes páginas, el cual si bien hace referencia a razones morales por la misma naturaleza del ejemplo, busca manifestar la dinámica del silogismo mismo sin dejar el principal propósito del presente capítulo. Por tanto, la conversión de las *disposiciones del agente* en *proposiciones* ayuda a observar que la *descripción básica de la acción* no puede abandonar su relación con la significatividad moral, aún cuando la debilidad de la voluntad de un sujeto incontinente no remita siempre a situaciones morales.

porque la realización de una acción implica la introducción de una novedad en el mundo. El agente realmente es capaz de causar algo en la realidad no solo a un nivel físico o descriptivo, sino también a otros niveles como el implicado en la naturaleza de la *necesidad oréctica*, o de los deseos, y otros sentidos a los que puede abrirse la voluntad humana²¹³.

En segundo lugar, las premisas del *silogismo práctico* remiten a estados disposicionales del agente que “contienen una referencia intencional a un determinado contenido proposicional. Se trata, bien entendido, de actitudes proposicionales, y no de [simples] proposiciones (...). En la concepción aristotélica, el silogismo práctico constituye un peculiar tipo de conexión de dos diferentes estados disposicionales, uno de carácter oréctico y uno de carácter cognitivo, que, como tales, tienen lugar en el alma del animal o bien del agente humano, y que conducen inmediatamente al voluntario o la acción, y no una conexión de dos proposiciones, tomadas en abstracto, de la cual se seguiría una tercera proposición diferente, aunque contenida potencialmente en ella”²¹⁴. Por tanto, la inclusión del *silogismo práctico* en el análisis de la acción humana y, a la vez, del movimiento animal no ofrece ningún inconveniente para las concepciones de *libertad de la voluntad* y de *libre albedrío*. La investigación de tales realidades de la *persona humana* remiten a un análisis sobre el modo de articulación propio de los deseos humanos en vista a las acciones que el agente va a realizar, y al alcance de tales acciones. Y esto es lo que distingue propiamente al hombre de los animales.

Desde el punto de vista aristotélico, y en el caso específico de la *persona*, el *silogismo práctico* remite a la conclusión, acción o movimiento, como efecto de un proceso que parte de un primer

²¹³ Cfr. Notas nº 82 y 148 de este capítulo. Para observar el análisis de los sentidos implicados en la *necesidad oréctica* y de otros sentidos a los que se abre la voluntad humana a través del *amor*, además de sus relaciones con la *libertad de la voluntad* y el *libre albedrío*, remitimos por entero al capítulo III, especialmente el apartado 3.2.

²¹⁴ VIGO, 2010, p. 17.

estadio que, *deliberando*, otorga cierta unidad a los deseos articulándolos con sus respectivas creencias, en la propia voluntad humana. Para Aristóteles esta unidad se da a través de lo que él llama la *prohairesis* (προαίρεσις)²¹⁵ que es, además, un nuevo estado disposicional del agente que casi puede identificarse con el agente mismo²¹⁶. Finalmente, el proceso concluido da lugar a un nuevo estadio que corresponde a un nuevo estado disposicional orético. Tal disposición del sujeto *causa* la acción al relacionar una disposición cognitiva de *un fin para el agente* con otra, de la misma naturaleza, que representa un *medio para tal fin*. Esto es, la unión de una premisa mayor y otra menor, frutos del proceso deliberativo, que poseyendo un carácter cognitivo forman parte de la estructura desiderativa del agente²¹⁷. El *silogismo práctico*

²¹⁵ En la literatura filosófica anglosajona, προαίρεσις se ha traducido como “moral character”, “will”, “volition”, “choice”, “intention”, o “moral choice”. Sin embargo, el carácter propio de la *prohairesis* es la elección volitiva, sea ésta moral o no, sin abandonar su carácter cognitivo. Por ello, no puede asimilarse a la interpretación estoica de una facultad completamente racional que la despoje de su conexión volitiva.

²¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *EN*, VI, 1139b. Aristóteles indica en este pasaje que el objeto del deseo es hacer la cosas bien, y por tanto “la elección (προαίρεσις) es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre”. Además, como indica Vigo, “Aristóteles pone de relieve [que] el hecho de que la conclusión del silogismo práctico, vale decir, la acción, se sigue de sólo si ambas premisas, tanto la que corresponde con el estado orético como la que corresponde al estado cognitivo, son vinculadas en cierta unidad. Todo indica, a mi juicio, que esta unidad no es otra cosa que el nuevo estado disposicional que opera como causa próxima de la acción, vale decir, el estado correspondiente a la προαίρεσις” VIGO, 2010, p. 19.

²¹⁷ Alejandro Vigo distingue estos dos estadios llamándolos “tramo terminal” y “tramo distal”. Vigo afirma: “Por «tramo terminal» entiendo el tramo que viene a continuación del proceso deliberativo ya concluido, allí donde efectivamente lo haya, y que contiene los factores causales que explican de *modo immediato* la producción del movimiento voluntario o la acción particular. En cambio, el «tramo distal» incluye no solo los procesos deliberativos de primer orden, destinados a la determinación de medios particulares, sino también procesos deliberativos de segundo y tercer orden, que apuntan a articular jerárquicamente diversos fines e integrarlos en cadenas o redes de medios y fines más

proporciona la *dinámica causal*, implicada en el último estadio, bajo la guía de lo que hemos denominado la *necesidad oréctica*²¹⁸.

Por lo indicado, no es posible pasar por alto que lo expuesto arroja luz a la teoría de Frankfurt sobre la *mallá de los deseos*. Lo indicado por el autor de *AP* pone de manifiesto lo oportuno que es afirmar una cierta flexibilidad en la articulación de los deseos en vista a la realización de la acción. Sin embargo, como hemos observado, la explicación frankfurtiana carece de una necesidad diversa de la necesidad lógica para la relación entre los deseos y las creencias. De este modo, Frankfurt confunde la *necesidad oréctica* del silogismo práctico, con la *necesidad lógica* de un silogismo donde la conclusión se sigue necesariamente de las premisas. Por tanto, en este punto, la propuesta de Harry Frankfurt dificulta el camino para hablar de una *racionalidad práctica* que pueda enlazar adecuadamente deseos y creencias a cualquier nivel volitivo, porque niega una relación racional entre estos elementos. Y, por este motivo, Frankfurt sustituye la *racionalidad práctica* por el *control guiado*, esperando que la inclusión de las *necesidades volitivas* ofrezca cierta estabilidad al comportamiento del agente a través del *amor*.

La articulación de la *deliberación*, o *silogismo deliberativo*, con con el *silogismo práctico* en la realización de la acción humana puede presentar una estructura como la que exhibimos a continuación, en la que se percibe una doble dirección del razonamiento. En este caso específico tal razonamiento hace referencia a algún principio moral que podría estar contenido en ciertas *necesidades volitivas* o deseos que configuran la voluntad humana; y, también, se dirige a la incorporación de las creencias sobre los hechos relevantes de la situación que, por medio de la

comprendidas, las cuales, al menos, en el caso ideal quedan unificadas por referencia al fin último de la felicidad". VIGO, 2010, p. 10.

²¹⁸ Cfr. Las notas nº 82, 148 y 213 del presente capítulo; y los textos referidos a ellas.

ponderada experiencia y reflexión, nos ayudan a forjar un cierto *sentido común*.

Por tanto, la estructura presentada a continuación nos puede ayudar a enlazar lo expuesto sobre la *deliberación* y el *silogismo práctico*, con la debilidad de la voluntad de los agentes incontinentes. Sin embargo, las razones morales a las que podría referir este ejemplo pueden ser sustituidas por cualquier otro tipo de razones que busquen alcanzar un fin querido por el agente, como veremos a continuación. Esto otorga al fenómeno de la debilidad de la voluntad un amplio margen racional que no lo circunscribe exclusivamente a la normatividad moral²¹⁹.

- (1) Primer subestadio: sobre las disposiciones generales del agente o *necesidades volitivas* y la *situación* del agente que, en este caso, se encuentra con Pedro que en ese preciso momento está conversando con otros amigos:

²¹⁹ En este sentido, la estructura presentada –y su modificación para el caso del incontinente– se ajusta al ejemplo ofrecido por Aristóteles en *EN*, VII, 3, 1147b. En este pasaje el Estagirita indica que la *causa* podría considerarse desde el punto de vista de las *leyes de la naturaleza*, “de esta manera: una opinión es universal, la otra se refiere a lo particular, que cae ya bajo el dominio de la percepción sensible; cuando de las dos resulta una sola, el alma necesariamente afirma por un lado la conclusión, y por otro actúa inmediatamente en el orden práctico; por ejemplo, si todo lo dulce debe gustarse, y esto es dulce como una de las cosas concretas, necesariamente el que pueda y no encuentre obstáculo para ello, lo gustará al punto. Por tanto, cuando se da la opinión universal que nos prohíbe gustar, y por otra parte la de que todo lo dulce es agradable y esto es dulce (ésta es la que hace actuar), y a la vez se da el deseo de gustarlo, la primera nos dice que lo rehuyamos, pero el deseo nos mueve a ello, porque puede mover a todas las partes; de suerte que ocurre que somos incontinentes movidos en cierto modo por la razón y la opinión, opinión que no se opone a la recta razón por sí misma, a no ser por accidente –pues es el deseo, no la opinión, el que es contrario a la recta razón–. Por eso también los animales no son incontinentes, porque no tienen ideas universales, sino solo representación y memoria de lo individual”.

- «**Pedro habla de mi amigo Juan**» {Creencia que el agente incorpora sobre el conocimiento de un hecho en una situación específica}
- «**Cuidar de los amigos**» {Disposición, configuración de los deseos, o *necesidad volitiva* del agente, forjada por su experiencia pasada}

En este primer subestadio no se ha realizado una conexión entre los estados disposicionales *orético* y *cognitivo*. La disposición está presente en el sujeto en todo momento y, a la vez, el agente sigue incorporando nueva información.

(2) Segundo subestadio: sobre la particularización de las disposiciones o *necesidades volitivas* y la formulación de *intenciones* o *fin* tras la incorporación de nueva información.

- «**Juan está gravemente enfermo**» {Ajuste de la creencia por efecto de nueva información}
- «**Quiero ayudar a Juan**» {Formulación de una *intención* o *fin*, aunque muy general, por parte del agente como una derivación libre y natural de sus disposiciones. Sin tal formulación es imposible continuar en la especificación las intenciones que conduce a las *acciones intencionales*}

En este segundo subestadio ya se ha realizado –en el paso desde el estadio precedente– la primera conexión entre los componentes *orético* y *cognitivo*, en la cual la creencia ha contribuido a la especificación del deseo que –por su generalidad– aún no puede conducir propiamente a la acción²²⁰. Se da inicio a la deliberación por efecto de la aparición de un *fin*.

²²⁰ Solo el deseo puede mover a través de creencias referidas a hechos y circunstancias particulares. La disposición indicada en (1) establece que los individuos de tal tipo pueden realizar acciones que pueden caer bajo la descripción general «cuidar de los amigos», mientras que la creencia «Pedro

habla de mi amigo Juan» no ha suministrado la suficiente información para actuar. En este sentido, la generalidad de ambos estadios disposicionales no conduce a una acción, porque la creencia no es particular. Por otro lado, la creencia indicada en (2), «Juan está gravemente enfermo», producto de nueva información, lleva a la especificación del *estado disposicional orético* «quiero ayudar a Juan». Sin embargo, la falta de especificación de medios oportunos para su realización lleva a que el agente deba seguir deliberando. Es verosímil un caso en el que el agente al llegar a la casa de Juan, y al enterarse que éste está gravemente enfermo, no considere ponderar los medios para «hacer algo», aunque no tenga claro aún el fin que desea alcanzar, poniéndose a caminar hacia la habitación de Juan con la simple y vaga idea de que cuando llegue a ésta «tendrá que hacer algo». Sin embargo, esto puede no configurar una acción consciente desde el punto de vista del agente, considerada como una *praxis*, sino una serie de movimientos impulsados por el deseo general «quiero ayudar a Juan», tal vez sin demasiadas consideraciones racionales. Lo indicado nos lleva a comprender que el *fin* que mueve a la *acción intencional* debe ser lo suficientemente concreto en relación a la *situación* del agente, es decir, a los *medios* que se disponen y que configuran el propio *fin*, verificándose –de este modo– la dependencia entre fines y medios para su mutua configuración y, a la vez, la necesaria referencia de tal configuración con la realidad de la situación. Por ello, el proceso deliberativo puede verse abruptamente interrumpido como en el caso del agente que se pone a caminar sin tener una idea clara de lo que hará; o también, el proceso deliberativo puede ser concluido naturalmente al especificarse un fin lo suficientemente concreto para las circunstancias, como en el caso de la estructura presentada desde (1) hasta (4). Así, (a) si los medios están a disposición del agente, la acción es inmediata, el proceso deliberativo puede llegar a su conclusión adecuada si los medios están al alcance del agente o, incluso, puede no ser necesaria tal deliberación si el ajuste de los *estados orético y cognitivo* es connatural por la experiencia adquirida, como se observará en el apartado 3.2 del capítulo III; (b), si el agente no pondera adecuadamente los medios que tiene a su disposición, entonces es posible que no pueda configurar un *fin* adecuado a su situación, realizando una deficiente particularización del mismo. Así, por una falta de deliberación –cuando ésta era necesaria– el agente podría «hacer algo», como una serie de movimientos, o un proceso, que no son una verdadera *praxis* para él porque no persiguen un fin concreto, pero que podría no ser un comportamiento adecuado para la situación en la que se encuentra. Y en este amplio tipo de casos pueden situarse los casos de las personas incontinentes; o (c), el agente puede ponderar los medios, recabando más información relevante que le lleve a configurar un fin adecuado, dando por acabado tal proceso por medio de su elección. Sin embargo, la configuración adecuada del fin en el *silogismo deliberativo* y el *silogismo*

(3) Tercer subestadio: sobre la formulación de las posibles *acciones intencionales* que funcionan como medios para la primera intención general en (2) y como fines particulares de una nueva red o malla de medios ponderados en el proceso de la deliberación. Aplicación del *silogismo deliberativo*.

- **«Está en mi mano hacer que Juan esté mejor»**
 {Creencia formulada sobre la base del pliego de posibilidades que el agente posee de acuerdo al *fin* o *intención* que desea alcanzar. Se formulan las *acciones posibles*, que son medios para alcanzar el *fin* o *intención*, pero que funcionan –a la vez– como nuevos fines –o intenciones posibles– de medios más concretos para alcanzar cada una de tales posibilidades de acción}

- *Acción intencional posible e intención*:
«Visitar a Juan» para que **«Hacer que Juan esté mejor»** {«Hacer que Juan esté mejor» es un fin o intención que surge como fruto de la relación de los componentes orético y cognitivo en (2). «Visitar a Juan» es un fin posible que puede seguir especificándose para la situación, y por ello surgen los medios posibles más concretos}
- *Acciones intencionales posibles* para alcanzar la acción intencional que representa un fin, o medios posibles concretos: **«Pedir prestado un coche»**; **«Esperar que me lleve Pedro en un par de horas»**; etc.

práctico no dice nada, en sí misma, de la bondad o maldad moral, sino solo de la doble subsunción que debe darse entre creencias y deseos cada vez más particularizados en la situación en la que se encuentra el agente.

- «**Quiero que Juan se sienta mejor**» {Deseo concretado por efecto de su relación con la racionalidad que impregna la deliberación, convirtiendo el deseo en un verdadero fin o posibilidad}

En este tercer subestadio el deseo del fin ya ha tomado la iniciativa en el proceso deliberativo, conduciéndolo a la progresiva concreción de los medios para alcanzarlo. El deseo se hace más concreto por efecto de subsumir los medios a los fines y el ajuste de los fines a los medios.

(4) Cuarto subestadio: sobre la explicitación de la premisa mayor, la premisa menor y su unidad a través del *silogismo práctico*. Experiencia de la *necesidad orética* que se ha forjado en todo el proceso. Momento de la *prohairesis*.

- «**Pedir prestado un coche para ir a visitar a Juan**» {Descripción de la *acción realizada* por el agente por medio del *silogismo práctico*. Unidad efectiva o actualización, en el estado disposicional de la *prohairesis*, de los estados proposicionales: «**visitar a Juan**» y «**pedir prestado un coche**» que, juntos, configuran el *estado disposicional cognitivo* descrito}
- «**Quiero pedir prestado un coche para ir a visitar a Juan**» {Deseo, o *estado disposicional orético*, que se configura como deseo del fin «**visitar a Juan**» y el deseo del medio elegido para ello «**pedir prestado un coche**»}

La estructura indicada puede sufrir modificaciones al referirse al agente incontinente. La modificación se encuentra, en primer lugar, al nivel del segundo subestadio (2) por efecto de una debilidad de las disposiciones enunciadas en el primero (1). Así

a los componentes en (2) se les suma un proceso de razonamiento paralelo (2*):

- (2*) Subestadio paralelo al segundo subestadio: sobre la particularización de las disposiciones y la formulación de otras *intenciones* o *fin*es tras la incorporación de nueva información procedente de la situación misma, de la memoria, o de la imaginación.
- «**Ahora tengo un partido de fútbol**» {Surge paralelamente una nueva creencia por efecto de la información recabada o de la memoria y la imaginación}
 - «**Quiero jugar al fútbol**» {Formulación de una *intención* o *fin*, en este caso muy específica, que deja prácticamente en relación directa los *estados disposicionales orético y cognitivo* para su realización como una acción por parte del agente. El ajuste casi perfecto de tales estados cognitivo y orético hace que la posibilidad posea un gran fuerza producto de la *necesidad orética*}

Pero puede surgir, en un momento como éste, la aplicación del llamado *silogismo deónico*²²¹, que se incorpora al *silogismo deliberativo* en cualquiera de sus etapas. Por ello, la inclusión de premisas deónicas no es necesaria en la estructura explicada. El *silogismo deónico* puede funcionar –para el agente que tenga la capacidad de evocarlos– como un correctivo en situaciones como ésta en las que se pueden dar procesos paralelos –(2) y (2*)–, haciendo que el agente experimente cierto conflicto entre sus deseos. Así, se puede hacer presente en la conciencia del agente un subestadio deónico (3'), que no es paralelo a (3), sino previo al mismo. Es importante tener en cuenta que el *silogismo deónico*

²²¹ Vigo, junto con el *silogismo práctico* y el *silogismo deliberativo*, habla del *silogismo deónico*, el cual se incorpora en el proceso deliberativo, pero que no forma una parte esencial de él. Cfr. VIGO, 2010, pp. 3, 6, 22-35.

también hace referencia a estados proposicionales y no simplemente a proposiciones a pesar de su alto carácter cognitivo.

(3') Subestadio derivado o deóntico: sobre el ajuste de las creencias con base en los principios deónticos, fruto de las disposiciones del agente. Aplicación del *silogismo deóntico*.

- **«No es bueno dejar solo a un amigo enfermo»** {Creencia deóntica formulada sobre la base de disposiciones y *necesidades volitivas*. La reflexión racional del agente sobre la disposición en (1), «cuidar de los amigos», basada en la estructura moral del comportamiento de los agentes de una sociedad, bien puede llevar a la formulación de dicho principio deóntico. Ésta creencia funciona como premisa mayor del *silogismo deóntico*}
- **«Juan está gravemente enfermo»** {Incorporación de la creencia que servía de componente cognitivo en (2) y que era fruto de la información recabada hasta ese momento. Ésta creencia funciona como premisa menor del *silogismo deóntico*}
- **«No es bueno dejar solo a Juan»** {Conclusión del *silogismo deóntico* que funciona como creencia que puede potenciar el deseo en (2), «quiero ayudar a Juan» para continuar con el silogismo deliberativo normal tal como se presenta en (3) y en (4); evitando, de este modo, la realización de la acción posible indicada en (2*)}

Sin embargo, el incontinente puede apartar su reflexión de sus disposiciones, o de la educación moral adquirida en su entorno, impidiendo del todo la aparición del *silogismo deóntico*; o, una vez iniciado tal silogismo, seguir presentando premisas previas a la conclusión que bloquean el flujo de este razonamiento conduciendo a un juicio que se dirige a la opción más apetecible,

como puede ser «me apetece realmente jugar al fútbol», que concluye en la forma de buscarse una excusa o un principio particular en el que puedan subsumirse estas premisas: «no puedo romper el compromiso de ir a jugar al fútbol». O una negación de la verdad de los hechos, como por ejemplo: «en realidad Juan no debe estar tan enfermo como parece», que le llevará a abandonar al amigo en cuestión.

El tipo de ignorancia implicada en el incontinente no recae en los principios o las disposiciones, y lo sucedido no se puede atribuir “a una ausencia de conocimientos en ese plano. Esa ignorancia no se puede impedir superando la ausencia de conocimientos mediante la instrucción, sino sólo mediante el orden de las tendencias, de las pasiones, de manera que se asegure el «estado de vigilia» también en lo que respecta a lo particular”²²². No es apartar las pasiones, sino dirigir las al bien que les es propio en una situación concreta. Las pasiones, entonces, “no repercuten directamente sobre el acto de la voluntad. En cambio, la voluntad sí que puede ejercer su influencia directamente sobre las pasiones:

²²² RHONHEIMER, 1999, p. 181. La inclusión de lo particular en el conocimiento y la racionalidad práctica humana nos debe llevar a una consideración sobre el modelo “incorregiblemente teórico” –como afirmaba Anscombe–, en el que se encuentra inmersa la filosofía analítica. Éste parece no ser adecuado para el análisis de la deliberación racional y la acción. La perspectiva de Tomás de Aquino parece alcanzar una mayor coherencia con respecto a la deliberación. El Aquinate, refiriéndose a Aristóteles indica que éste “dice que tenemos más necesidad de deliberar con relación a las artes operativas que con relación con las ciencias especulativas. En éstas no hay deliberación, en cuanto a lo que tratan, pues es por necesidad o por naturaleza, sino que hay deliberación en cuanto a su uso, por ejemplo, de qué modo y en qué orden deba procederse en ellas. En lo cual, sin embargo, es menos necesario deliberar que en las ciencias prácticas, en las que tenemos más dudas en vista de la gran variedad que en estas artes tiene lugar” AQUINO, TOMÁS, 2001, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Colección de pensamiento medieval y renacentista nº 9, Eunsa, p. 303.

puede reprimirlas, y así ayudar a que haga oír su voz en la persona inclinada a la incontinencia el juicio de la razón”²²³.

²²³ RHONHEIMER, 1999, p. 181. La narrativa expuesta no posee dificultades para hablar del agente y sus pasiones, porque su marco racional es la *praxis*, en la cual se puede hablar de la ética. La tradición analítica, que venimos estudiando, no tiene en cuenta este aspecto porque no realiza una adecuada distinción entre *ontología* y *ética*. Así, los análisis que se realizan a la racionalidad práctica terminan cayendo en el cuestionamiento ontológico. Esto se puede dar por una negación de determinadas premisas ontológicas o por la problematización de los presupuestos epistemológicos del agente para reconstruir tal ontología, que –supuestamente– tendría que poder validar el razonamiento ético. Por esto mismo, una afirmación tal como que la “naturaleza es principio de las operaciones” del agente, puede llevar a cuestionamientos sobre la responsabilidad moral. Al respecto, nos parece interesante la propuesta de filósofos como John Finnis, para quien la responsabilidad moral debe ser estudiada en el marco de la racionalidad práctica y no a través de la problematización ontológica. Sin embargo, al parecer la posición de Finnis surge de una comprensión demasiado física del argumento aristotélico del *ergon* propio. (Cfr. FINNIS, JOHN, 1983, *Fundamentals of Ethics*, Washington, Georgetown University Press, p. 16). Como indica Ana Marta González, “lo «errático» del argumento estaría, según Finnis, en que contradice el tono práctico de la ética aristotélica, tono en el que residiría la verdadera aportación de Aristóteles a la ética. Hablar de una función propia del hombre significaría, en efecto, la introducción de un principio ontológico cuya interpretación, dado el carácter práctico del saber ético, resultaría oscura. En efecto ¿qué querría decir Aristóteles con ello? ¿Sugería tal vez una opción por la vida contemplativa? Pero si ese fuera el caso, no se explica la atención detenida a las virtudes morales; por lo demás, en la ética aristotélica no aparece clara la relación entre virtudes morales y contemplación. En el fondo, parecen fundar dos conceptos diversos de felicidad: una meramente humana –la vida según la virtud–, y otra casi divina –la contemplativa–. Aristóteles llega por esta vía a una especie de compromiso resignado entre acción y contemplación, que aboca al hombre a gustar de vez en cuando una plenitud divina, sin que le quepa esperar una satisfacción completa, dada su condición humana. El rechazo del argumento del *ergon* propio, por parte de Finnis, es indicativo de su resistencia a buscar un refrendo del orden moral en la naturaleza. A su juicio, tal propósito no es compatible con el carácter práctico del conocimiento moral, que es definitorio de la misma ciencia ética. En cambio, Finnis insiste en la racionalidad como criterio”. GONZÁLEZ, ANA MARTA, 2006, *Razón, moral y naturaleza* (2ª ed.), Pamplona, Eunsa, p. 38, nota nº 34.

La causa de la ignorancia del incontinente es voluntaria, de la que es en mayor o menor grado responsable. “Pero también es posible que una pasión absorba por su intensidad tanta energía psíquica y atención afectiva que la voluntad ya no pueda hacer oír su voz en su calidad de impulso determinado por la razón. Lo que hay que preguntarse entonces es solamente si la correspondiente conmoción pasional ha sido a su vez querida, si se es o no responsable de ella. Si no fuese ese el caso, ya no se trataría de un «acto humano»”²²⁴. Por tanto, en el orden de los actos humanos, ambos drogadictos son moralmente responsables. La ignorancia no exime de la maldad y esto implica un marco normativo que pueda ser conocido por el agente. Caso contrario, se deja de explicar la posibilidad del arrepentimiento del agente tras la consecución de sus acciones.

El arrepentimiento se hace en referencia a algo que es considerado como un bien. Pero el bien no se evalúa aisladamente, sino por referencia a opciones que se aprecian como mejores o peores en un marco racional que las diferencia. Por ello nos compadecemos de Áyax, no valía la pena su suicidio en comparación a su honor perdido. No se evalúa un deseo aisladamente, sino en medio de un plexo de medios para la consecución de un fin. El criterio para el arrepentimiento y la compasión no puede ser, por tanto, la fuerza con la que se presenta el deseo, sino el contenido racional presente en lo que es llamado *sentido común*. Si no existiese la posibilidad de conocer este tipo de *normatividad común*, el incontinente podría dejar de luchar en contra de su deseo de adicción y convertirse en un adicto por voluntad propia. Esto no lo diferenciaría del drogadicto que es adicto por naturaleza, que es moralmente responsable de sus acciones²²⁵. El incontinente podría quedar justificado de convertirse en una persona drogadicta por voluntad propia si su juicio coincidiese con el común parecer de su contexto social, y de

²²⁴ RHONHEIMER, 1999, p. 181.

²²⁵ Cfr. FRANKFURT, 1971, p. 19.

este modo poseería la totalidad de su libre albedrío pero a costa de la bondad de su comportamiento.

La falta de un significado normativo propio de lo que es bueno y malo en las acciones lleva a la confusión de dos conceptos. Estos son el de *compulsión* y el de *debilidad de la voluntad*. En el marco de estas discusiones Ferenc Huoranszki²²⁶ ha indicado, criticando la postura de Gary Watson²²⁷, que la asimilación de estos dos conceptos tiene su raíz en haber mantenido que la base fundamental para la verificación de ambos fenómenos es la expectación social –o la perspectiva de la *tercera persona*– de lo que un agente puede realizar. Esto es, la realización de un análisis condicional enfocado a la verificación de los resultados posibles. Desde esta perspectiva, la diferencia entre ambos fenómenos sería simplemente de grados²²⁸. De este modo,

²²⁶ Cfr. HUORANSZKI, FERENC, 2011, “Weakness and Compulsion: the essential difference”, *Philosophical Explorations*, 14, pp. 81-97.

²²⁷ Cfr. WATSON, GARY, 1977, “Skepticism about Weakness of Will”, *Philosophical Review*, 86, pp. 316-339; y WATSON, GARY, 2004, *Agency and Answerability*, Oxford, Oxford University Press.

²²⁸ Cfr. HUORANSZKI, 2011, p. 87. Es importante indicar aquí que tal diferencia no puede ser simplemente gradual, aunque no puede haber una ruptura entre ambos fenómenos. Como indican Lombo y Giménez Amaya, el “deseo, en general, [es] el tipo de tendencia que se orienta a la posesión de una realidad conocida en su valor sensible. En cambio, el impulso consiste en la tendencia a superar obstáculos o emplear medios para conseguir la realidad valiosa que es objeto del deseo. Como puede verse, el impulso presupone siempre el deseo y se orienta a satisfacerlo. De alguna manera, los deseos se refieren a las realidades sensibles como fines o bienes particulares (un sabor que causa delectación, etc.); en cambio, los impulsos se refieren a las realidades como medios. Por lo tanto, los impulsos tienen carácter instrumental con respecto a los deseos; y estos tienen carácter final o terminal respecto de los primeros. De lo anterior se sigue que los impulsos requieren una mayor elaboración cognoscitiva de los valores, estructurada como una interconexión de medios y fines” (LOMBO Y GIMÉNEZ AMAYA, 2013, p. 107). Por tanto, el *impulso* –que se ha podido interpretar erróneamente como una *compulsión*– requiere la racionalización que le otorga el *deseo* racional de la voluntad, como un fin. Así, suponer la ruptura racional entre *impulso* y *deseo*, puede llevar a pensar que todo *impulso* lo es por un *deseo*, y que éste último nunca puede ser intrínsecamente racional. Por tanto,

para evitar tales errores, la voluntad se puede considerar como un *apetito racional*. La continuidad explicativa entre la *debilidad de la voluntad* y la *compulsión* puede darse encerrando este último fenómeno en el ámbito de las enfermedades mentales. Así, “la aparición de un trastorno mental implica una desintegración de la personalidad, que se da en el conocimiento (recepción de la información) y en la afectividad (movimiento hacia lo conocido). En primer lugar, en el plano cognoscitivo, la desintegración no tiene lugar en la representación sino en la valoración de los datos, pues, (...) en el primer aspecto pueden darse taras parciales pero no un trastorno mental, el cual implica una alteración en la integridad psicológica del individuo. En cambio, dicha disfunción aparece cuando se altera el conocimiento valorativo ya que este conecta al sujeto con la acción. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la desintegración se produce en el plano emotivo o afectivo, en cuanto que una distorsión valorativa comporta una reacción emotiva asimismo perturbada” (LOMBO Y GIMÉNEZ AMAYA, 2013, p. 127). Por tanto, la desproporcionada relación de fines y medios en el desarrollo de la conducta del agente en una situación concreta puede darse, efectivamente, por un trastorno mental, lo que impone una cierta irracionalidad en el actuar de la persona, que se comprende como un actuar a base de *compulsiones*. De este modo, la *debilidad de la voluntad* es un fenómeno de la vida corriente y ordinaria, que apunta hacia una evaluación de las acciones por parte del propio agente. El enfermo mental no puede realizar esa evaluación y su conducta se vuelve cada vez más desproporcionada. Así, podemos observar que la ética no tiene que ver solamente con los efectos de nuestra conducta, sino con nuestra propia *conciencia moral* y con lo que hacemos con nosotros mismos como agentes. Los ejemplos para la valoración de la *debilidad de la voluntad* no pueden acercarse a los casos de *compulsión*, ni se puede pensar que son fenómenos meramente graduales. Identificar una línea de continuidad demasiado estrecha entre la *compulsión* y la *debilidad de la voluntad* significa estimar demasiado la relación *fines-medios* o tomarla como una estructura que puede servir de guía o *principio analítico* para la evaluación de todos los casos. Sin embargo, tal estructura de fines y medios no es constitutiva de la conducta humana, como se aprecia en la estructura de silogismos expuesta anteriormente que va desde (1) hasta (4), donde la relación fines y medios es posterior a los primeros enlaces de los *estados orético y cognitivo*. Para ver un ejemplo de tal aplicación de la relación *fines-medios* como un *principio analítico* puede cfr. BETZLER, MONIKA, 2009, “Debilidad de la voluntad como irracionalidad furtiva”, Rosa Sierra (trad.), *Ideas y valores*, 141, pp. 191-215. Así, el principio de la *locura* que aplica Frankfurt al texto del *Treatise* de Hume (Cfr. *THN*, 2, 3, 2: *The same subject continu'd*, p. 416, en la nota nº 195) no es el adecuado para distinguir los límites que imponen las *necesidades volitivas*.

la compulsión podría asignar responsabilidad pero no arrepentimiento o sentido de la culpabilidad por la acción cometida, mientras que la debilidad de la voluntad no justificaría dispensar del arrepentimiento o culpabilidad al agente.

El sentido propio de la responsabilidad moral, que va más allá de la simple imputación, ilumina el concepto de *debilidad de la voluntad*. Esto requiere el estudio de la coincidencia entre *preferencias* y *normatividad* en el juicio del agente. Esto es, la relación entre los *deseos* y las *razones para la acción*. Lugar donde la base normativa se convierte en el parámetro que mide tal debilidad como fenómeno. Solo entendiendo este particular factor racional, se puede comprender la capacidad de prevención del agente de la fuerza de sus deseos.

Huoraszki indica que, si la forma más típica de *debilidad de la voluntad* es cuando el agente falla en resistir alguna tentación aún cuando juzgue racionalmente que debe resistir, entonces, bajo el paradigma de la verificación de la expectativa social, la línea divisoria con la compulsión se vuelve muy tenue. Esto se debe también, a que el paradigma de acción en que se basa apela simplemente a la relación causal entre los deseos, desprendida de una base normativa. Watson fundamenta la distinción en factores aparentemente normativos, regidos por la comprobación empírica que producen los deseos²²⁹, mientras Huoraszki busca establecer el fundamento de esa normatividad. Por ello, este último indica que la compulsión es el efecto de una discapacidad cognitiva y es un fenómeno diverso de la debilidad de la voluntad. La diferencia entre el *compulsivo* y el *akrático* o *incontinente* estaría en que el primero carece de un elemento cognitivo elemental que lo asimila a los casos de enfermedad psíquica, mientras que la actitud del segundo es perfectamente racional²³⁰.

²²⁹ Cfr. WATSON, 2004, p. 66.

²³⁰ Cfr. HUORANSZKI, 2011, pp. 88-97. Huoraszki concuerda en este punto con Searle quien aborda la cuestión desde el punto de vista semántico (Cfr. SEARLE, 2000, pp. 247-257). Searle indica: “el modo en el que surge de modo

El *compulsivo*, por efecto de su enfermedad psíquica, puede perder el *control sobre su decisión* convirtiéndose episódicamente en un ser irreflexivo y sin control, como el iracundo del ejemplo de Frankfurt. Sin embargo, el *akrático* se deja llevar por la fuerza de

característico la *akrasia* es éste: como resultado de la deliberación nos formamos una intención. Pero cuando llega el momento de llevarla a cabo, hay un rango indefinido de opciones que nos están abiertas y varias de esas acciones son atractivas o están motivadas de acuerdo con otros fundamentos. Para gran parte de las acciones que llevamos a cabo por una razón u otra hay razones en conflicto con ellas para que no llevemos a cabo tal acción sino otra distinta. Algunas veces actuamos de acuerdo con esas razones y no de acuerdo con nuestra intención original” (SEARLE, 2000, p. 253). Por otro lado, Searle diferencia la *akrasia* del *autoengaño*, aunque presentan estructuras semejantes. Searle indica que, mientras la *akrasia* es “el nombre de un cierto tipo de conflicto entre estados intencionales donde ganan, por así decirlo, los malos”; el *autoengaño* “no es tanto el nombre de un tipo de conflicto sino, más bien, es una forma de evitar el conflicto, incluso una inconsistencia, si se permitiese que saliera a la superficie” (SEARLE, 2000, p. 254). Para Searle, la “*akrasia* es una forma de conflicto pero no una forma de inconsistencia lógica o irracionalidad. El autoengaño es un modo de evitar lo que sería una forma de inconsistencia o irracionalidad si se permitiese que saliera a la superficie. Por estas razones, el autoengaño exige la noción del inconsciente; la *akrasia* no. La *akrasia* se complementa a menudo con el autoengaño como un modo de eliminar el conflicto; así, por ejemplo, el fumador se dice así mismo: «Fumar no es realmente tan malo para mí, y además la afirmación de que produce cáncer no se ha demostrado nunca»” (SEARLE, 2000, p. 255). La propuesta de Searle es sugerente, pero nos parece excesiva la separación entre *akrasia* y *autoengaño*. Si la *akrasia* es un conflicto en el que vencen “los malos”, entonces las nociones de *bien* y *mal* deben estar implicadas en el juicio del agente. Por tanto, ya hay una contradicción en “buscar lo que me hace mal”. Así, la *akrasia* y el *autoengaño*, como fenómeno, tienen que darse en unidad y no separados. Y este *autoengaño akrático* puede surgir como una cierta inconsciencia ante lo que es el *bien debido para el agente*. No solo como una noción de deber legal, sino como una percepción de lo que es racionalmente bueno para el agente y los demás. En todo caso, no es totalmente irracional que el agente vaya en contra de la mejor de sus opciones. Afirmer la *akrasia* como un fenómeno netamente irracional, significaría pensar que el agente siempre conoce lo debido. Es decir, es establecer un marco racional cerrado para la normatividad que *puede ser* conocida por el agente dejando poco espacio para la posibilidad de reconocer su error.

sus deseos manteniendo el control de su decisión: la de dejarse llevar²³¹. Así, la *akrasía* se aproxima a la identificación volitiva en el sentido que Frankfurt la expresa como un acto de la voluntad que asiente frente a los deseos de la historia causal. Sin embargo, la compulsión también se apoyaría en esta misma historia causal, convirtiéndose en el fundamento de dos fenómenos distintos.

La segunda cuestión que se desprende, como consecuencia de la primera, es que la mera admisión de necesidades volitivas no ayudan a que la teoría de Frankfurt pueda darse en el ámbito del agente normal o sujeto de una ética. Y esto persiste aún cuando se asuma la posibilidad de una cierta recuperación de este tipo de enfermedades mentales en el ámbito de la medicina psíquica. El agente sigue *semideterminado* y encaja más con un sujeto psíquicamente destruido y sin capacidad de responder a su vida ordinaria. Pero este no puede ser el caso del incontinente.

El incontinente pierde voluntariamente la relación con los principios universales que desea que rijan su vida. La irrupción de su reflexión sobre cualquier tipo de *silogismo deliberativo* o *deóntico* se da por un abandono voluntario de sus *necesidades volitivas*, o por un activo impedimento voluntario en el razonamiento de tales silogismos. En este punto puede decirse que su acción es algo *irracional*, puesto que no permite un cierto grado de coherencia en su vida. Sin embargo, el ajuste o la relación entre su deseo y creencia particulares hace perfectamente realizable o posible tal acción, lo que la convierte en algo *racionalmente posible* y, según el caso, algo que se realiza a pesar de la percepción del universal que no sigue, y que desearía seguir. Por ello realiza sus acciones con pesar, y esta es la mayor muestra de su incontinencia. No falla su capacidad de razonar sobre lo que hace y sobre lo que deja de hacer. El incontinente no es un compulsivo, sino un *akrático*.

²³¹ Cfr. HUORANSZKI, 2011, p. 90.

Las afirmaciones de Huoranszki indican que el compulsivo no puede evitar actuar como lo hizo en el pasado por efecto de su discapacidad cognitiva. Su discontinuidad con su base normativa ordinaria es física y se instala en aquello que puede superar sus propias fuerzas mentales. El *akrático*, por otro lado, sí puede evitar dejarse llevar por sus deseos y controlarlos, aunque le pueda ser dificultoso. Su capacidad de actuar por razones no sufre una discontinuidad que altera su unidad vital. Por tanto, la teoría de Harry Frankfurt debe responder a una cuestión importante: en qué se basa el fundamento de la libertad y la posibilidad de la felicidad. Si en su explicación sobre la acción el agente es incapaz de dudar de su libertad, entonces ésta presupone una unidad psicológica estable, donde es posible hablar de la responsabilidad moral y de una tendencia a la felicidad. Y esto indicaría que la propuesta de Frankfurt es válida en un contexto social normal.

La noción cognoscitiva de *identificación* y su relación con las necesidades volitivas –y su implícita racionalidad– se encuentran en el centro de la problemática. Si estas se relacionan sin un sentido normativo se cae nuevamente en la equivocidad. Frankfurt lo hace para evitar que se concluya que la *identificación* se reduce al reconocimiento de las necesidades volitivas como características suficientes para la realización de la acción. Esta es la perspectiva del observador externo que tendría que ser superada con la perspectiva de las *razones del amor*.

CAPÍTULO III
AMOR, VERDAD Y NORMATIVIDAD

La obra filosófica de Harry Frankfurt alcanza su máxima notoriedad con la publicación de dos pequeños ensayos titulados “On Bullshit” y “On Truth” entre los años 2005 y 2006¹. Con estos trabajos Frankfurt termina de plantear, prácticamente ya en su totalidad, los fundamentos de una teoría de la *acción humana* –que se desprende desde la narrativa que realiza del comportamiento humano– y los pone en relación con su concepción de la *verdad*².

¹ Cfr. FRANKFURT, 2005; y FRANKFURT, 2006. El pequeño ensayo “On Bullshit”, de escasas páginas, se mantuvo más de 25 semanas en la lista del *New York Times* de los libros más vendidos. Ganó el premio *The Book Standard* del libro con mayor número de ventas el año de su publicación en los E.E.U.U. Este hecho supuso una nueva reaparición, en un debate ya alejado de la temática de los ensayos indicados, de los tópicos planteados alrededor de los “casos Frankfurt”. Sin embargo, como veremos en el presente capítulo, una teoría que ayude a explicar la *libertad de la acción humana* no puede desarrollarse de un modo coherente sin apelar a una adecuada articulación con la *verdad*.

² Al introducir el “tema de la verdad” en sus últimos escritos publicados, Harry Frankfurt se alinea con la tendencia actual de hacer resurgir un viejo debate anglosajón “*What is Truth?*”. Frankfurt –que no espera plantear explícitamente una teoría ni dar solución al “tema de la verdad” – se suma a las iniciativas de diversos autores, como por ejemplo WILLIAMS, BERNARD, 2002, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, New Jersey, Princeton University Press; y BLACKBURN, SIMON, 2005, *Truth. A Guide for the Perplexed*, New York, Penguin Group. El debate sobre el “tema de la verdad” tuvo, en el pasado,

Para Harry Frankfurt la *verdad* tiene una importancia en la vida del ser humano, no es una noción que la persona pueda permitirse dejar de lado porque requiere de ella para vivir. Además, la verdad, en la acción humana, se relaciona de un modo directo con el *amor*. Frankfurt intenta exponer, sobre todo en “On Truth”, cómo es que la verdad atañe al hombre que es capaz de amar³. Así, estas últimas obras del autor de *AP*, aunque muy breves, encierran la esencia de su pensamiento.

entre sus máximos referentes trabajos como los de AUSTIN, 1950; STRAWSON, PETER F., 1950, “Truth”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 24, pp. 129-156; TARSKI, 1956; DUMMETT, MICHAEL, 1959, “Truth”, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes*, 59, pp. 141-162, 1978, *Truth and other Enigmas*, Library of Congress, pp. 1-24.; y AYER, ALFRED J., 1963b, “Truth”, *The Concept of a Person and Other Essays*, New York, St. Martin’s Press, pp. 162-187. Años más tarde, tras los apuntes de trabajos como el que aparece en PUTNAM, HILARY, 1970, “Is Semantics Possible?”, *Metaphilosophy*, 1, pp. 187-201, el “tema de la verdad” toma tintes netamente pragmáticos, que luego han decantado en obras que, en su intento de exponer lo que puede ser la *verdad* –en medio de un mundo que posee un exceso de información, toda con un fin práctico–, terminan por considerarla como un *estado de cosas aún por suceder*, pero no algo que pueda ser alcanzado ya en el momento presente por el sujeto. Un ejemplo de esto último es la obra de CAPUTO, JOHN, 2013, *Truth: Philosophy in Transit*, ePub Book, Penguin Books. El problema central del debate sobre “el tema de la verdad”, puede encontrarse en una naturalización de la misma, que no permite hablar del conocimiento humano en términos no naturalistas, como puede observarse en HESS, PATRICK MARKUS, 2010, *Is Truth the Primary Epistemic Goal?*, Frankfurt, Ontos Verlag, para quien el monismo puede ofrecer respuestas a los problemas que plantea el relativismo. Una rápida visión de las obras de Frankfurt, Blackburn y Williams –y de otras publicadas sobre la *verdad*– se puede encontrar en MOROS, ENRIQUE, 2007, “La importancia de la verdad. Análisis de siete obras recientes sobre la verdad”, *Scripta Theologica*, 39, pp. 889-910. Para comprender el giro pragmatista de la filosofía analítica puede cfr. NUBIOLA, JAIME, 1994, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica: una introducción a la filosofía contemporánea del lenguaje*, Pamplona, Eunsa.

³ El atractivo de los escritos de Harry Frankfurt sobre el *amor* y la *verdad* puede radicar, tal vez, en la posibilidad de relacionar estos conceptos con la vida de las personas, alejándose de discusiones conceptuales y tratando de plantear –aunque no de un modo explícito– una perspectiva de la *primera persona*, esto es,

El capítulo, que iniciamos a continuación, se dirige al descubrimiento de un *marco* o *contexto racional* para la explicación de la *libre acción humana*. En dicho contexto la *libertad* y la *necesidad* conviven armoniosamente como consecuencia de la adquisición, aprendizaje, crecimiento y florecimiento de las características personales de los seres humanos. Este es el *contexto de la praxis*, que se da por la misma naturaleza de las relaciones personales y el contacto de la persona con la realidad. En el contexto enunciado, el trato de persona a persona puede implicar el *amor*, pero requiere necesariamente de la capacidad de *amar la verdad*, de la *praxis* como conocimiento, como una característica propia de la naturaleza humana para que pueda darse tal posibilidad⁴.

instalándose en un modo existencial de plantear las cuestiones sobre el comportamiento humano. Así, en palabras de una pensadora contemporánea: “[Harry Frankfurt] es para la psicología moral, lo que Donald Davidson para la teoría de la acción o John Rawls para la filosofía política, no solamente por el contenido de sus teorías, sino también porque nos ha planteado el desafío de intentar «determinar qué son los seres humanos» y nos ha convencido de que, desde el punto de vista filosófico, es un desafío serio” ARPALY, NOMY, 2004, “Review of S. Buss & L. Overton (eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*”, *Mind*, 113, p. 744. La traducción es de ORTIZ LLUECA, EDUARDO, 2008, “«*Pondus meum, amor meus*» Amor e identidad personal en la obra de Harry Frankfurt”, *Liburna*, 1, p. 125.

⁴ La propuesta del *contexto de la praxis*, como lo veremos detenidamente a través de las secciones 3.1.2 y 3.2.1, no puede ser reducida a las interpretaciones compatibilistas que se han hecho de las afirmaciones de Peter F. Strawson. Para el autor de “Freedom and Resentment”, hay una interdependencia entre el conocimiento y la realidad: “al conocer la naturaleza de las cosas conocemos las posibilidades de acción, y al aprender las posibilidades de acción, aprendemos la naturaleza de las cosas”. STRAWSON, PETER F., 1997, *Análisis y Metafísica*, Nieves Guasch Guasch (trad.), Barcelona, Paidós, p. 131. Este *florecimiento de las posibilidades* desde la naturaleza de las cosas es importante para la comprensión de la propuesta de Harry Frankfurt sobre las *razones del amor* y el surgimiento de éstas en relación al *objeto amado*. Lo importante, de momento, es indicar que la propuesta de Strawson implica la aparición de *posibilidades para la acción* y que éstas no niegan la causalidad (cfr. STRAWSON, 1997, p. 196). Peter Strawson no llega a considerarse abiertamente un compatibilista. Él

Antes de iniciar el capítulo, debemos considerar la importancia de la distinción entre el *contexto de la praxis* y la *praxis* misma. Aunque parezca una tautología, y por tanto una banalidad enunciarlo, debemos decir que el *contexto de la praxis* es aquel en el que se *puede* manifestar –y si se manifiesta, es en un sentido propio– lo que Aristóteles identificaba como *praxis*, que puede ser entendida como *acciones morales* propiamente hablando, que tienen su fin en la acción misma⁵. La aparente

mismo lo indica al decir que “el compatibilista no niega la causalidad, sino que no hay presencia de ciertas clases de causalidad o, como diría él, de coacción. Y en seguida estará dispuesto a ilustrar lo que quiere decir con ejemplos de fuerza física o de coerción psicológica intrusa” (STRAWSON, 1997, p. 195), detalle narrativo que Strawson no realiza en sus obras. La opción teórica por el *contexto de la praxis* añade, a la visión de Peter Strawson –y la de Harry Frankfurt– una forma narrativa adecuada para el libre surgir de las posibilidades de la acción, relacionándolas con la *verdad* y, además, dotando al conocimiento que el agente tiene de su libertad personal de la suficiente base racional como para evitar identificar esta experiencia con un *sentimiento*. Éste último es un estatuto que Strawson mantiene para el reconocimiento de la libertad personal hasta muy avanzada su labor filosófica. Así, la falta de un contexto como el de la *praxis* lleva a Strawson a mantener las actitudes morales del hombre como una cuestión natural pero sin darles una referencia que pueda ayudar a confirmar su intrínseca racionalidad. Cfr. STRAWSON, 1997, pp. 198-201. Este es el problema que también parece tener Harry Frankfurt, que no se considera ni *libertarista*, ni *compatibilista*.

⁵ Cfr. EN, I, 1094 a 16-18. Que las acciones personales sean morales no implica que éstas sean realizadas bajo la guía o corrección de un *silogismo deóntico*. No identificamos necesariamente *acciones morales* con *acciones de tipo deóntico* por dos motivos. El primero es la crítica que hemos realizado a lo largo del capítulo II a las *acciones básicas*, por tanto, afirmamos que no puede existir un *tipo de acciones deónticas*, sino acciones que son susceptibles de una descripción moral que pueden ser realizadas bajo la guía de tal silogismo, o no. Como observamos en la estructura de la acción (1) a (4) –previa a la corrección del *silogismo deóntico* en (3')– en la parte final de la sección 2.2.3, la acción es moral sin la intervención de componentes correctivos deónticos. Sin embargo, tal acción es propiamente moral. El segundo motivo por el que no identificamos necesariamente *acciones morales* con *acciones de tipo deóntico* se deriva del primero: toda acción es susceptible de una descripción moral, es potencialmente moral pero, como lo hemos observado, esto dependerá de la situación del agente

tautología se puede resolver diferenciando adecuadamente la *praxis* misma del *contexto* en el cual se manifiesta. Esto no significa una separación entre los aspectos ontológico y normativo de esta propuesta. Por el contrario, la *praxis* como acto de conocimiento implica la normatividad que se desarrolla en el mismo contexto en el cual se manifiesta ese mismo acto, esto es, su propia vida.

Por tanto, el *contexto de la praxis* no se identifica con la *praxis* misma, sino que es el *locus* propio de su manifestación. Es decir, que la *praxis* se descubre y realiza propiamente en lo que Wittgenstein llamaba la actividad de *formas de vida*⁶. El *contexto de la praxis* es el modo de vida de las personas que, como agentes, realizan acciones en el mundo. Es el ambiente que el agente se encuentra, recibe o le es dado en el momento de incorporarse a su existencia⁷. Así, el *contexto de la praxis* es el modo como las vidas de las personas se entrelazan para forjar *formas de vida* que hacen referencia a determinadas costumbres, hábitos, modos de comunicarse, relacionarse, trabajar, vivir en familia, etc. Y es en este contexto donde se manifiesta la *praxis*.

en el momento de realizar la acción y la potencial relación con otra persona. Y por ello hemos indicado que el *contexto de la praxis* es aquel en el que se *puede* manifestar la *praxis*, entendida como *acciones morales* propiamente hablando, que tienen su fin en la acción misma. Toda acción es potencialmente *moral* y, si es realmente lo es, no es necesariamente *deóntica*.

⁶ Cfr. WITTGENSTEIN, 1953, §§ 19, 23, 226 y 243. Para Wittgenstein la *forma de vida* es el soporte para una cierta forma de *certeza* “confortable”, relacionada con lo instintivo pero próxima a los deseos no superficiales, y que se encuentra más allá del plano de lo justificado o injustificado. Tal certeza “confortable” es contraria a la *certeza* que “forcejea”, o a la prisa (Cfr. WITTGENSTEIN, 1969, §§ 356-360). Interpretamos estas afirmaciones como el *contexto de la praxis* que presentamos en este capítulo, el cual no requiere necesariamente del *plano correctivo deóntico* (de lo justificado o injustificado) sino que, relacionándose con lo instintivo del ser humano ofrece un soporte habitual, y por tanto “confortable”, para el asentimiento de lo que *conoce ciertamente*, o de sus creencias sobre la realidad, y que permite la estabilidad de su comportamiento.

⁷ Cfr. WITTGENSTEIN, 1953, § 345.

Desde la perspectiva de los debates analizados y la crítica a algunos de sus principios filosóficos, la distinción entre *praxis* y *contexto de la praxis* es importante, ya que la identificación de la dinámica humana en la que la *praxis* se manifiesta abre paso al estudio de la experiencia humana y su articulación con las posibilidades para la acción. Sin posibilidades no puede haber experiencia humana, ya que ésta se obtiene por medio del aprendizaje del ser humano, que se despliega en el tiempo desde el presente⁸. Nadie nace sabiendo y aún teniendo una primera lección de algún *saber* o *saber hacer* –matemáticas, ciencias, lengua, piano o danza– se requiere alguna práctica para obtener una habilidad específica en tales saberes.

El *saber* no puede estar a parte de la experiencia, del crecimiento y del florecimiento continuo de las habilidades y talentos del agente. Pero el *saber* no se identifica plenamente con la *técnica*, es más que solo habilidad para obrar un fin concreto. El *saber*, en cuanto que se dirige al conocimiento de la totalidad de la vida personal, se convierte en *sabiduría*, contemplación de la verdad que hace unitaria la existencia del agente, de una verdad que mueve a actuar de acuerdo a ella. Esto es, de acuerdo a un proyecto o *motivo prospectivo*.

Aunque la *sabiduría* es una virtud orientada al perfeccionamiento de la racionalidad teórica por extensión ésta – en en el ámbito de una adecuada *teoría de la acción*– puede hacerse práctica. *Saber conducir la propia vida* es fruto del conocimiento de la verdad que ordena las acciones que el agente busca realizar. Así, la racionalidad puede ampliarse desde el conocer al querer y el obrar⁹. Pero esto sucede cuando el objeto de ese conocimiento es plenamente práctico, es decir, cuando implica

⁸ Cfr. MURILLO, JOSÉ IGNACIO, 2011, “Existencia y temporalidad: Epicuro y el presente como esencia del placer”, *In umbra intelligentie. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Ángel Luis González y María Idoya Zorroza (ed.), Pamplona, Eunsa, pp. 605-620.

⁹ Cfr. PIEPER, JOSEF, 1974, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp, p. 48.

la vida del agente en su totalidad. Así, aunque la dinámica de la adquisición de la experiencia técnica puede utilizarse para descubrir la relación entre lo teórico y lo práctico, solo con relación a la totalidad del propio existir como proyecto el conocimiento se hace verdaderamente práctico.

La contemplación de la *verdad* del proyecto vital que perfecciona nuestra existencia, y la atracción que produce la *bondad* de lo que esto significa, es el *saber* que puede orientar la vida práctica con una cierta unidad. Lo indicado no significa que el modelo del conocimiento teórico puede ser aplicado directamente a la acción humana, sino que tal conocimiento es actividad que impulsa al agente a actuar. Por ello, Aristóteles al indicar que “lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huida”¹⁰, no traslada el modelo teórico al ámbito práctico, sino que muestra el camino de esa apertura práctica.

La *verdad* se da tanto en el conocimiento teórico como en el práctico porque ambos se dirigen a ella, aunque de diversos modos. La dimensión práctica del hombre le conduce a la verdad que incide sobre su apetito –que se ha determinado a un fin– y se proyecta libremente hacia la acción singular a través de su deliberación y elección, en unidad: como “inteligencia deseosa o deseo inteligente”¹¹. Comprendemos así que la verdad es buscada por ambos usos de la razón, y que para el caso de la *razón práctica* será la *verdad práctica*, entendida como aquella en la que están de acuerdo tanto el razonamiento verdadero como el deseo recto. *Saber hacer* es poseer la *habilidad de hacer bien* una actividad, nuevamente, en unas nuevas circunstancias¹².

¹⁰ EN, VI, 2, 1139a 20.

¹¹ EN, VI, 2, 1139b 5.

¹² La noción de *praxis* se presenta, tanto en los diccionarios de habla inglesa como española, con un significado amplio que indica *práctica*, como algo aceptado o acostumbrado, o como lo opuesto a *teórico*. Sin embargo, en un sentido más restringido, y propiamente filosófico, la noción de *praxis* indica la inexistencia de una diferencia temporal entre *acto* y *fin*. Así, por ejemplo,

3.1. Conciencia del amor y la verdad.

El amor se relaciona íntimamente con la verdad. La relación entre ambos es tan cercana que sin la verdad no puede existir el amor. Solamente se puede amar lo que es conocido, y en cuanto que el hombre empieza a conocer, a obtener experiencia, sensiblemente, desde los primeros instantes de su existencia, la verdad de lo que se encuentra en el mundo, y el sujeto *puede captar*, se ha convertido ya en la puerta de lo que *puede ser amado*. Los deseos humanos se potencian y adquieren una amplificación de su perspectiva.

El hombre siempre puede desear más, pero no solo más cantidad o más veces, si no también –por efecto de la razón– una mayor calidad de objetos. El *deseo* se convierte en *voluntad* que *ama la verdad* por la presencia de la *racionalidad* que puede

utilizada en la ciencia de las acciones morales o Ética, indica que en las acciones morales son elegidas por sí mismas: el fin es querido por sí mismo y no en cuanto que conduce a otro fin ulterior. Caso contrario, se introduciría la diferencia entre medios y fin, y por tanto la necesidad del despliegue temporal para la obtención del fin. Consideramos que el *amor a la verdad* en una *teoría de la acción* es *praxis* que, a través de la Ética, puede vislumbrarse con un sentido más propio que en la Epistemología, por dirigirse hacia la *unidad de sentido* de las acciones que realiza el agente y que inciden en su propia persona. *Amar la verdad* es una capacidad del ser humano que lleva a la *captación* de la realidad de un modo práctico. En el contexto de la Ética esto significa el reconocimiento del *bien de la acción moral*, aunque luego tal acción pueda no llevarse a cabo. El *amor a la verdad*, en las acciones humanas, se presenta en los procesos de decisión y en la adquisición de experiencia. Crece o decrece. Sin embargo, no es el objeto propio de un sistema abierto, porque el punto de equilibrio del sistema en cuestión no es indiferente: requiere el conocimiento de lo que compone su ambiente inmediato. Y, en este sentido, la *praxis* de la que hablamos no se desprende nunca del conocimiento y la captación inmediata del fin del acto, aunque éste luego pueda articularse con la *poiesis*, esto es, las realizaciones o actividades del hombre donde el acto y el fin no se dan simultáneamente, que pueden ser las realizaciones técnicas humanas pero no tienen porqué identificarse solamente con ellas.

despertar en el hombre el deseo de nuevas y mejores experiencias. Además, sin el amor, la *verdad* se convierte en una paradójica “experiencia inalcanzable”. Si la esencia del sujeto se agotase en la relación entre *deseo* y la *verdad* que éste puede alcanzar, entonces las fuerzas humanas se agotarían en la obtención de los objetos deseados, en medio de un desorden que no se parecería en nada a lo humanamente vital. No habría razón para dar el salto a otro objeto de deseo, con una naturaleza diferente. Y como el mundo está copado de objetos de naturalezas diversas, solo si el deseo es ya de antemano *amor*, entonces, se comprende la dinámica propia del deseo humano¹³.

Amar la verdad tiene que ser una capacidad permanente en la naturaleza humana. Es decir, un modo primordial de poder hacerse con la realidad, potencialmente latente en la persona y que *podría* desarrollarse hacia su plenitud en un contexto adecuado. El *amor a la verdad*, por tanto, es un elemento *necesario* en la explicación de la vida humana y que requiere de la contingencia

¹³ Cfr. LLANO, ALEJANDRO, 2013, *Deseo y amor (en diálogo con Marcel Proust)*, Madrid, Ediciones Encuentro, pp. 69-78. Es cierto que existe una distinción entre la *verdad en cuanto bien* que perfecciona el intelecto del hombre y el *bien moral* que perfecciona su voluntad. La introducción del *amor a la verdad* en una *teoría de la acción* no tiene como finalidad mezclar estos conceptos, sino establecer la relación entre ambos de tal modo que se pueda apreciar la incidencia del perfeccionamiento del intelecto en la capacidad de decisión del agente, es decir en el fortalecimiento de sus posibilidades reales para actuar, también, según *razones morales*; y en el conocimiento personal que hace más reales tales posibilidades, potenciando su libertad. Por tanto, el *amor a la verdad* en una *teoría de la acción* –que estudia al agente en situaciones específicas– implica tanto el intelecto como la voluntad, pero sin mezclarlos arbitrariamente. Así, aunque para la voluntad el bien puede ser placentero, útil u honesto, el *saber* sobre la incidencia de unos bienes concretos en la vida del agente solo puede darse si éste es capaz de reconocerlos así. Y tal *saber* no es un intelectualismo porque presupone la libertad de la voluntad también se fortalece con ese *saber*. Por eso, que el agente realice la acción bajo este *saber* es otro proceso de su libertad. *Saber conducir la propia vida* no significa *conducir sin fallos la propia vida*, pero sí supone *poder rectificarla* porque se aspira a conocer la verdad.

para su particular actualización, es decir, de las situaciones adecuadas para el cultivo de las características personales. Por tanto, sin el *amor a la verdad*, el ser humano no podría conducirse libremente por el mundo.

El hombre, sin una dirección hacia la realidad, queda encerrado en sí mismo, en una tendencia a la soledad y el desprecio a lo que le rodea. Esto es, se dirigiría lentamente y sin fin hacia una encarnación de la idea teórica del *solipsismo*. Pero además, si el hombre solo fuese dirección al mundo, se perdería a sí mismo, no podría encontrarse en la realidad, porque nada de ella le podría dar una noticia de sí mismo. Sin posibilidad de *amar la verdad*, la realidad del mundo y del agente mismo, el hombre se estanca en una situación en la que el mundo es su aparente prisión. El *amor a la verdad*, por tanto, está dirigido a evitar esta dinámica y, a continuación, pasaremos a analizar si la introducción de las *razones del amor*, en las explicaciones de Harry Frankfurt, son suficientes para realizar esta tarea.

3.1.1. Conciencia, preocupación y amor.

La persona desarrolla su historia particular, en el mundo y a través del tiempo. Empezando esta explicación desde una visión un poco mecanicista, se podría decir que el hombre progresa en su vida con la concatenación de sus acciones, y los resultados de éstas, que construyen poco a poco su futuro. Cada nueva decisión es la apertura de nuevas posibilidades y la clausura de otras tantas que determinan el campo de sus decisiones posteriores. El pasado del agente se convierte en necesidad, es decir, en aquello que no puede ser ya de otro modo. Las acciones ya realizadas o concluidas no pueden ser cambiadas. Por otro lado, el futuro del agente es posibilidad, es decir, aquello que *puede ser de un modo diferente a como se realizaron las cosas en el pasado*. Sin embargo, la dinámica de las decisiones frente a las posibilidades futuras no puede constituir una historia personal coherente si no existe una forma de relacionarla con el pasado.

La necesidad del pasado debe permanecer en el presente que proyecta el futuro. Solo por medio de esta presencia del pasado el agente puede evaluar sus acciones futuras. La posibilidad de que el agente pueda evaluar sus acciones a través del tiempo es un elemento esencial de la constitución de una historia personal coherente. Desde el punto de vista de la acción, la memoria del pasado es una promesa para el futuro¹⁴.

La memoria del pasado, que produce el propio carácter, y el conocimiento del presente pueden llevar al agente a actuar coherentemente a través del tiempo. Así, el hombre puede hacerse cargo del valor de sus realizaciones en el mundo. La conciencia de los compromisos adquiridos con la realidad, que incluye al sujeto mismo y a aquello que le rodea, es la base de una conducta comprensible. El agente requiere poseer la capacidad de evocar sus responsabilidades, de hacerlas presentes, de recordar los compromisos adquiridos consigo mismo y con los demás. Por ello, Harry Frankfurt afirma que, para el agente, “el hecho de que un compromiso resuene indefinidamente significa (...) que el compromiso es decisivo. Un compromiso es decisivo si y sólo si se asume sin reservas, y asumir un compromiso sin reservas significa que la persona que lo asume lo hace porque cree que ninguna otra

¹⁴ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 233a, 1988b, Corado Eggers Lan (trad.), Madrid, Gredos. Platón habla de la atracción en el contexto de la amistad. El inicio de esta amistad puede ser debido a las manifestaciones iniciales que se da entre los amigos. Sin embargo, Platón indica que, para los que se dedican a cultivar su amistad, pasado el momento de la atracción o empatía, el amor no se empequeñece, si no al contrario la memoria de los buenos ratos pasados juntos servirá de promesa para el futuro. El agente, por tanto, necesitará un tipo de memoria que vaya más allá de la mera *captación* de hechos sucedidos. Bien comprendido que, como en toda amistad, la relación nunca es perfecta y siempre existen diferencias. La memoria del pasado que establece el verdadero lazo de amistad no puede dedicarse simplemente a la cuantificación de hechos positivos o negativos, sino que debe hacer presente, de un modo persistente, la cualidad de la persona, creando un vínculo que permite rehacer aquello que se pudo haber roto. No puede ser solo *captación* sensible que luego se olvida, sino que debe ser, además, *saber* permanente del valor del amigo. Y esto implica también la *posibilidad* de la correspondencia mutua.

indagación precisa le exigiría que cambiara de parecer”¹⁵. Por tanto, el agente requiere una forma de presenciar su pasado.

La naturaleza del hombre demanda, además, tener una cierta trascendencia sobre lo pasado para construir libremente su historia. Solo así puede traer lo ocurrido al presente sin que sea una simple imposición a su voluntad. El pasado, en la forma de necesidades del agente –entre las que se encuentran las volitivas– requiere una relación indeterminada con el sujeto. Pero además, el agente necesita que dicha trascendencia no le evite poder descansar en sus decisiones pasadas. El esfuerzo por alcanzar las posibilidades futuras requiere de la intervención de la necesidad. Ésta enmarca nuestras verdaderas posibilidades como agentes. Si todo esfuerzo por actuar fuese una nueva creación, entonces tener esta memoria de lo ya ocurrido pierde su sentido, ya que la verdadera realidad, lo que vale la pena observar, se encontraría solamente en aquello que está por suceder.

La vida humana requiere un principio de coherencia. Y “ello se lleva a cabo, respecto al pasado, con lo que Platón apuntó como *memoria del corazón*: recuperar nuestro pasado principal y hacerlo presente por medio del amor. Sólo el amor presenciariza. Vencer así la separación del pasado propia de la nostalgia o del olvido. Con respecto al futuro, sólo se puede integrar si se cree en él, si se piensa que lo que vamos a hacer hacia el futuro valdrá de verdad la pena, y que, por tanto, trabajar para el futuro tiene sentido”¹⁶.

Harry Frankfurt apunta hacia esta idea cuando indica en “Taking Ourselves Seriously & Getting it Right” que “querer libremente significa que el yo se encuentra en ese momento armoniosamente integrado. Hay dentro de él una coherencia sincrónica. *Cuidar de algo* implica coherencia diacrónica, que integra el yo a través del tiempo. Como la voluntad libre, entonces, *cuidar de algo* tiene una importancia estructural sobre el carácter

¹⁵ FRANKFURT, 1987c, pp. 168-169.

¹⁶ ALVIRA, RAFAEL, 2011, “Figuras del tiempo en la vida humana”, *Revista empresa y humanismo*, 14, p. 17.

de nuestras vidas. A través de nuestro cuidado mantenemos varias continuidades temáticas y nuestras voliciones. Nos incorporamos a nosotros mismos en la guía del curso de nuestros deseos. Si no cuidamos de nada, no desempeñaríamos ningún papel activo en la formación de las sucesivas configuraciones de nuestra voluntad. El hecho de que haya cosas de las que cuidamos es completamente más básico para nosotros –más constitutivo de nuestra naturaleza esencial– que lo que esas cosas sean”¹⁷.

Frankfurt indica, por tanto, que la necesidad del pasado puede hacerse presente en el futuro. Esto ocurre por medio de la continua actualización de los instantes presentes en la conciencia del agente. Esta forma de reconocer el pasado y el futuro puede darse por medio de una forma de evocar la necesidad volitiva y, a partir de ello, plantear las posibilidades para la acción. Siguiendo el análisis realizado en el capítulo anterior, para Frankfurt las decisiones que tomamos afectan la estructuración de la malla volitiva, en cuanto determinan los deseos que pueden llevarnos a realizar determinadas acciones: podemos adoptar ciertas necesidades volitivas, que aún no podemos considerar *genuinas*¹⁸. Esta adopción de necesidades no afecta el modo como percibimos la realidad. La malla de los deseos, y su coherencia interna para la determinación de las decisiones, es independiente de la ejecución de las acciones y de la estimación de los resultados finales, los cuales dependen de la racionalidad lógica¹⁹.

¹⁷ FRANKFURT, 2006, p. 19. Las cursivas son nuestras.

¹⁸ Cfr. Capítulo II, secciones 2.2.2 y 2.2.3.

¹⁹ Cfr. Capítulo II, parte 2.1. Lo indicado se puede complementar con este comentario de Frankfurt sobre la ejecución de las decisiones. “Razonar supone tomar decisiones acerca de qué pensar, que no parecen menos incompatibles con la inconsciencia extrema que decidir lo que uno quiere hacer. Tomar una decisión parece tener un significado diferente de darse cuenta de cómo implementarla, pero no está claro que esta última actividad pueda lograrse sin decidirse, de un modo estructuralmente muy similar a la de la primera”. FRANKFURT, 1987c, p. 176. Frankfurt percibe que la separación no puede ser tan profunda como parece desprenderse de sus primeros escritos. Sin embargo, no

La indagación sobre la genuinidad de las necesidades volitivas, en la teoría de Harry Frankfurt, parece remitirnos a su identidad con el agente mismo. Al respecto, vale la pena volver a mencionar una frase del mismo Frankfurt que analizaremos con detenimiento en este apartado y en el siguiente. El autor de *AP* estima que “tomar una decisión es algo que nos hacemos *a nosotros mismos*”²⁰. Esto significa que la necesidad del pasado – que representan las genuinas necesidades volitivas– puede hacerse

consigue plantear una forma de poder estructurar adecuadamente la *racionalidad volitiva* con la *racionalidad operativa*.

²⁰ FRANKFURT, 1987c, p. 172. El párrafo siguiente a esta afirmación trata de plantear una serie de preguntas sobre la *reflexividad de la decisión* –más que sobre la *reflexión*– que el mismo Harry Frankfurt no puede responder totalmente. Frankfurt trata de comprender el orden que puede introducir, en sí mismo, la propia decisión del agente. Para ello acude a cuatro tipos de orden. El primero es el orden que puede implicar “maquillarse” o “hacer la cama”. En éstos existe un sustrato previo al orden, pero el orden que se introduce es artificial. El segundo es “inventar una historia”. Aquí no existe un sustrato previo, pero el orden introducido no es real, si no simplemente ficticio. El tercer tipo es “hacer una lista” donde tampoco hay sustrato y se crea un orden superficial que puede ser natural o artificial. Y finalmente se encuentra “dos personas haciendo las paces”, ejemplo en el cual –a pesar de que puede subsistir el conflicto– se instala el verdadero orden: se *crea* orden. Por los ejemplos planteados y su secuencia, afirmamos que Frankfurt está buscando un orden que no implique algún tipo de sustrato, que sea profundo y real –que no pueda ser confundido con algo ficticio–, natural –que parece relacionarlo con la negación del sustrato– y efectivo. Así, todo lo que pueda suponer un sustrato en la creación del orden podría ser considerado, por Frankfurt, como algo artificial e impropio del orden que se introduce, en el mismo agente, a través de su reflexión racional. Lo problemático será tratar de entender qué tipo de *sustrato* es el que Frankfurt desea negar y qué clase de *naturalidad* quiere afirmar con el ejemplo de “dos personas haciendo las paces”. Por otro lado, si la *reflexividad de la decisión* se establece con una analogía tan cerrada que la asemeja casi totalmente a la *reflexión racional*, como parece ser el caso en este pasaje, entonces, Frankfurt puede estar perdiendo de vista la importancia de la operatividad de las acciones en el hecho de *hacernos algo a nosotros mismos*. Sin embargo, debemos afirmar que Harry Frankfurt se acerca, en este texto, a lo que nosotros comprendemos como el *contexto de la praxis*, que implica la operatividad del agente en la afirmación de *hacernos algo a nosotros mismos* y que será explicado en el siguiente apartado.

presente en la conciencia del agente y, además, que tal tipo de necesidad se identifica con el agente mismo. Sin embargo, el sentido en que esta afirmación puede ser aceptada será aclarado más adelante.

El texto de Harry Frankfurt citado en “Taking Ourselves Seriously & Getting it Right”, nos introduce en el análisis de la conciencia del agente en la realización de la acción. La conciencia de las acciones posibles del agente puede considerarse desde dos puntos de vista: sincrónico y diacrónico. La perspectiva sincrónica de la conciencia –usada en muchos de los planteamientos del debate sobre la libertad²¹– describe un tipo de visión que el sujeto tiene de sus posibilidades de acción en un determinado instante de tiempo y en una situación específica: en el presente y en la situación actual. Por ello, estimamos que podemos considerar la perspectiva sincrónica como una especie de *visión actual* que el agente posee sobre sus posibilidades de acción. Pero, además, esta perspectiva estima que la visión actual que el agente tiene de su actuación futura podría darse sin la consideración del pasado, de la necesidad, ni de la influencia que éste tiene en las consecuencias de las acciones.

La perspectiva sincrónica de las posibilidades del agente podría ajustarse a una *teoría causal de la acción* o una visión de la acción como la simple satisfacción inmediata de los deseos. Ésta, como lo hemos indicado, es rechazada por Frankfurt. La actitud del agente ante la realidad, en la visión sincrónica, se puede explicar a través de la analogía del *control actual de las acciones*, y ejemplificar con la figura, antes citada, de *Prometeo encadenado*²². Es decir, un cierto comportamiento impulsivo que no pondera las consecuencias de sus acciones y que confía en el poder de su voluntad y sus cualidades. Por ello, la perspectiva sincrónica de la conciencia intenta describir la acción humana bajo un esquema en el que se anuncia que el sujeto debe responder de

²¹ Cfr. Capítulo I, sección 1.2.

²² Cfr. Capítulo II, sección 2.2.1

algún modo a razones²³, sin especificar adecuadamente este modo. Harry Frankfurt vincula esta visión sincrónica de la acción a las posturas de la filosofía del liberalismo²⁴ y busca un modo de establecer una necesidad que permita la continuidad consciente del agente.

En la propuesta sincrónica, al fin y al cabo, lo que cuenta para considerar la responsabilidad moral es “un *poder para responder a razones* que surgen desde el mundo o de la interacción de la psicología del agente con el mundo. En esta teoría, lo que hace distintivamente responsable a una actuación es que la respuesta del agente hacia el mundo está estructurada por razones de una forma particular. No es la proyección de la identidad del agente, o las convicciones, las que hacen a la acción moralmente responsable, sino cómo las acciones del agente se expresan (o no) debido a una sensibilidad a razones”²⁵.

²³ Esta es la propuesta de John Martin Fischer y que hemos expuesto en el capítulo I, nota nº 195.

²⁴ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 1999c, “On Caring”, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 156-157. “On Caring” es una publicación inédita que aparece por primera vez en 1999. Sin embargo, es la recopilación de las conferencias pronunciadas por Frankfurt con ocasión de las *Kant Lectures* de la Universidad de Stanford en el año 1997.

²⁵ VARGAS, MANUEL, 2009, “Reason and Real Selves”, *Ideas y valores*, 141, p. 69. Las cursivas son nuestras. Por tanto, tal como parece indicarlo Vargas, la visión meramente causal de la acción no se interesa por las *razones para la acción del agente*, sino en la *dependencia o independencia del agente* sobre sus *razones para la acción*. Por medio de la primera perspectiva, la noción de *razones para la acción* presupone la libertad en la respuesta del agente a razones, pudiendo concentrar su estudio en el contenido racional de tales acciones. La segunda forma, no se dirige hacia la *racionalidad de la acción* que remite a un contenido racional, y que refiere a un modo de ser del agente en la realidad; si no sobre todo, a la coherencia del argumento sobre la dependencia o independencia del agente en un contexto específico que puede ser compatibilista, o no, aunque no sea de modo explícito. En todo caso, esta segunda perspectiva, se mueve –casi completamente– en los parámetros de la coherencia de los argumentos. Es cierto que la coherencia argumentativa es un indicador para la credibilidad de una determinada teoría, pero eso no garantiza su relación con la verdad. Las premisas de un argumento deben confrontarse con

Frente a la *perspectiva sincrónica meramente actual* se encuentra la *perspectiva diacrónica de la conciencia*. Esta última establece que el sujeto puede ponderar sus posibilidades desde la necesidad de su pasado, que es lo que busca Harry Frankfurt con el planteamiento de las necesidades volitivas. Esta perspectiva no elimina la sincronía en la decisión presente del agente. Sin embargo, la perspectiva diacrónica de la conciencia es más que la simple sucesión periódica de instantes, como una especie de secuencialización de *visiones actuales sincrónicas* del sujeto sin más continuidad que su procesualización en el tiempo. Tales intentos de diacronismo buscan explicar la identidad del agente como la clara pervivencia de unas determinadas características a través del tiempo. Este tipo de posturas se muestran, por ejemplo, en propuestas como la que David Wiggins expone en “Identity and Spatio Temporal Continuity”²⁶ y más tarde en “Locke, Butler and the Stream of Consciousness: And Men as a Natural Kind”²⁷.

la realidad, y tal confrontación debe remitir a diversos tipos de experiencia. Esto es, diversos contextos racionales que pueden explicar la realidad. Si se mantiene la explicación en un solo plano de racionalidad, por ejemplo, el de las ciencias empíricas, entonces la explicación corre el peligro de quedarse en la confrontación entre argumentos. Toda teoría se confrontaría con el marco teórico establecido por tales ciencias, dejando de lado otro tipo de experiencias que no encajan totalmente con esa perspectiva de la realidad. Por tanto, no puede haber una explicación sintética de la realidad desde el plano de las ciencias experimentales, ni tampoco de otras ciencias que tengan como base –únicamente– los métodos de los modelos matemáticos, u otros semejantes, que intenten reducir la explicación del mundo a dichos parámetros. Para observar una interesante discusión actual del ámbito de las ciencias y las humanidades, y sus contextos explicativos, remitimos al debate entre Steven Pinker y Leon Wieseltier a través de *The New Republic*, en: <http://www.newrepublic.com/article/114754/steven-pinker-leon-wieseltier-debate-science-vs-humanities>.

²⁶ Cfr. WIGGINS, DAVID, 1967, *Identity and Spatio Temporal Continuity*, Oxford, Basil Blackwell. David Wiggins expresa las dificultades para localizar el método adecuado para obtener las características que –de modo suficiente– pueden garantizar la identidad de una persona en el tiempo. El análisis realizado a lo largo de esta obra de Wiggins es básicamente lógico y presenta los

La propuesta de David Wiggins busca ir más allá de la noción de identidad como continuidad del cuerpo y por tanto intenta evitar caer en la mera descripción de eventos físicos. En este sentido, las afirmaciones de Wiggins intentan ir más allá de propuestas reduccionistas más recientes como la de Derek Parfit. Este último afirma, en “Reasons and Persons”, que el reduccionista puede admitir que “yo no soy una serie de experiencias, sino la persona que *tiene* esas experiencias (...) [y], en este sentido, una persona es la que tiene experiencias, o el sujeto de las experiencias. Esto es verdad por el modo en que hablamos. Lo que un reduccionista niega es que el sujeto de las experiencias sea una entidad separada, distinta de un cerebro y un cuerpo, y de una serie de sucesos físicos y mentales”²⁸. Para Parfit, los límites de lo físico

problemas de identidad que hemos identificado en la primera parte del primer capítulo de esta investigación.

²⁷ Cfr. WIGGINS, DAVID, 1976, “Locke, Butler and the Stream of Consciousness: And Men as a Natural Kind”, *Philosophy*, 51, pp. 131-158.

²⁸ PARFIT, DEREK, 1984, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford Clarendon Press, p. 223. La traducción es nuestra. En el marco planteado por Parfit se encuentran las propuestas *naturalistas* de la relación entre la mente y el cerebro de una gran parte de la moderna neurociencia. Éstas intentan explicar las acciones como una producción de la mente del agente sin abandonar la idea de un sustrato físico para tales producciones. De este modo, las acciones solo pueden poseer la significatividad de los procesos causales del cerebro ocasionando serios problemas para comprender la significatividad de acciones complejas, las improvisaciones, la creatividad humana y la responsabilidad moral. Fenómenos que necesitan el reconocimiento de la libertad del agente y que no pueden ser explicados desde la perspectiva *naturalista* y *reduccionista* de Parfit. Desde la visión *naturalista*, el aprendizaje que la persona tiene de su entorno podría ser considerado como una pérdida de la libertad. Además, los hábitos que capacitan al agente a realizar tareas cada vez más complejas y que son un indicador de su libertad son reducidos a simples automatismos que anulan la conciencia actual del agente. El gran salto para superar los complejos problemas de las interpretaciones *fisicalistas* de algunos neurocientíficos se encuentra en la distinción entre *consciencia* y *control* del agente. Si se establece una identidad entre estos dos conceptos, entonces el agente nunca podrá poseer un control sobre sus *procesos no conscientes*. Ante esto, una concepción no mecanicista de los hábitos operativos puede ayudar a afirmar que la conciencia

y descriptible establecen las condiciones de verificación de los fenómenos. Por tanto, desde este punto de vista, la necesidad del pasado solo puede intervenir en la conciencia del agente desde una perspectiva física que puede caer en los problemas planteados en el debate sobre la libertad y el determinismo, en el inicio de esta investigación²⁹.

del agente puede tener un cierto acceso a sus *procesos mentales no conscientes* para regularlos. Actualmente, desde la misma neurociencia, se observa la continua transferencia de actos entre los dominios conscientes e inconscientes de la mente humana a través de la comprobación de una hipótesis: la interacción de sistemas de memoria cortical y subcortical en el curso del aprendizaje. Al respecto puede cf. BERNACER, JAVIER; BALDERAS, GLORIA; MARTÍNEZ-VALBUENA, IVÁN; PASTOR, MARÍA A.; MURILLO, JOSÉ IGNACIO, 2014, “The Problem of Consciousness in Habitual Decision Making”, *Behavioral and Brain Sciences*, 37, pp. 21-22. Sin embargo, superado este primer gran salto –y como se explica en el artículo indicado– se debe reconocer también la potencialidad operativa de los hábitos, los cuales no son una automatización de estímulo respuesta sobre la cual se puede ejercer un control extrínseco al estilo de un *control regulativo* frankfurtiano. Al contrario los hábitos potencian la libertad porque, al reforzar lo aprendido, abren la posibilidad de aprendizaje de nuevas habilidades.

²⁹ Cfr. Cap. I, sección 1.2. Por lo indicado en la nota anterior, se comprende que la gran dificultad que encuentran las explicaciones de la libertad personal, en el marco de los llamados “casos Frankfurt”, sea un naturalismo que escasamente acude a una concepción completa de *naturaleza humana* como factor normativo, porque centra sus explicaciones en una especie de causalidad física, o esquema estructural causal, que tendría que gobernar totalmente el funcionamiento de la corporalidad del agente, como ocurre en DENNETT, DANIEL, 2003, *Freedom Evolves*, New York, Viking. Como indicó el doctor Javier Bernácer en su ponencia “Acción, decisión y hábito. Una visión desde la neurociencia” se puede observar que la investigación, cada vez más avanzada, de las neurociencias está llevando a comprender que la funcionalidad del cerebro *no es la de un mecanismo totalizador*, sino que su trabajo comprende la intervención de diferentes áreas en simultáneo para la ejecución de *diversas e irreducibles* operaciones corporales. Si se elimina de la naturaleza del hombre un cierto nivel de normatividad moral irreducible a lo físico, entonces no se puede comprender una base real para poder comprobar la verdad o falsedad del significado de una decisión en relación a un marco racional evaluativo, esto es, la bondad o maldad de las acciones en el contexto de la moralidad. Por otro lado, si se termina indicando que esa normatividad remite a las leyes físicas, entonces, al hombre le

Wiggins indica que la continuidad en la conciencia del sujeto tiene que ser más profunda que la meramente física. Para éste, lo que “es ignorado por los teóricos del cuerpo es algo central y útilmente distintivo sobre la noción de persona (...). La memoria individual de un número suficiente de cosas que le hayan sucedido [a la persona] como cosas que le han sucedido a él. Ser persona es, en un sentido pleno de la palabra, ser capaz de creer y dejar de creer cosas con base en la evidencia, lo que requiere la posibilidad de la memoria de las experiencias. Uno puede poseer plenamente y emplear el estatus de persona. Pero se debe tener el potencial biológico de la memoria de la experiencia, de una clase lo suficientemente sofisticada”³⁰.

Wiggins observó, años después, las dificultades que presentan los factores biológicos de la memoria como principio fundamental tal continuidad. Estos problemas surgen desde el plano de la responsabilidad moral. En ésta, la característica con la que se identifica a la persona debe darse en un “uso palpable y público –que sea inteligible en un fórum”. Se requieren “términos usados en conexión con el premio y el castigo, [usados] (...) en la esfera interpersonal, y no menos que con todos los usos que desarrolla P. F. Strawson cuando muestra cuánto nuestras ideas de acción y responsabilidad dependen íntimamente de actitudes

estaría permitido realizar cualquier acción que se rija bajo los parámetros del contexto de lo físicamente posible, como es el caso de los animales, anulándose todo valor moral del comportamiento humano. Pensamos que este es el riesgo que desea evitar Harry Frankfurt a través de sus escritos, y esto se puede entender más a través de FRANKFURT, 2012. Comprendida esta perspectiva, la obra de Frankfurt se aleja, desde el punto de vista teórico, del marco explicativo en el que se encuentra el debate de los *casos Frankfurt*, como casi se ha dado después de la aparición de *AP*. La ponencia del Dr. Javier Bernácer fue expuesta en el marco de las conferencias del CRYF, grupo de investigación *Ciencia, Razón y Fe*, en la Universidad de Navarra, el 17 de setiembre de 2013. Para acceder a dicha ponencia se puede cfr. BERNÁCER, JAVIER, 2013, “Acción, decisión y hábito. Una visión desde la neurociencia”, *Grupo de Investigación Ciencia, Razón y Fe*, <http://www.unav.es/cryf/bernacer13.swf>.

³⁰ WIGGINS, 1967, p. 49.

reactivas y participativas de los seres humanos, a través de otros seres humanos”³¹. Por tanto, lo primero que se requiere es una apelación al compromiso, a la relación con un objeto de la conciencia diverso del sujeto pero que participe de su responsabilidad moral.

La admisión del agente en un contexto donde existen otros sujetos es importante y es el primer contexto que puede otorgar sentido a la responsabilidad moral. Sin embargo, éste no puede ser un principio suficiente para solucionar los problemas de la relación entre la continuidad de la conciencia y la responsabilidad moral, como lo puede demostrar el debate sobre la realidad del fundamento normativo dentro del realismo ético³² y las críticas a

³¹ WIGGINS, DAVID, 2001, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 234. La traducción es nuestra. Para comprobar las afirmaciones de Wiggins con respecto a Strawson, cfr. STRAWSON, 1962, pp. 1-25. Peter F. Strawson introduce elementos prescriptivos en la toma de decisiones y en la realización de las acciones. Por ello, se ha comprendido que su postura introduce una *necesidad* que, además, se ha afirmado como un componente determinista de su propuesta, dentro del debate entre el compatibilismo y el incompatibilismo. Ésta última suposición nace de la consideración de Strawson de que si el agente no tuviese opciones, entonces, solo se podría elegir racionalmente sobre la evaluación de ganancias y pérdidas para el sujeto en cuestión. Strawson afirma en “Freedom and Resentment”: “If we could imagine what we cannot have, viz., a choice in this matter, then we could choose rationally only in the light of an assessment of the gains and losses to human life, its enrichment or impoverishment”. STRAWSON, 1962, p. 28. Es cierto, la suposición de Strawson le lleva a colocarse –tal vez sin querer admitirlo– en el contexto del debate entre el compatibilismo y el incompatibilismo, el cual presupone el determinismo, lo que parece hacer más que justificada la suposición de que Strawson es un compatibilista. Por ello, para salir de la dinámica del *determinismo* hay que comprender adecuadamente los objetivos del *libertarismo* como una propuesta que busca demostrar que los requerimientos del *compatibilismo* son lógicamente contradictorios, tal como lo hemos visto en el capítulo I.

³² El realismo ético es una propuesta meta-ética que indica que las oraciones lingüísticas expresadas en el contexto de la ética son proposiciones con sentido y que tales proposiciones son verdaderas, es decir, que remiten a algo real. La problemática dentro del realismo ético se refiere al modo de admitir la tesis sobre que las proposiciones de la ética son verdaderas por características o

esta postura en referencia al seguimiento de las reglas³³. Por tanto, se requiere un contexto adecuado que otorgue sentido a los elementos que permiten esa relación, pero aún más necesitamos encontrar ese contexto explicativo para determinar cuál es el sentido de “continuidad de la conciencia” requerido para la responsabilidad moral. La pregunta versa más sobre el sentido que sobre el origen o fundamento, aunque no lo abandona.

propiedades en el mundo independientes de la opinión subjetiva. Por un lado, el *realismo moral robusto* entiende que existen normas verdaderas, irreductibles y perfectamente objetivas, que se descubren en una investigación satisfactoria de la normatividad. Por otro lado el *realismo moral no robusto*, que incluye el *realismo normativo constructivista*, puede indicar que no es necesario apelar a una normatividad “sustantiva”, sino que se puede fundar en la reflexividad de la conciencia. La problemática se centra en los parámetros de racionalidad de las propuestas. Así, el *realismo moral robusto* de David Enoch se concentra en el uso de la racionalidad pragmática de las ciencias. Además, Enoch busca evitar cualquier implicación de las modalidades epistémicas por considerar que éstas pueden llevar a una circularidad en su teoría, y porque –afirma Enoch– un entendimiento epistémico de las modalidades puede hacer que una propuesta pragmática no posea una extensividad teórica adecuada. Ante esta propuesta, el constructivismo de Christine Korsgaard observa, en este tipo de afirmaciones, la admisión de una tesis ontológica o “sustantiva” que no es necesario postular en el ámbito de la ética. Para comprender la postura de Enoch se puede leer su Disertación Doctoral, supervisada por Hartry Field, Thomas Nagel and Derek Parfit, cfr. ENOCH, DAVID, 2003, “An Argument for Robust Metanormative Realism”, New York University, en URL: <http://philpapers.org/rec/ENOAAF> . También puede cfr. ENOCH, DAVID, 2011, “Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism”, New York, Oxford University Press. Para las críticas y la postura de Korsgaard puede cfr. KORSGAARD, CHRISTINE, 1996, “The Normative Question”, *The Sources of Normativity*, New York, Cambridge University Press, pp. 44-48.

³³ Cfr. BLOOMFIELD, PAUL, 2006, “Opening Questions, Following Rules”, *Metaethics after Moore*, Terry Horgan & Mark Timmons (eds.), Oxford, Oxford Clarendon Press, p. 185. Al referirse al poder de la realidad sobre el agente en el seguimiento de las normas, Bloomfield afirma: “The implausibility of thinking that ontologically real, ‘mind-independent’ properties could have such power over us has become one of the leading reasons for rejecting moral realism, and, as noted above, the ability to explain why we are motivated by the items we call ‘good’ has been perhaps the strongest argument in favor of non-realistic metaethical theories like norm-expressivism and quasi-realism”.

La identificación del carácter de la persona, para Wiggins, no se puede basar simplemente en la memoria que el sujeto tiene de los hechos que le ocurren, sino también de la relación activa que posee con otros seres humanos en un marco social. Esta afirmación conduce a la necesidad de esclarecer los tipos de relaciones y las necesidades que se establecen en el agente a través de éstas. Sin embargo, David Wiggins indica que la dificultad se encuentra en la forma de identificar las características relevantes que conforman a la persona³⁴. Esto es, en el conocimiento de unos

³⁴ Tal problemática se muestra más acuciante si esta identificación se lleva a cabo sobre la base de una interpretación demasiado rígida de la teoría semántica de la verdad como se indica en PUTNAM, 1970. En este tipo de interpretaciones de la verdad, como la que hace también Wiggins (cfr. WIGGINS 1976, pp. 148-151), la implicación lógica estricta se convierte en el instrumento de identificación racional. Desde este punto de vista, el uso de un sistema lógico cerrado a los fenómenos que exceden las ciencias empíricas se presenta como el mayor inconveniente metodológico para explicar el comportamiento humano. Este tipo de métodos terminan haciendo que la admisión de elementos prescriptivos sobre el comportamiento humano, en una determinada propuesta, lleve a comprenderla como una teoría afín al determinismo, tal como se ha hecho con las explicaciones de Peter F. Strawson. Al respecto, es importante considerar que existen posturas basadas en los principios desarrollados por Strawson, referentes a las *razones reactivas* y sus elementos prescriptivos, y que son libertaristas. Una muestra de esto último es la interesante y original propuesta de Christopher Franklin que, en su Disertación Doctoral –supervisada por John Martin Fischer–, postula una forma de *strawsonian libertarianism*. Franklin diferencia la *naturaleza de la libertad*, por un lado; y, por otro, cómo ésta se desarrolla en los seres humanos, e indica que el fin del “libertarismo strawsoniano” solo tiene un cometido: demostrar que el indeterminismo existe. Por tanto, deja ver que la naturaleza de la libertad no es objeto de las ciencias empíricas ni de los métodos que puedan asemejar tal naturaleza al objeto de este tipo de ciencias. Cfr. FRANKLIN, CHRISTOPHER, 2010, *Strawsonian Libertarianism: A Theory of Free Will and Moral Responsibility*, UC Riverside Electronic Theses and Dissertations, pp. 209-212, en URL: <http://www.escholarship.org/uc/item/0782k4pz#page-1>. Por tanto, el concepto de libertad que se puede rescatar desde la aproximación que realizan las ciencias empíricas es siempre un concepto negativo. En términos de Isaiah Berlin se puede formular como el “área donde el hombre puede actuar sin obstrucción de otros”. BERLIN, ISAIAH, 2008, “Two Concepts on Liberty”, *Liberty*, Henry

parámetros específicos que encierran el comportamiento humano en un esquema demasiado rígido.

El problema de la identificación de la persona y su carácter, bajo el esquema mencionado, se encuentra en el intento de reconocer unas características esenciales de la clase natural a la que debe pertenecer todo agente. Esta es, por tanto, una perspectiva descriptiva desde la tercera persona que busca la verificación de unas propiedades que se dan en un uso público o meramente descriptivo de la razón. Como hemos indicado en el capítulo anterior, esta visión –que asume en parte Frankfurt– ofrece pocos resultados para la identificación de las verdaderas necesidades volitivas. Es decir, dificulta el reconocimiento de un cierto factor de continuidad de la mente humana, que se haga presente en la conciencia del agente, y que además respete la libertad y responsabilidad moral del sujeto.

Lo indicado por Harry Frankfurt en “Taking Ourselves Seriously & Getting it Right” puede llevarnos a un mayor análisis. En este texto Frankfurt intenta ofrecer una forma de establecer esta especie de continuidad *en* la mente humana, o presencia de lo necesario *en* la conciencia del agente: aquello que podemos *cuidar* o aquello de lo que podemos *preocuparnos*. Frankfurt insiste en que “los momentos en la vida de *una persona que se preocupa por algo* no están sólo vinculados inherentemente por relaciones formales de secuencialidad. La persona necesariamente los une y

Hardy (ed.), New York, Oxford University Press, p. 169. La libertad está siempre presente en las realidades humanas, es positiva, y requiere de una cierta necesidad. Así, por ejemplo, la *libertad de expresión* es negación del impedimento para expresarse, pero tiene un fin, es decir, la *expresión* misma. Y, del mismo modo, la *libertad de enseñanza* tiene una necesidad implícita, está al servicio de un fin: *educar*. Este tipo de libertad, como indeterminación y cierta necesidad, puede comprenderse como la *teleología implícita* en los *sistemas abiertos*, los cuales están sujetos a cierta normatividad que permite su adecuado desarrollo, por su intrínseca relación con los *sistemas libres* –la comunidad de seres humanos, como objeto de estas ciencias– y con los *agentes libres* que componen tales sistemas. Así, la libertad requiere de la necesidad y esto significa explicar la acción desde una teleología no naturalista.

en la naturaleza del caso también interpreta que están unidos, de un modo más rico. Esto implica su propia preocupación continua por lo que hace consigo misma y con lo que sucede en su vida y es implicado por ella (...), suponen cierta coherencia o firmeza del comportamiento; y esto presupone cierto grado de persistencia”³⁵

Harry Frankfurt indica que el *cuidado de algo*, o *preocupación por algo*, es fundamental en la continuidad de la conciencia del agente como un ser capaz de estructurar su vida. Por ello indica que “el preocuparse de algo es una *actividad fundacional* indispensable que nos conecta y nos vincula con nosotros mismos. *Mediante esta preocupación nos dotamos de continuidad volitiva*, y así ésta constituye y participa en nuestro propio devenir, (...) el preocuparse por algo es esencial para nuestra identidad como criaturas del género humano”³⁶. Para Frankfurt, la *preocupación* o *cuidado* es una tarea fundante del agente, que incide en su modo de vivir porque configura la malla volitiva de los deseos. Aquello por lo que el agente se preocupa, dotará de una estructura determinada a sus deseos, determinando las posibilidades de su acción.

El *cuidado de algo* es una actividad consciente del agente en un *sentido presente o actual*³⁷: “cuando a alguien le preocupa algo es que está voluntariamente entregado a su deseo. Éste no existe en contra de su voluntad, o sin su consentimiento. No es víctima de su deseo, ni siente una pasiva indiferencia ante él. Por el contrario, *es el deseo el que le inspira*. Por tanto, está dispuesto a intervenir, si fuera necesario, para asegurar su continuidad. Si el deseo tiende a desvanecerse o a tambalearse, está dispuesto a revitalizarlo y reafirmarlo sea cual fuere el grado de influencia que éste pueda ejercer sobre sus actitudes y sobre su conducta (...). La persona que se preocupa por lo que desea quiere también algo más: quiere

³⁵ FRANKFURT, 1982, p. 84. Las cursivas son nuestras.

³⁶ FRANKFURT, 2004, p. 17. Las cursivas son nuestras.

³⁷ Cabe insistir que no se indica que sea, además, sincrónica en el sentido que hemos expuesto el cual no toma en cuenta la necesidad volitiva.

alimentar ese deseo. Por otra parte, su deseo de mantenerlo no es una simple inclinación efímera, no es fugaz ni fortuito. Es un deseo con el que la persona se identifica, y que acepta como algo que expresa lo que realmente quiere”³⁸.

En este punto es importante realizar una serie de distinciones fundamentales muchas veces pasadas por alto en las interpretaciones de los escritos del autor de “Taking Ourselves Seriously & Getting it Right”. Para Frankfurt, *preocuparse de algo* es una actividad consciente y fundante, pero además indica que ésta no es la única condición de posibilidad de la actividad de la razón práctica. “El hecho de preocuparse, en la medida en que consista en guiarse por un curso distintivo o de una manera particular, presupone tanto acción como autoconciencia. *Supone estar activo de algún modo, y con una actividad, en esencia, reflexiva*. Esto no es exactamente porque el agente, al guiar su propio comportamiento, necesariamente se haga algo a sí mismo. Es más porque hace algo consigo mismo con un fin determinado. Puede decirse que *una persona a la que algo le preocupa está investida en ello. Se identifica con aquello que le preocupa en el sentido de que se vuelve vulnerable a pérdidas y susceptible de beneficios*”³⁹.

³⁸ FRANKFURT, 2004, p. 16. La traducción y las cursivas son nuestras. Además Frankfurt indica que “pertenece a la naturaleza de lo que interesa al amante que conceda poder a su amado. Esto es, él se beneficia cuando su amado florece; y sufre cuando está en peligro. Otro modo de decir esto es que el amante se identifica a él mismo con el amado. Esto consiste en que el amante acepte el interés de su amado como propio”. FRANKFURT, 2006b, p. 41.

³⁹ FRANKFURT, 1982, p. 83. Las cursivas son nuestras. Frankfurt relaciona de un modo muy directo la *identificación volitiva* con el *acto de preocuparse*. Sin embargo, por el texto citado, se comprende que la *identificación* se presenta no solo como una noción más básica y fundante que la *preocupación* sino que, a la vez, se encuentra presente en las manifestaciones de ésta última: el *objeto de preocupación* del agente presenta las “particulares coloraciones”, el valor subjetivo o las personales determinaciones de la *identificación* del agente. Al agente le preocupa lo que es capaz de identificar o captar. De este modo podemos afirmar que la *preocupación por algo*, para llevar a la acción o ser operativa, requiere de la *identificación volitiva personal* como un modo de

El *cuidar de algo*, o *preocuparse por algo*, presupone una actividad que es fundamento de la autoconciencia. Esta actividad es reflexiva, no en el mismo sentido que la autoconciencia actual vista desde una perspectiva meramente sincrónica. Frankfurt afirma que “es esencial para la conciencia ordinaria: la *reflexividad*. Ser consciente necesariamente implica no solo diferenciar las respuestas de los estímulos, sino percibir esas respuestas”, porque “el hecho de que una criatura responda a sus propias respuestas no implica que sea consciente”⁴⁰, tal como el metal que responde al calor pero no conoce sus respuestas. El metal no posee actividad propia que fundamente sus respuestas, el agente sí, y esa actividad es a la vez reflexiva.

conocer –en un mismo acto– el *yo* y el *mundo*. Si no fuese este el caso ¿cómo podría esperar el agente llevar a cabo una acción que no sabe si es capaz de realizar? La noción de *identificación* de Harry Frankfurt posee características operativamente reflexivas en dos sentidos: a) como reflexión racional sobre los deseos del agente mismo, formando las actitudes de orden superior; este tipo de reflexión parte de la *preocupación por algo*, pero tal preocupación no puede darse sin la presencia de la *identificación*; y, b) como proceso de formación de esas mismas actitudes de orden superior que también pueden ser objeto de la reflexión del agente; lo que implica que la identificación o captación es siempre fundante. Siempre está ahí: el sujeto siempre puede conocer. En este último sentido, se comprende que el agente es algo más que sus actitudes de orden superior, o necesidades volitivas, porque, caso contrario, no tendría sentido la distinción enunciada –implícita en Frankfurt– y que se puede confirmar en HUSSAIN, WAHEED, 2010, “Autonomy, Frankfurt, and the Nature of Reflective Endorsement”, *The Journal of Value Inquiry*, 44, pp. 61-79. Hussain reconoce los dos tipos de reflexiones y observa los problemas sobre la capacidad del agente para evaluar el propio comportamiento, enunciados en la sección 2.2.3. Al respecto, es interesante indicar que las dificultades alrededor de las explicaciones de Frankfurt fueron ya enunciadas en ARPALY, NOMY & SCHROEDER, TIMOTHY, 1999, “Praise, Blame and the Whole Self”, *Philosophical Studies*, 93, pp. 161-188. El análisis de Arpaly y Schroeder es rebatido por Jennifer Rosner, indicando que, para los primeros, la “totalidad del yo” equivaldría a las necesidades volitivas de orden moral. Cfr. ROSNER, JENNIFER A., 2000, “Reflective Endorsement and the Self: A response to Arpaly and Schroeder”, *Philosophical Studies*, 101, pp. 107-112.

⁴⁰ FRANKFURT, 1987c, p. 161.

Por otro lado, la *preocupación por algo*, como actividad consciente, presupone la *capacidad de evaluar el valor de objetos* percibiendo la diferencia entre ellos⁴¹, y en este sentido “difiere no solo de quererlo y preferirlo, sino también de juzgarlo valioso. La persona que reconoce en algo un considerable valor intrínseco no se compromete con ello a convertirlo en objeto de su preocupación. Tal vez se comprometa a reconocer que es *apto* para ser *deseado por sí mismo y buscado como un fin último*. Pero esto dista de significar que lo desea o busca efectivamente o que debería hacer una cosa u otra”⁴². Así, la reflexión consciente de la *preocupación por algo* presupone la presencia de una necesidad volitiva, que es *actividad y reflexión*, para la evaluación de los objetos que se presentan ante la conciencia.

Llegamos aquí al punto central de toda la propuesta de Harry Frankfurt. *Preferir un deseo* es un acto voluntario que se puede realizar teniendo en cuenta la distinción entre apetencias y conveniencias. A este plano de distinciones pertenece la prudencia, entendida como simple cálculo de intereses. Por otro lado, el *juzgar valioso algo* se realiza sobre la base de unas necesidades volitivas que se encuentran por encima del mero cálculo de intereses particulares⁴³ y que, a la vez, poseen una connotación

⁴¹ “Nada es verdaderamente importante para una persona salvo que haga alguna diferencia sobre lo que actualmente le importa”. FRANKFURT, 2006, p. 23.

⁴² FRANKFURT, 1999c, p. 158.

⁴³ Por ello Frankfurt se pregunta: “¿Qué es lo que distingue a un cálculo con el que la persona puede dar por terminada la secuencia de manera razonable? ¿Cómo evita la persona ser irresponsable o arbitraria cuando en algún punto en particular pone fin a una secuencia que podría extender más?” FRANKFURT, 1987c, pp. 167-168. Frankfurt mismo se responde diciendo: “La única razón para continuar la secuencia sería hacer frente a un conflicto real o a un conflicto potencial. Dado que la persona no tiene esta razón para continuar, no es arbitrario que se detenga” FRANKFURT, 1987c, p. 169. Tal conflicto potencial solo podría darse en el nivel de las *preferencias* (o *deseos de primer orden*, los cuales no pertenecen a la malla volitiva (cfr. El capítulo II, la sección 2.2 o la nota nº 52 de éste capítulo). El conflicto real, por el contrario, pertenece a las necesidades volitivas, que son el núcleo que conforma dicha malla.

personal⁴⁴. Es posible evaluar los hechos de la realidad y reconocerlos como valiosos en sí mismos, aunque no necesariamente valiosos para el agente.

Desde la perspectiva de Frankfurt, el *preferir* y el *juzgar valioso* son actividades que se pueden entender, en un primer sentido, como *algo que el agente se hace a sí mismo*. Esto es, modificar los deseos próximos a la malla volitiva –los deseos de primer orden– con los cuales *puede* identificarse o con los cuales está *potencialmente* identificado por ser, en cierto sentido, deseos de su voluntad. Pero *no es algo que haga consigo mismo*, es decir, a sí mismo considerado como unidad, y empeñado en tal actividad.

⁴⁴ Cfr. FRANKFURT, 1999c, p. 165-166 y FRANKFURT, 2012, §§ 5-10. “El hecho de que lo que preocupa a una persona sea una cuestión personal no implica que cualquier cosa valga”. FRANKFURT, 1982, p. 91. Así, desde este punto de vista, el cuidado o la preocupación por algo impone unos límites al agente sobre las acciones que puede realizar. Esto es lógicamente cierto. Para el agente que se preocupa por el cuidado de una persona, habrá miles de posibilidades que se convierten en impensables, es decir, que el sujeto no se planteará aquellas posibilidades que se refieren a hacerle daño al amado. Esto no quiere decir que nunca se le pasarán por la cabeza una idea parecida o semejante, sino simplemente que el amor de una persona lleva a cuidar del amado, aunque en algún momento pueda decaer, y luego resurgir. Desde esta perspectiva la propuesta de Frankfurt es tremendamente atractiva y puede ser desarrollada en vistas a una ética si se le proporciona el contexto adecuado, tal como se empezó a insinuar en la nota nº 39 de éste capítulo. Como indica Marlène Jouan, la noción frankfurtiana de *Wholeheartedness* es importante para esta tarea. Jouan indica acertadamente, interpretando a Frankfurt, que este tipo de *identificación* –captación o conocimiento– debe considerarse como un *bien soberano* o *supremo*. Cfr. JOUAN, MARLÈNE, 2008, “Harry Frankfurt’s Metaphysics of Care: Towards an Ethics without Reason”, *Philosophy Social Criticism*, 34, p. 781. Cfr. FRANKFURT 1992b, p. 15. Por tanto, en un contexto como el de la libertad humana, la consideración de *Wholeheartedness* como “incondicionalidad” no tiene que ser necesariamente problemática, a menos que se presuponga el determinismo. Sin embargo, pensamos que la noción de *Wholeheartedness* –en un sentido que implica tanto *Receptiveness* como *Responsiveness*– puede conseguir pleno significado en el *contexto de la praxis*. Como veremos más adelante, en dicho contexto, *Wholeheartedness* puede considerarse como *captación cognoscitiva del bien*. Por tanto, presupone la capacidad humana del *amor a la verdad* y su posible desarrollo en un plano ético o moral.

Esto último solo podría darse, en un segundo sentido, en el plano de los deseos de orden superior que fundan la malla volitiva y que son configurados por el *amor*. Así, aquellas necesidades volitivas, configuradas por el *amor* y que sirvan de soporte de las demás necesidades de la voluntad, constituyen al agente y pueden considerarse como las más genuinas. Harry Frankfurt parece estimar que el fundamento de la conciencia se encuentra en el *amor*, lo que nos lleva a afirmar que ésta es la genuina necesidad volitiva.

El amor sería, para Frankfurt, el factor posibilitante y configurador de los otros niveles de la *conciencia actual del agente*. Para Frankfurt el *amor* es actividad que estabiliza la malla de los deseos jerarquizándola por medio de actos de aceptación y rechazo. “Estos actos de jerarquización y de rechazo –integración y separación– son los que crean una identidad a partir de las *materias primas de la vida interior*. Definen las *restricciones* y los *límites intrapsíquicos* respecto de los cuales la autonomía de una persona puede verse amenazada incluso por sus propios deseos”⁴⁵.

La actividad estabilizadora del amor, para Harry Frankfurt, es a la vez organizadora de los deseos. Por ello afirmará, también, que “el amor es una configuración de la voluntad, constituida por diversas disposiciones y limitaciones más o menos estables, y cuya efectividad no exige ni asegura que la persona de la que disponen y a la que limitan sea consciente de ellas. Puede ignorar totalmente, e incluso puede negar con gran seguridad, el importante papel que desempeñan a la hora de regir sus actitudes y su conducta”⁴⁶. Sin embargo, para Frankfurt, el amor no es un plano de la conciencia que pueda considerarse, en cierto sentido, separado o al mismo nivel psíquico-estructural que los otros dos. No comparece entre los deseos de la malla volitiva, sino que está implicado en ellos y fuera del control de la voluntad del agente sin

⁴⁵ FRANKFURT, 1987c, pp. 170-171. Las cursivas son nuestras.

⁴⁶ FRANKFURT, 2004, p. 87.

llegar a ser coercitivo⁴⁷. El amor, en la teoría de Frankfurt, casi puede identificarse con la mente del sujeto que hace presente su necesidad en la conciencia misma del agente.

Los escritos de Harry Frankfurt hacen hincapié en que el sentido propio de la *identificación* es la que realiza el agente sobre el objeto amado desde su propia voluntad, gobernada por necesidades volitivas, de las cuales el *amor* es la verdadera o más genuina⁴⁸. El *amor* realiza un *bien* en el agente, lo hace *uno*, le da una persistencia unificada en su vida. Lo vuelve coherente. Para Frankfurt, éste parece ser el *mayor bien* que el agente puede percibir en su ser como efecto de sus acciones. Por tanto, no parece ilógico concluir que, para Frankfurt, la *identificación volitiva*, en cuanto que se dirige al objeto amado en sí mismo, y no por otro, es *Wholeheartedness*, captación de lo amado, de aquello que hace propiamente bien al que ama y le lleva a seguir amando⁴⁹. Amar es un bien para el agente. Así, *Wholeheartedness*

⁴⁷ Frankfurt indica que “amar es arriesgado. Ligándose uno mismo a los intereses de otro y exponiéndose uno mismo a sus vicisitudes, garantiza una cierta prudencia (...). El amor, sin embargo, es involuntario (...). No podemos amar –o dejar de amar– meramente por decidir hacerlo así”. FRANKFURT, 2006b, p. 41; “(a) el hecho de que una persona se preocupe por algo es un hecho vinculado con su voluntad, (b) la voluntad de una persona no necesita estar bajo su propio control voluntario, y (c) su voluntad puede ser igualmente suya aunque no se preocupe como lo hace por su propia voluntad” FRANKFURT, 1982, p. 88

⁴⁸ Cfr. el capítulo II, apartados 2.2.2 y 2.2.3.

⁴⁹ Cfr. FRANKFURT, 2004, p. 95. Frankfurt indica en esta misma página: “Si la ambivalencia es una enfermedad del alma, su salud requiere una voluntad única. O, lo que es lo mismo, la mente goza de buena salud (al menos por lo que se refiere a su capacidad volitiva) en la medida en que no tiene reservas [insofar as it is *wholehearted*]. Y no tener reservas implica tener una única voluntad [Being *wholehearted* means having a will that is undivided]. La persona segura de su voluntad tampoco tiene dudas acerca de lo que quiere y de lo que merece su cuidado y atención [The *wholehearted* person is fully settled as to what he wants, and what he cares about]”. Por tanto, la identificación del agente “con las configuraciones volitivas que definen sus fines últimos no se ve inhibida ni limitada por nada [Thus his identification with the volitional configurations that define his final ends is neither inhibited nor qualified]”.

puede considerarse como algo más que mera “incondicionalidad”, podría describirse como una *operación y disposición*, a la vez. Es decir, como *conciencia de lo amado y autoconciencia de la operación de amar algo*.

Para nuestro autor existe un sentido en el que se puede hablar de una identidad entre la conciencia y la autoconciencia. “La conciencia *es* la autoconciencia”⁵⁰. Gracias al amor, la conciencia no se encuentra dividida, y por tanto es fuente de la unidad del sujeto. Así, podemos interpretar que la autoconciencia que fundamenta el amor “es una especie de reflexividad inmanente en virtud de la cual cada instancia de ser consciente capta no sólo lo que percibe, sino también la percepción de ello. *Se asemeja a una fuente de luz* que, además de iluminar todas las otras cosas que están dentro de su alcance, también ser torna visible”⁵¹.

⁵⁰ FRANKFURT, 1987c, p. 162.

⁵¹ FRANKFURT, 1987c, p. 162. Las cursivas son nuestras. Ésta es una interpretación que se desprende del contexto de la naturaleza del *amor* y de la *reflexión* en los escritos de Harry Frankfurt, que solo se puede explicar desde la clave hermenéutica del *comprender*, y teniendo presente lo enunciado en las notas nº 39 y 44 de éste capítulo. Como el mismo Frankfurt indicó en la discusión de la *LEAP Lecture* en la Universidad de Girona en abril de 2013 – donde releyó FRANKFURT, 2012– la aparente circularidad de sus argumentos no es importante para él. Frankfurt busca la defensa del amor como la clave de la realización de la acción humana. Por ello, la *identificación del amor* se encuentra siempre presente a medida que se profundiza en las razones para la acción del sujeto. Cuando se ha pensado encontrar la razón última de la acción del agente en un hecho o explicación concreta, Frankfurt dice que ese no puede ser el verdadero motivo de la acción, entendido como causa. Sin embargo, si la *identificación del amor* es a la vez *racionalidad volitiva* o *capacidad de captar la realidad*, entonces, en ésta, aquello que se escapa a la razón objetivante es la racionalidad misma. Por tanto, la *identificación del amor* puede ser una auténtica forma de comprender el mundo si está impregnada de una racionalidad que no se deja someter en su totalidad a las reglas que las ciencias empíricas establecen. Como indicó en su momento Georg H. Gadamer, el arte de la *comprensión*, sea cual fuese su forma, no es dependiente de una explícita conciencia de las reglas que la guían y gobiernan. Cfr. GADAMER, GEORG H., 1967, “On the Scope and Function of Hermeneutical Reflexion”, 2008, *Philosophical Hermeneutics*, David E. Linge (ed.), G.B. Hess & R.E. Palmer

Este sentido, que se aplica al amor en relación a la voluntad⁵², lleva también a considerar al amor como una manifestación en la conducta humana. Si el amor hace visible los deseos del agente, y las acciones se manifiestan a través de esos deseos, entonces, una vida personal entregada al cuidado y amor de un objeto o persona particular manifestará las características de ese amor. La persona se revela personalmente en aquello que ama y que es capaz de cuidar. Se identifica con lo que ama de tal manera que se reconoce en ello.

Como indica Alejandro Llano “Se trata de lo que el propio Inciarte ha denominado «identidad consigo mismo de lo distinto de sí». El ser humano constituye una realidad relativa que es – inseparablemente– idéntica consigo misma y distinta de sí. El hombre no es plenamente lo que es: no es la totalidad de su ser. Le resulta imposible realizarse sólo por referencia a sí mismo. Está

(trad.), Los Angeles, University of California Press, pp. 20-21. Así, la identificación del amor es captación de la realidad personal. Por tanto, el *amor a la verdad* es el *conocimiento* mismo en sentido práctico. Y, por esto, se puede entender también que Frankfurt no niegue un *poder causal* al amor implicado en la acción, sino simplemente que esta causalidad no puede equipararse al tipo de causa excesivamente física que él mismo fórmula para los deseos.

⁵² Las características de las necesidades volitivas deben ser puestas en relación con las nociones de la voluntad que se atribuyen a Harry Frankfurt. Para Frankfurt, parece que existen tres niveles de la voluntad tal como se identifican en CUYPERS, STEFAAN E., 1998, “Harry Frankfurt on the Will, Autonomy and Necessity”, *Ethical Perspectives*, 5, pp. 44-52. La primera es la noción de la voluntad como apetito. Esta corresponde con los deseos de primer orden tal como los hemos descrito en el capítulo anterior. Es el orden de las *preferencias* o *apetitos*. La segunda noción de voluntad es operativa, esta se identifica con el *control guiado de las acciones* que ya supone la capacidad evaluativa de las necesidades volitivas. Finalmente, la tercera noción de voluntad es sustancial y guarda relación con aquello que está fuera de nuestro alcance modificar, es decir, la genuina necesidad volitiva: el amor. Por tanto, el amor parece ser un auténtico modo de conocimiento de los principios por los cuales puede regirse el comportamiento de la propia persona.

siempre volcado hacia lo que es diferente de su ser, para incorporarlo a su propia realidad”⁵³.

Sabemos por experiencia que no es lo mismo “amar el dinero”, que “amar mi auto”, que “amar a la propia madre”. Estos objetos no tiene el mismo valor y se apoyan en una cierta normatividad que se intuye en el momento de percibir su enunciación. El amor distingue los objetos y les da un sentido propio para reconocer si son adecuados, esto es, si tienen una correspondencia de identidad con el sujeto que identifica lo amado. Tal normatividad no es absolutamente consciente en un sentido de *autoconciencia actual*, pero es intuida en el momento de la experiencia. Por ello Frankfurt afirma que “el amor es un modo particular de cuidar. Es un involuntario, no utilitarista, rígidamente enfocado, y –como es cualquier modo de cuidado– auto afirmativo en relación a la existencia y al bien de lo que es querido”⁵⁴.

⁵³ LLANO, ALEJANDRO, 2013, p. 35. Las ideas de Fernando Inciarte al respecto pueden encontrarse en INCIARTE, FERNANDO Y LLANO, ALEJANDRO, 2007, pp. 220-224.

⁵⁴ FRANKFURT, 2006b, p. 40. También puede cfr. FRANKFURT, 2012, §§ 5. La frase “rígidamente enfocado” parece indicar una interpretación de las afirmaciones que Saul Kripke realiza en “Naming and Necessity” sobre la *identificación* para los *casos de identidades*, y la distinción entre *nombrar* y *describir*. Frankfurt coincidió con Kripke en *Princeton University* en la década de los 90. Esta suposición no es solo histórica, si no que se fortalece si tenemos en cuenta que Frankfurt afirma: “la razón por la cual es insensato que una persona considere la posibilidad de aceptar un sustituto de su amado no radica en la presunta distinción cualitativa de lo que amamos. La razón es que la persona lo ama en su *carácter concreto* esencialmente irreproducible. El foco del amor de una persona no está en las características generales y por eso repetibles que permiten describir a su amado. Antes bien, se encuentra en la particularidad específica que permite *nombrarlo*, algo que es más misterioso que la posibilidad de la descripción y, en todo caso, manifiestamente imposible de definir”. FRANKFURT, 1999c, p. 168. Las cursivas son del mismo Frankfurt. Como hemos visto a través de las notas nº 123, 124 y 130 del capítulo I, Saul Kripke presentó una diferencia entre los principios para la identificación de la identidad. Así, Kripke indica que el principio de la *indiscernibilidad de los idénticos*, que se enuncia como $(x) (y) [(x = y) \supset (Fx \supset Fy)]$, funciona para los

Harry Frankfurt parece concluir que el amor se puede identificar con el agente mismo, y su capacidad de actuar. Por ello, Frankfurt puede afirmar que “las necesidades del amor con todo el

casos identidad a partir de propiedades descriptibles. Por otro lado, Kripke presenta el principio de *identidad*: $(x) \Box (x = x)$ que funciona como una autoidentidad. Éste sería un principio básico y universal. Por ello el principio que enuncia Kripke: $(x) (y) (x = y \supset \Box x = y)$ es válido para los *nombres propios* como *designadores rígidos*. Los *nombres ordinarios*, usados por ejemplo para las *clases naturales* (perro, gato, tigre, etc.) que suponen identidades contingentes y a las que se les aplica el principio de *indiscernibilidad de los idénticos*, presentan problemas para la *identificación de la necesidad*, desde el esquema de Kripke. El principio de los *designadores rígidos* solo funciona si la *identidad* se comprende como autoidentidad a través del tiempo. Por ello, los designadores rígidos se presentarían como una *verdad necesaria*, pero eso solo puede ocurrir si éstos se dan, ya de este modo, en la realidad. Así, los *nombres propios*, como lo puede ser “Juan” que le pertenece a Juan, hacen referencia directamente a sujetos en la realidad y no meramente a cosas u objetos descriptibles. En ese sentido, Juan es irreproducible, no es intercambiable con nada del mundo, y –para Frankfurt– esto es tan maravilloso y misterioso como el hecho de que podamos nombrarlo a través del tiempo, sabiendo que la persona que es *objeto* de este tipo de *identificación* es la misma en instantes diversos, y que el sujeto es capaz de diferenciarla del resto del mundo y de las clases naturales por medio del *amor*, a pesar de los cambios contingentes de la persona. Visto de este modo, parece que la *identificación volitiva* o *del amor* que postula Frankfurt se apoya en una identificación rígidamente focalizada sin un contexto racional o cognoscitivo. Para Kripke tal contexto se da, para el caso de los nombres, a través de su *teoría causal de la referencia*, en la cual un objeto se refiere a un nombre en virtud de una conexión causal con el objeto, pero mediado por una comunidad de hablantes. A Frankfurt le falta una aproximación a través de un contexto racional para la *identificación* a través del amor. Sin embargo, por lo indicado, parece que tal contexto está presupuesto, aunque demasiado implícito: la *relación personal*. Por tanto, la teoría de Frankfurt debería hacer más explícito el marco de fondo de su teoría para evitar errores interpretativos. Por nuestro estudio de los escritos de Harry Frankfurt, comprendemos que las afirmaciones realizadas hasta FRANKFURT, 1998 de un casi explícito *solipsismo* pueden ser matizadas tomando en cuenta varios pasajes de (FRANKFURT, 2004) y sobre todo (FRANKFURT, 2012). Para una presentación sintética de la propuesta de Kripke, puede cfr. FERNÁNDEZ MORENO, LUIS, 2012, “Natural Kind Terms, Rigidity and the Path towards Necessity”, *Acta Philosophica*, 21 pp. 337-350.

corazón pueden ser irresistibles, pero no son coercitivas”⁵⁵, porque constituyen al agente mismo. Así, “en cierta medida, que el amor someta nuestra voluntad es justamente lo que hace que lo valoremos tanto”⁵⁶, y por ello “las necesidades con las que el amor somete a la voluntad son, en sí mismas, liberadoras”⁵⁷.

Para Frankfurt el amor es reflexivo, hasta cierto punto capaz de evaluar y difiere del *cuidado de algo* en cuanto que puede configurar los objetos sobre los que el agente puede verse abocado a preocuparse de un cierto modo. Por tanto, el *cuidado de algo* es la manifestación del *amor*. El amor lleva a *cuidar de algo*, manifestando lo que el agente realmente quiere. No es una inclinación efímera, fugaz o fortuita como sí lo pueden ser los *deseos* que inclinan las *preferencias* del agente⁵⁸. Por medio del amor se toman decisiones sin reservas, es ahí donde “la persona ya no se aleja del deseo con el cual se ha comprometido (...). La decisión determina lo que la persona en realidad quiere apropiándose plenamente del deseo sobre el cual basa su decisión. En esta medida, la persona, al tomar una decisión por la cual se identifica con un deseo, se constituye. El deseo pertinente ya no es, de ninguna manera, externo a ella (...). Llega a ser un deseo que se incorpora a ella en virtud del hecho de que lo tiene por su propia voluntad”⁵⁹.

La teoría de Harry Frankfurt parece dirigirse a establecer que el amor desempeña el papel de motor que mueve al conocimiento

⁵⁵ FRANKFURT, 2006b, p. 44

⁵⁶ FRANKFURT, 2004, p. 64.

⁵⁷ FRANKFURT, 2004, p. 64. En este sentido se refuerza la idea de que si el *amor* que afirma Frankfurt es *amor a la verdad*, entonces éste se puede identificar con el *conocimiento* y, en cierto sentido, con el agente mismo, no ontológicamente, si no en cuanto que el sujeto conoce con todas sus capacidades, sensitivas y racionales.

⁵⁸ Cfr. FRANKFURT, HARRY, 2000, “Rationalism in Ethics”, *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Monika Betzler & Barbara Guckes (eds.), Berlin, Akademie Verlag, p. 272.

⁵⁹ FRANKFURT, 1987c, p. 170.

y medio para la evaluación de la realidad. Tal afirmación se desprende de las dos dimensiones identificadas: la *dimensión configuradora* del amor; y la *dimensión manifestativa* en la conducta humana, a través el *cuidado de algo*. Por ello Frankfurt puede afirmar que “preocuparse por los intereses de su amado requiere, probablemente, que el amante esté dispuesto también a identificar correctamente dichos intereses. Para obedecer los dictados del amor, primero hay que conocer qué es lo que dicta el amor”⁶⁰, y esto se manifiesta en aquello que interpela al agente, aquello que le inspira y lleva a actuar, es decir, su objeto de preocupación.

El análisis de la naturaleza del amor nos ayudará, por tanto, en el examen del significado del término *identificación* como disposición cognoscitiva. Solo amamos lo que conocemos y ningún principio puede contradecir esta afirmación. Esto no significa que no podamos amar a los pueblos azotados por la guerra, y que viven lejos de nosotros. Significa que si no sabemos que existen tales pueblos, entonces no podemos amarlos. Por otro lado, conocer no es simplemente ver, y por ello los padres pueden amar a sus hijos, aún en su proceso de gestación. Saber qué es amar pasa por arrojar alguna luz sobre el significado de *conocer lo amado*. Sin embargo, este análisis no puede separarse de preguntas como: ¿Qué significa perder la capacidad de amar? ¿Cómo es posible amar a alguien que otros pueden despreciar? ¿Qué es, y cómo, perseverar en el amor a alguien? Por tanto, lo fundamental en el amor –y que está presupuesto en todas estas interrogantes– es que amar es *amar a alguien* y que *el amarle empieza por conocerle*.

La exposición sobre el amor, en la teoría de Harry Frankfurt, no nos ofrece una definición positiva, pero se pueden resumir en las siguientes características: a) el amor no es una cuestión simplemente de deseos o apetencias; b) el amante se identifica con el amado; c) el amor no depende de nuestra voluntad; d) el amor

⁶⁰ FRANKFURT, 2004, p. 88.

no es coercitivo; y e) el amor es personal. Las dos primeras características –a y b– tienen que ver con la relación entre el amor y la racionalidad. Las siguientes dos –c y d– se refieren a la relación entre el agente y la actividad propia que el amor realiza en él. Finalmente, la dimensión personal del amor envuelve todas las anteriores características.

Algunas de estas características pueden parecer contradictorias entre sí. Por ello se requiere una indagación sobre el contexto en el que pueda observarse su sentido. Este sentido es el mismo en el que el amor se identifica con el agente y solo puede ser el de la *praxis*, ya expuesta en el capítulo anterior. La demostración de esta afirmación la ofreceremos en los siguientes apartados. Sin embargo, para iniciar una dilucidación de los límites de la propuesta de Frankfurt comenzaremos con el análisis de dos características aún no mencionadas, que son las más problemáticas para afirmar la validez de la propuesta del autor de *AP*, y que guardan relación con el amor y la racionalidad. Estas son: f) el amor es desinteresado⁶¹; g) el amor viene y se va⁶², es inestable.

Desde el punto de vista de la relación entre el amor y la racionalidad, una satisfactoria evaluación de las propuestas de Frankfurt debería conducirnos a afirmar que fenómenos tales como la libertad, la acción y la responsabilidad moral pueden quedar a salvo de sospechas reduccionistas. Si ese no fuese el caso, entonces es porque esta teoría no es coherente con el fundamento de sus distinciones. Es decir, que la proposición “el amor no es una cuestión de simples deseos o apetencias” debe ser verdadera, para que sea verdad que “el amante se identifica con el amado”, y viceversa. Si este no fuese el caso, el conocimiento no solo se debilita sino que puede llegar a ser teóricamente inexistente,

⁶¹ Cfr. FRANKFURT, 1999c, pp. 165-166.

⁶² Cfr. FRANKFURT, 2006b, p. 48. Esta proposición es matizada antes en FRANKFURT, 2000. Por tanto, esta característica del amor es la primera que estimaremos como impropia para una propuesta como la de Harry Frankfurt.

cayendo en una visión meramente sincrónica de la conciencia y de la acción que se funda en la simple reacción ante los estímulos.

El *cuidado de algo*, como manifestación del amor, se relaciona con la primera característica no expuesta: “el amor es *desinteresado*”. Las contradicciones no se encuentran en la propia proposición, sino en la interpretación del término *desinterés* y su relación con el *objeto de preocupación*. Es decir, la forma *cómo* el agente se identifica con lo amado. Frankfurt afirma que “el amor es, fundamentalmente, una preocupación desinteresada por la existencia de aquello que se ama, y por lo que es bueno para él”⁶³. Pero, ¿cuál es el sentido de *interés* en los escritos de Harry Frankfurt?

El sentido de *interés*, que expone Frankfurt, es el de una actividad que se lleva a cabo en dos pasos. Estos se fundamentan en la distinción, en la malla volitiva, entre los deseos de primer orden, potencialmente pertenecientes a la malla, y los deseos de orden superior, o pertenecientes actualmente a la malla volitiva. *Interesarse por algo*, o *identificarse con algo* en un cierto grado, requiere tanto una *evaluación* como una *aceptación*. Siguiendo el análisis realizado en el capítulo anterior, Frankfurt coloca la evaluación objetiva de los deseos en relación a las creencias –y sus respectivos deseos– que pueden ser asimiladas a la malla volitiva.

La *evaluación* de un deseo de primer orden puede dar como resultado el valor intrínseco del objeto de conocimiento. “Comer un helado de chocolate” tiene un valor determinado otorgado por el placer que suscita el saborearlo. Por otro lado, la *aceptación* da por sentada la evaluación subjetiva, como “deseo saborear este helado de chocolate”. Para Frankfurt, la evaluación de un deseo de primer orden sobrepasa el nivel de las meras preferencias, gracias a la presencia de las necesidades volitivas del agente. *Juzgar valioso* es consecuencia de una reflexión racional de los deseos de primer orden, un retorno continuo hacia la realidad, y la situación

⁶³ FRANKFURT, 2004, p. 42.

presente, para evaluarla. De este modo, una necesidad volitiva superior como “no comer helado antes de la cena”, puede llevarme a “comer el helado porque deseo saborearlo, pero después de la cena”.

Las afirmaciones expuestas en el párrafo anterior nos deberían llevar a indicar que el amor es una especie de proceso estable –o mejor aún, una operación⁶⁴– que ordena racionalmente los deseos del sujeto, apoyándose en un continuo doble movimiento de *evaluación objetiva* y *aceptación subjetiva* en los múltiples niveles de las necesidades volitivas del agente y que conforman nuestro aprendizaje. Esto debería desprenderse ya desde la primera evaluación sensible.

El valor del helado, otorgado por el placer, ya tiene en sí mismo un contexto racional de evaluación. Este contexto es la apreciación del placer mismo como parámetro de evaluación del agente. Como dice Sócrates a Protarco en el diálogo *Filebo*: todo placer es un producto sensitivo, si hay placeres cualitativamente diferentes entonces lo que les distingue no es el placer sino la razón⁶⁵, y lo hace sobre la base de los placeres como un parámetro que la misma razón ordena. Por tanto, la *evaluación subjetiva* se realizaría sobre la base de las necesidades volitivas que remiten a la racionalidad. Las preferencias tienen una base racional por las que pueden ser cognoscibles. Así, la dimensión evaluativa del amor, base de las necesidades volitivas, debería ser racional. Es decir, debería darse sobre la base de razones que apunten a valores objetivos⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. Capítulo II, sección 2.2.1, la distinción entre operación y proceso. Y, además, lo indicado sobre la relación entre *identificación* y *Wholeheartedness* en este mismo apartado.

⁶⁵ PLATÓN, *Filebo*, c.22-28. Se cita de 1871, *Obras completas de Platón*, tomo 3, Madrid, Medina y Navarro, pp. 19-141.

⁶⁶ Susan Wolf lleva a cabo una dura y certera crítica a Harry Frankfurt sobre su silencio al momento de hablar de valores objetivos en el *conocimiento* a través del amor. Wolf indica que Frankfurt no niega la necesidad de reconocer valores objetivos, si no que no explicita tal necesidad, cuando en muchos pasajes de sus

Harry Frankfurt se encarga de contradecir esta propuesta al afirmar que el *objeto de preocupación*, por ser fin, no presenta razones que justifiquen la necesidad de amarlo. Por ello, para Frankfurt, la *preocupación* que se origina en el amor es desinteresada. Si la preocupación fuese interesada, entonces se tendrían en consideración otros factores para justificar la posibilidad de amarlo. Para el autor de “Taking Ourselves Seriously & Getting it Right”, el *objeto* se ama desinteresadamente y no puede ser justificado por ninguna razón *a priori*, las razones son siempre consideradas *a posteriori*.

Esta proposición de Frankfurt se manifiesta en “The Reasons of Love” a través de la conocida frase de Bernard Williams: “one thought too many”⁶⁷. Un pensamiento es ya demasiado, en referencia a que hay situaciones en las que no se justifica la reflexión para actuar de una determinada manera. “Un ejemplo recurrente a este respecto es el de un hombre que ve que dos personas están a punto de ahogarse, aunque solo puede salvar a una, y por tanto, debe decidir a cuál de las dos socorrer. Una de

escritos se refiere a ellos. Esto se debe a que es imposible abandonar la referencia a valores objetivos posiblemente alcanzables desde la subjetividad del agente, y una clara muestra de esto es la respuesta del mismo Frankfurt a la objeción de Wolf. En tal defensa, Frankfurt realiza una distinción entre *amor* y *deseo*, pero no establece contextos a los cuales pueda hacer referencia tanto uno como el otro. Cfr. WOLF, SUSAN, 2002, “The True, the Good, and the Lovable: Frankfurt’s Avoidance of Objectivity”, *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 227-244. También cfr. FRANKFURT, HARRY, 2002f, “Reply to Susan Wolf”, *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 245-252. La sensibilidad es un primer estadio que refleja la imposibilidad de abandonar los valores objetivos, pero no el único. Por ello, afirmamos que el abandono de la explicitación de tales valores problematiza la introducción de la noción de *Wholeheartedness* en la *praxis* ética. Sin embargo, la afirmación de dicho contexto puede ofrecer a tal noción su sentido propio.

⁶⁷ FRANKFURT, 2004, p. 36. Cfr. WILLIAMS, BERNARD, 1981, “Persons, character and morality”, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 18-19.

ellas es una persona desconocida. La otra es su esposa. Naturalmente, cuesta imaginar que el hombre deba tomar su decisión lanzando una moneda al aire. Nos sentimos fuertemente inclinados a creer que, en tal situación, para él sería bastante más adecuado dejar a un lado las consideraciones de imparcialidad y justicia. Seguramente el hombre salvaría a su esposa. Pero ¿qué le justifica a tratar a dos personas en peligro de manera tan desigual? ¿Qué principio aceptable que legitime su decisión de dejar que el desconocido se ahogue puede invocar este hombre?”⁶⁸

Harry Frankfurt indica que el hombre que rescata a su esposa no espera una *justificación externa* para actuar. Es decir, que no requiere del *uso público de la razón* para hacer lo que hace. Para Frankfurt, el hombre que salta de ese modo para salvar a su mujer lo hace sin pensar y en ello se manifiesta el amor que le tiene. Para Frankfurt, el verdadero *interés*, que posibilita la identificación del agente con el amado, no surge de la razón, sino de una espontaneidad que se asimila a los deseos, cayendo en la contradictoria afirmación de un *interés irracional*. Por el contrario, la dimensión del interés racional, para Frankfurt, se asemeja a la idea que éste posee de la filantropía o preocupación general por los demás y que, para nuestro autor, difiere del amor.

Para Harry Frankfurt, la filantropía encierra una cierta indiferencia ante la persona particular. Por ello, el amor solo podría aplicable a lo particular, nunca a una clase importante. “Lo que hace que estas personas se beneficien de su caritativa preocupación no es el amor que esta persona pueda profesarles. Su generosidad no es una respuesta a sus identidades como individuos, ni se deriva de sus características personales, sino que es una generosidad inducida simplemente por el hecho de que para este individuo pertenecen a una clase importante (...). La identidad de estas personas necesitadas carece de importancia. Puesto que ninguna de ellas le importa realmente como tal, son absolutamente

⁶⁸ FRANKFURT, 2004, p. 35-36.

intercambiables. La situación de un amante es muy distinta. No puede existir nadie equivalente que sustituya al ser amado⁶⁹.

Frankfurt parece afirmar que el fundamento del conocimiento es la irracionalidad de los puros deseos, algo que como hemos indicado no se da ni siquiera en el nivel sensible, y que parece contradecir muchos aspectos de su misma propuesta. Por lo afirmado por nuestro autor, la espontaneidad de un deseo sin capacidad de evaluación podría ser el fundamento de las acciones y por tanto de las manifestaciones del agente. De este modo, Frankfurt convertiría el conocimiento en una azarosa aprehensión, intuitiva e irreflexiva, de cuanto fenómeno u objeto se presente en su campo sensitivo. El plano del amor como motor del conocimiento desaparecería, así como toda reflexión sobre tales objetos, porque el sujeto no tendría capacidad de responder libremente ante ellos. Así, la introducción de la reflexividad del agente como factor de racionalidad y libertad ante los deseos, desaparecería ante una nueva reducción y naturalización de la mente humana⁷⁰. Y, explicado de este modo, el *interés* que afirma Frankfurt no se puede distinguir de la *identificación volitiva*, del mismo modo que los *deseos* o *preferencias* no parecen distinguirse del *amor*.

Es importante notar que, al parecer, las afirmaciones de Frankfurt, o intentan mantener una naturalización de la mente y, a la vez, no caer en un reduccionismo; o, partiendo imperceptiblemente de tal reduccionismo, intentan forjar una distinción entre el amor y los deseos. Tareas, cada una, que no solo parecen mostrarse contradictorias, sino imposibles. Frankfurt distingue los planos del amor y de los deseos pero, paradójicamente, no puede impedir lo que pretende evitar debido a su justo interés por poner el fundamento de la acción en una actividad pura. Sin embargo, sin más parámetros que la idea de

⁶⁹ FRANKFURT, 2004, p. 43.

⁷⁰ Al respecto, se pueden observar lo citado en la nota nº 5 de la Introducción.

racionalidad de Hume, Frankfurt no puede más que apelar a los deseos.

La concepción que tiene Frankfurt de la racionalidad es la de una “pasividad lógico-evaluativa” que no puede mover a la acción. La actividad del amor que postula Frankfurt no es suficiente para revertir esta pasividad porque, en esta teoría, el amor pierde su lugar frente a los deseos. Por esto, Christine Korsgaard ha afirmado que “la concepción del amor de Frankfurt parece a la vez demasiado personal y demasiado impersonal (...) si mi amor otorga significado a mi vida, como piensa Frankfurt que hace, debe darme algo para hacer y no sólo algo”⁷¹. Es demasiado personal porque se muestra independiente de la ejecutabilidad de las posibilidades de acción dominadas por una racionalidad lógica y, a la vez, demasiado impersonal porque cede su lugar a dicha ejecución. Al final, la única pasividad termina siendo la del agente en confrontación a la relación entre los deseos y las creencias particulares que conforman la razón.

La reducción de los fundamentos del conocimiento y la acción a la *identificación* entre deseos y creencias deja inerte al agente frente a esta relación. No se da una necesidad aplicable en el contexto de la responsabilidad moral. Al contrario, la necesidad es lógica. “Lo moralmente necesario expresa la necesidad que inclina a los agentes libres a elegir el bien. En cambio, la necesidad lógica no deja espacio para la decisión, porque cualquier posibilidad alternativa es una contradicción lógica”⁷². Por tanto, en el sentido que expone Frankfurt, la “identificación del amante con el amado” contradice la afirmación de que “el amor no es una cuestión de simples deseos o apetencias”. Una identificación del tipo descrito presupone la identidad del amor con los deseos. Por tanto, la distinción entre los deseos o apetencias y el amor, es

⁷¹ KORSGAARD, CHRISTINE, 2006, “Morality and the Logic of Caring”, *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Debra Satz (ed.), Stanford, Stanford University Press, pp. 74-75. La traducción es nuestra.

⁷² TORRALBA, 2003, pp. 723-724.

fundamental para una adecuada noción de *identificación* o *conocimiento*.

La gran problemática se encuentra en la determinación del *fundamento de la vida*, o de la actividad mental del agente, una cuestión presente en todos los escritos de Harry Frankfurt. Todo parece indicar que, para Frankfurt, ese fundamento es biológico, tal como sucedió en el intento de David Wiggins de superar propuestas fisicalistas similares a la que expone Derek Parfit en “Reasons and Persons”. De este modo, toda acción se dirigiría, en última instancia, hacia la propia supervivencia del agente.

Por lo indicado, Frankfurt afirma que “nuestras vidas tienen para nosotros un valor que aceptamos como indiscutible. Además, el valor de vivir lo impregna todo, y condiciona radicalmente el valor que atribuimos a muchas otras cosas. Es un poderoso –y comprensiblemente fundamental– generador de valor. Hay innumerables cosas que nos preocupan mucho y que, por tanto, son muy importantes para nosotros, precisamente por las formas en que tienen que ver con nuestro interés por la supervivencia. (...) Para nosotros que un curso de acción contribuya a nuestra supervivencia es *razón suficiente* para seguirlo sólo porque (seguramente gracias, una vez más, a la selección natural) nuestro amor a la vida es innato”⁷³.

La última característica que consideraremos en este aparatado es que “incluso dentro de la vida de un individuo, el amor llega y se va”⁷⁴. Esta proposición es matizada en otros textos al indicar que “el amor acostumbra a ser inestable”⁷⁵. Frankfurt afirma que “como cualquier *estado natural*, [el amor] es vulnerable a las circunstancias. Siempre pueden concebirse otras alternativas, y algunas de ellas pueden resultar atractivas. Por lo general podemos imaginarnos amando cosas distintas de las que amamos, y preguntarnos si en cierta manera no serían

⁷³ FRANKFURT, 2004, p. 41. Las cursivas son nuestras.

⁷⁴ FRANKFURT, 2006b, p. 48.

⁷⁵ FRANKFURT, 2004, p. 48. Las cursivas son nuestras

preferibles”⁷⁶. Sin embargo, Frankfurt busca el equilibrio explicando que “la posibilidad de que existan alternativas superiores no implica que nuestra conducta sea irresponsablemente arbitraria cuando adoptamos y perseguimos de manera incondicional los fines que nuestro amor nos plantea en realidad. Estos fines no se fijan por impulsos superficiales, ni por condiciones gratuitas; ni por están determinados por lo que simplemente es un momento u otro nos parece atractivo o decidimos querer”⁷⁷.

La rápida respuesta a éste intento de equilibrio se dirige nuevamente, y de forma directa, a las pretensiones que tiene el amor, en la teoría de Frankfurt, de posibilitar el conocimiento. Si el amor es débil, el conocimiento de la realidad también lo será. Pero un conocimiento que puede ser fuerte en algunos momentos y débil en otros no implica que pueda extinguirse totalmente. Esto deja abierta la posibilidad de que el conocimiento sea capaz de fortalecerse. Por el contrario, un amor que *viene y se va* niega la posibilidad de conocer nada, porque no permite la experiencia y el aprendizaje sobre el que se pueda ponderar el futuro. El amor no puede desaparecer nunca y, por tanto, si es la genuina necesidad volitiva del agente, el amor debe poder distinguirse de los deseos sin abandonarlos, trascendiendo la mera respuesta automática del agente ante “razones” u objetos mentales en su conciencia. Sin esa trascendencia se elimina la misma necesidad y pasado, ya que el sujeto se conformaría con aquello que se le ofrece como “aceptable para sus apetitos”⁷⁸. El agente debe poder deliberar sobre su propia historia y en este acto expresar su libertad.

⁷⁶ FRANKFURT, 2004, p. 48.

⁷⁷ FRANKFURT, 2004, pp. 48-49.

⁷⁸ Como indica Enrique Moros, “parece sorprendente que la búsqueda de la coherencia sincrónica y diacrónica de los actos vitales del hombre termine aceptando las limitaciones de lo políticamente correcto. ¿Qué necesidad volitiva puede poseer aquello que no es capaz de vencer el tiempo y hacer inútiles las promesas?”. MOROS, ENRIQUE, 2013, “Posibilidad y libertad”, *Studia poliana*, 15, p. 33, nota nº 63.

El agente necesita *saber algo*, y esto significa que, si el amor es la base de ese conocimiento, entonces la *identificación* debe ser una operación cognoscitiva fuerte. Debe ser el conocimiento mismo. Si la *identificación* no es un conocimiento verdadero, capaz de fundar nuestro saber sobre lo que amamos, entonces ese “amor” no es verdadero amor, y por tanto no es capaz de hacernos libres. El amar conlleva tener la capacidad de poder iniciar un proyecto que abre las puertas hacia el futuro. Y solo puede ser un verdadero proyecto si el amor es lo suficientemente fuerte para mantenerse, si es capaz de establecer las condiciones de una unidad psicológica estable que nos permita hablar de libertad y responsabilidad moral. Por ello, una noción fuerte del amor requiere una noción fuerte de conocimiento, y viceversa.

La afirmación de Frankfurt sobre que *el amor viene y se va* solo puede entenderse bajo la perspectiva de la dimensión manifestativa del amor, es decir, *cuidar de algo* o la *preocupación por algo*, que es una actividad consciente en un sentido actual. Sin embargo, si el amor se agota en sus manifestaciones, entonces estamos nuevamente en una perspectiva meramente descriptiva o de la tercera persona. Es decir, no se supera la *perspectiva sincrónica* ni su imitación de diacronía como sucesión de estados mentales. Por tanto, debemos “pensar la inteligencia [, y esto] supone advertir el límite mental, subrayar el aspecto limitado del conocimiento objetivo y ponerse en situación de librarnos de esa misma limitación. Así se señala la diferencia entre intelecto y lo pensado y esa diferencia permite señalar la intencionalidad del conocimiento y la posibilidad de seguir pensando más allá de los objetos pensados. La libertad no sólo es una característica de las acciones humanas sino que se presenta ya en la inteligencia”⁷⁹.

⁷⁹ MOROS, 2013, p. 36. Por ello, Leonardo Polo indica: “Empezamos a darnos cuenta de la libertad en cuanto nos damos cuenta de que el intelecto está libre de todo, su libertad lo vincula a la intelección, pero lo distingue radicalmente de lo inteligible.” POLO, 2007, p. 42.

Leonardo Polo lo expresa de un modo que indica un horizonte diverso al planteado por Derek Parfit, y que no logra superar David Wiggins. El horizonte de éstos últimos filósofos presenta la misma dificultad en la que cae inadvertidamente Harry Frankfurt: el sentido de racionalidad que al fin y al cabo cuenta en toda teoría es el uso público o descriptivo de la razón, dónde la responsabilidad del agente se identifica absolutamente con los resultados de sus actos. Esta propuesta se alimenta con la afirmación de un fundamento naturalista para la mente humana. Polo revierte esta idea indicando que “la libertad es, en último término, no ya la capacidad de autohacerse, sino de autotranscenderse”⁸⁰.

La libertad no se descubre solamente desde la descripción de las acciones humanas. No está únicamente para que los demás construyan la historia particular de un sujeto, sino para que el sujeto se convierta en agente. Es decir, para que el hombre asuma la responsabilidad de su *praxis* ordinaria y continua, y no solo para que la explicación de su comportamiento se agote en el contexto en el que se desenvuelve. La libertad se descubre para que el agente sea consciente de sus acciones en cuanto tales, califique las descripciones de sus actos y los trascienda. Es decir, vea más allá de ellos, los confirme, perfeccione o corrija. Y este autotranscenderse solo puede ser caminar hacia la *verdad* por la inspiración que ella nos ofrece. Solo de este modo puede tomarse en cuenta si el sujeto es capaz de pensar o de amar, sin tener que plantear una solución pragmática en la que la libertad es un supuesto desconocido y la responsabilidad moral una simple imputación sobre los resultados de los actos humanos.

3.1.2. *Praxis y contexto de la praxis.*

El hombre es capaz de autotranscenderse. El agente puede ir más allá de los aparentes límites que le pueden imponer su

⁸⁰ POLO, 2007, p. 270.

condición física, el medio ambiente, el entorno social o cultural, o su propio carácter. La capacidad de autotrascendencia del sujeto se puede observar con la experiencia que posee de poder reconocer sus propias limitaciones. Desde la perspectiva de la acción humana, conocer los *límites personales* significa poder *saber qué* existe más allá de éstos. En caso contrario, no es propiamente un *límite para el agente*. Las limitaciones son impedimentos para alguien y, si el agente no los reconoce, aún cuando pueda decirse desde una perspectiva de la tercera persona que son *sus límites*, el agente no podrá considerarlos como algo realmente existentes para sí mismo. Y solo su experiencia personal le puede llevar a reconocer sus características, limitaciones y potencialidades. En definitiva, a encontrarse a sí mismo.

El conocimiento de los *límites personales*, por parte del mismo agente, implica el reconocimiento de aquellas actividades que pueden superar sus fuerzas –físicas o psíquicas– en un momento determinado de su existencia. Los niños reconocen las limitaciones de su condición desde el simple acto de desear las cosas que se encuentran más allá del alcance de su mano. La presencia de una apetitosa manzana en la parte alta de una alacena, con un hermoso color rojo y el brillo que produce en ella la luz del sol que ingresa suavemente desde la ventana de la cocina, pueden producir en un niño pequeño el deseo de hacerse con ésta. Sin embargo, estando sólo en esa habitación, sus límites corporales le llevarán a percibirla como algo tan anhelado como inalcanzable. El llanto no se hará esperar y la experiencia forjará en él un nuevo conocimiento: las cosas simplemente “no se dejan” mandar por nuestros deseos.

Soren Kierkegaard indica la presencia de dos estadios en este tipo de experiencias: el *deseo que duerme* y el *deseo que despierta*⁸¹. El deseo de la manzana se presenta, en el pequeño,

⁸¹ Cfr. KIERKEGAARD, SOREN, 2006, “Los estadios eróticos inmediatos”, *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, B.S. Tajafuerte y D. González (eds.),

con tal arrebató que en su horizonte inmediato están, solos, él y el brillante fruto. El deseo duerme y sueña. No es un dormir inactivo, sino el soñar con la posesión. La persona no deja de ser actividad hasta su muerte. El arrebató de la experiencia sensitiva ante la belleza del objeto atrae al niño con tal fuerza que en su perspectiva inmediata, en el instante de captación sensible, sólo está la “posesión de la manzana”, aún cuando él no sepa que este fruto es una manzana, o siquiera que es un fruto. Para él, toda su experiencia inmediata se concentra en alcanzar objetos para su satisfacción sensible. Casi podríamos decir que el niño es pura apetencia y deseo de satisfacción. Usando los términos de Frankfurt, su deseo es *Wholehearted*, pero solo en un primer sentido básico, como “incondicionado”, un inicio de formación de los procesos del verdadero enamoramiento⁸².

El segundo estadio del que nos habla Kierkegaard presenta la activación de otro nivel racional en la experiencia convirtiéndose, además, en la comprobación de la racionalidad del primer estadio. El deseo despierta y se produce la fractura entre el *deseo* y el *objeto*. El deseo que simplemente anhela se ha convertido en un *deseo que busca*. Es enamoramiento –*Wholeheartedness*– en su consolidación como *disposición*. Así, la percepción de un límite encierra, en sí mismo, el conocimiento de lo que significa la posible superación del mismo. El deseo de alcanzar la manzana implica el conocimiento de lo que podría significar la posesión de este objeto, aún cuando no se perciba la totalidad del valor del acto “poseer la manzana”⁸³. La mínima percepción ya nos comunica

Madrid, Trotta, pp. 97-101. Seguimos, en la interpretación de Kierkegaard, las reflexiones de Alejandro Llano en LLANO, ALEJANDRO, 2013, pp. 43-44.

⁸² Consideramos que la traducción para *Wholeheartedness* no puede ser únicamente “incondicionalidad”, sino que debe atender a su sentido más literal, esto es como “desear de todo corazón”. Como tal, el término tiene un sentido propio en el ámbito de la *praxis* ética: “amar con todo el corazón”. Por ello, “amar la apetitosa manzana” es simplemente deseo de la misma, *Wholeheartedness* en un sentido impropio.

⁸³ Es interesante al respecto plantear un paralelo con las pruebas del *aprendizaje por refuerzo* que se realizan desde la neurociencia. En éstas, se induce al agente

algo, nos transmite un conocimiento fáctico y valorativo de la realidad y, por tanto, nos prepara para lo que *podemos hacer*. La percepción de la *posibilidad* de alcanzar el tan anhelado objeto surge inmediatamente como un correlato de la experimentación del *deseo*, y la inmediatez de su aparición en la conciencia del agente dependerá del grado o fuerza con que se ansía la posesión de lo deseado.

El límite se conoce por aquello que lo supera y en medio de esta anhelante superación está la condición del sujeto como un ser que *desea el mundo y aquello que lo compone*. Solo cuando la delicada madre del pequeño le levante en brazos, acercándole a la manzana para que él la pueda tomar con sus propias manitas, entonces, la posesión de la manzana producirá nuevas experiencias y despertará en el niño el conocimiento de valores aún no adquiridos. El *deseo que busca*, encuentra, y volverá a buscar con

a realizar elecciones que conllevan finalmente un premio o un castigo. El experimento se puede iniciar con dos signos de diversos colores, por ejemplo: rojo y verde. La elección de la opción correcta conduce a un premio, como una especie de bonificación con un determinado puntaje; la incorrecta con la pérdida del mismo. Cada vez que el agente elige entre el signo rojo o el verde, la opción elegida le lleva a incrementar o perder su puntaje de manera aleatoria. Por tanto, el agente que elige una opción correcta valorará más el signo con el color correspondiente a su elección, en vistas a la próxima elección y en función del puntaje acumulado. En la dinámica del experimento el agente transfiere un valor subjetivo sobre la base de valoraciones objetivas. Lo interesante de este tipo de experimentos es tanto la dinámica de la asignación del valor, como la observación de que las elecciones nunca se inician desde cero. En los experimentos, el rojo y el verde ya representan un determinado valor para el agente. No hay decisiones desde un punto vacío en la realidad. El conocimiento no parte de cero, y pende entre *lo realizado* y *lo posible*. La libertad por tanto ya implica el reconocimiento de valores racionales a través de los sentidos. No existe el estado de indiferencia del agente. No se puede abstraer del agente el conocimiento del valor. Por tanto, el deseo es fundamental para esta dinámica, aunque no es el origen de la misma, en cuanto que el deseo para continuar su búsqueda, requiere del horizonte que le brinda la racionalidad. Para observar la dinámica de este tipo de experimentos puede cfr. SUTTON, RICHARD & BARTO, ANDREW, 1998, *Reinforcement Learning: An Introduction*, Cambridge Massachusetts, MIT Press.

más experiencia. El niño, en los brazos de su madre –mientras toca, huele e intenta saborear la superficie del hermoso fruto– sabe algo sobre la amplia gama de valores que encierra la posesión de la manzana y sobre las posibilidades que tiene para alcanzarla. De este modo, ante una repetición de la escena, tal vez el llanto no sea la primera respuesta del pequeño, si no la petición a su madre para que vuelva a resolver su limitada condición.

En el conocimiento humano aunque pudiese existir una reiteración de lo conocido en cuanto percibido por el sujeto como *algo captado*, no existe una repetición de lo deseado en cuanto que es *conocido a través de la experiencia*. Ambos son requeridos en el conocimiento, y el primero es fundamental, pero solo el segundo abre la posibilidad de un verdadero *saber*. Se podría captar otra manzana despertando nuevamente el deseo de poseerla. Sin embargo, el deseo de obtener este fruto, desprovisto de experiencia –o de una cierta experiencia relevante, ya que desde el vientre materno el niño conoce sensiblemente, percibe y adquiere valores⁸⁴– solo podría ocurrir una vez. La fractura que introduce la

⁸⁴ Por lo expuesto en la nota anterior se puede comprender que solo por medio de la adquisición de valores –de momento en un sentido amplio– el hombre se va haciendo capaz de elección. Por tanto, no parece atrevido indicar que, en su *origen* –cuando es engendrado–, y en un sentido meramente fáctico, un simple hecho, *el hombre no es libre*, sino que –ampliando la afirmación hacia un sentido que implica también lo potencial– se va haciendo libre por medio del desarrollo y crecimiento de su racionalidad en el tiempo. Esto no significa que el hombre está determinado por su naturaleza, sino que la *operación* intemporal de su conocimiento, que es *praxis*, se debe articular en el tiempo para adquirir experiencia y poder percibir la verdadera libertad de la que tenemos conciencia. El hombre no es un compuesto dualista de naturaleza y razón. Ni la libertad reside en una u otra. La *libertad* es un *trascendente antropológico* precisamente porque al trascender se articula con lo físico y temporal del sujeto, no porque esté “más allá” de todo ello. Por esto, la *voluntas ut natura* –que está determinada *ad unum*, al *bien en general* y por ello es apertura al bien–, aún distinguiéndose racionalmente de la *voluntas ut ratio* –que es un principio de decisión derivado de la *voluntas ut natura*–, no compone un sustrato de ésta última. Ambas son partes activas del agente y unidas conforman la operatividad de la voluntad y ofrecen la experiencia de la libertad por el contacto con la

confrontación con la realidad, al despertar del instante en el que se capta el objeto y se desea, ha informado algo al niño sobre *quién es él y qué es el objeto*. El niño, a medida que crece y *conoce*, toma conciencia *sabiendo*: “yo no soy aquello”. Se va haciendo cada vez más libre.

El conocimiento de la distinción entre *sujeto y objeto* abre paso al conocimiento de la propia identidad. Solo a través del

inteligencia. Para una interpretación parecida a la enunciada cfr. POLO, 1993, pp. 163-211. Leonardo Polo dice: “La libertad no es una propiedad inicial de la voluntad”. Por tanto, el niño, si no aprende, no puede ser libre. Requiere de la experiencia para alcanzar su adecuada libertad, la que le corresponde a su edad. Por ello, Leonardo Polo indica que “la *voluntas ut natura* no es la libertad de la persona humana. Pero si la libertad no está primariamente en la voluntad [entonces] tiene que ser la persona [en su totalidad, con su principio de decisiones, es decir, con la *voluntas ut ratio*]. La libertad es radicalmente personal, puesto que radicalmente no corresponde con la voluntad. Llega a la voluntad, toma contacto con la voluntad, la voluntad es investida de libertad, pero es investida después de tomar contacto con la inteligencia”. POLO, 1993, pp. 182-183. Por supuesto, la determinación de ese momento no parece ser sencilla y parece escapar a cualquier comprobación empírica. Esto se puede observar aún más considerando que el conocimiento parte de los sentidos, de los cuales el tacto es el más básico en el hombre. Por otro lado, insinuar que el ser humano no es persona en su *origen* parece ser una cuestión atrevida, porque es tanto como suponer que el hombre puede surgir, en un primer momento, *solamente* como *voluntas ut natura*, lo que implica una nueva caída en el dualismo al intentar explicar el origen de la libertad. Por tanto, en el *origen*, la *voluntas ut natura*, en cuanto potencia espiritual, debe presentarse a la par que la *inteligencia* en la unidad de la persona. Y el proceso del asentamiento de la *voluntas ut ratio* podemos comprenderlo como parte del *aprendizaje*. Por ello, parece correcto indicar que, como tal, la *voluntas ut natura*, queda inédita si la inteligencia no interviene. Como afirma Polo: “Que una persona incapaz de pensar tenga un espíritu abierto a la felicidad, es una tesis ontológica. ¿Qué prueba se puede dar? Prueba empírica ninguna, pero nos jugamos el respeto al ser humano”. POLO, 1993, p. 183. Por ello, los sistemas libres, como la sociedad, tienen una necesidad de la que mana su normatividad. No es “no hacer daño”, si no “hacer el bien a la persona”, que empieza por respetar su vida y su *posible* biografía, esto es, permitir que se narre su vida. Para comprender la doctrina tomista de la *voluntas ut natura* y la *voluntas ut ratio*, cfr. *De Veritate*, q 22. También puede cfr. GONZÁLEZ, 2006, pp. 83, 92, 102, 139 y 232.

conocimiento del mundo, lo que rodea al niño, éste puede conocerse más a sí mismo. Conoce sus potencialidades y límites. *Sabe quién es y cómo debe conducirse* en ese mundo que se le abre, por su conocimiento, con infinitas posibilidades. Su *saber* sobre *cómo conducirse en el mundo* es un proceso hermenéutico que penetra en la realidad desde sí mismo. La experiencia se forja, por tanto, desde esa captación del mundo. Una *captación* intelectual, instantánea, unitaria y perfecta –que no es lo mismo que total– que va desde los sentidos a la razón, pero que no priva de racionalidad a los primeros. El *conocimiento* es *operación* que surge del deseo de aquello que se presenta como *bueno*. Y en ello asume lo sensitivo, como el niño que desea la apetitosa manzana. Así, *Wholeheartedness*, desde sus primeros estadios, es *operación*. Y, al afianzarse en la adquisición de experiencia y el conocimiento de sus posibilidades, se hace *disposición*.

El *conocimiento* como operación –*praxis*: captación intelectual inmediata de la realidad–, es instantáneo, pero el *saber* requiere tanto de la *operación* como de los *procesos*. Y en esta dinámica se configura el *contexto de la praxis*⁸⁵. La experiencia

⁸⁵ Por tanto, el *contexto de la praxis*, que se adquiere más sentido en el ámbito de la *praxis ética* que en el de la teoría, requiere tanto la *praxis* propiamente dicha como la *poiesis*. Es importante indicar que no existe *poiesis* sin *praxis*, pero sí puede haber *praxis* sin *poiesis*. El ejemplo paradigmático se da en la *praxis* que se aproxima más al ámbito de lo teórico, esto es la *captación*, operación del intelecto, tal como lo verificamos a través del ejemplo que compone todo este apartado. Al respecto, parece comprenderse la indicación de Aristóteles de que la *praxis* no se puede enseñar, puesto que no está sometida a una reglamentación técnica, como es el caso de la *poiesis*. Y que por ello, las lecciones de ética no se dirigen a los jóvenes o a gente inexperta. Cfr. *EN*, I, 1095a; VI, 1142a. Aristóteles parece referirse aquí al tipo de conocimiento que es la *praxis*, el cual no se puede enseñar tal como se hace con las cuestiones meramente técnicas, o como el aprendizaje de las ciencias teóricas: se requiere *experiencia de la vida*. Sin embargo, la doctrina aristotélica expuesta no implica una separación entre *praxis* y *poiesis*: ambas se refieren a lo contingente, por tanto se relacionan con las virtudes intelectuales de la *prudencia* y el *arte*. La primera se refiere a lo que puede ser practicado, la segunda a lo que puede ser producido. Ambas no son ciencias, o conocimiento teórico. Pero, desde el punto

del niño va añadiendo nuevos *sentidos* al conocimiento de sí mismo y del mundo al desear otras cosas y, al obtenerlas, adquirir nuevos valores: “yo no soy esto, y esto no es aquello”. La *praxis* personalizada que adquiere se nutre de su propia experiencia y empieza a diferenciar valores a escalas que no se reducen a lo meramente sensible, aunque lo suponen. El “deseo de una manzana” puede ser diverso del “deseo de un abrazo”⁸⁶. La

de vista de la acción moral el *arte* se integra en la *prudencia*. Y parece ser lo más oportuno en vistas al respeto por la persona humana. Como indica Aristóteles: “Parece propio del hombre prudente [*phronimos*] el poder discurrir bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud o para la fuerza, sino para vivir bien en general” (*EN*, 1140a). Por tanto, la integración de ambas virtudes, sobre la base de lo que es bueno para el agente en general, es modelo de la integración de la *praxis* y la *poiesis*. La *poiesis* no solo se subordina a la *praxis*, sino que se integra en ella. Las clases de ética no se dirigen a los inexpertos, porque es a partir de la experiencia como se adquiere una adecuada *praxis* ética. El conocimiento teórico de la ética, *praxis cognoscitiva*, no parte de cero, se requiere de la previa adquisición de valores en la *praxis ética*, pero esto no es posible sin la *praxis* misma como actividad de conocer, es decir, sin la operación del intelecto. Por tanto, la noción de *hábito operativo*, del cual la *virtud* es dependiente, es importante para comprender la articulación entre *praxis* y *poiesis* en la *experiencia*, y su uso en la teoría.

⁸⁶ Aristóteles indica que el *principio de no contradicción* se puede formular del siguiente modo: nada puede ser y no ser, al mismo tiempo y en el mismo sentido de lo mismo. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 4, 1008b 12-31. Éste agrega al *principio del tercero excluido*, utilizado por la lógica proposicional ($A \vee \sim A$), la dinámica de la adquisición de una multiplicidad de sentidos cognoscitivos que el hombre obtiene a través de la experiencia. Así, por medio de este ejemplo podemos observar, también, la adquisición de los primeros principios cognoscitivos del agente, que requieren de su voluntad y la familiarización con su mundo. Aprender a *amar su realidad* y a partir de ella seguir adquiriendo nuevos sentidos cognoscitivos que le ayudan a plantear nuevas y mejores posibilidades. Solo de este modo, se puede convertir las *posibilidades en general* en *posibilidades reales*. Las posibilidades para la acción no pueden ser las meras posibilidades lógicas, sino aquellas que corresponden a los sentidos adquiridos por el agente y que le indican un compromiso con la realidad. No desvirtúan la libertad, porque ésta implica una armonía con lo que el agente es capaz de *captar*. Desde este punto de vista se comprende las limitaciones de la noción que tiene Frankfurt de *lo impensable* como un modo de necesidad. Si no

captación que produce el deseo se hace más amplia. Ya no se dirige necesariamente a los objetos de la sensibilidad. Y el *deseo* se va transformando, por efecto de la *razón*, en verdadero *amor*. Así, la voluntad como potencia operativa real, como *voluntas ut ratio*, va surgiendo y se hace actual sin dejar de ser potencialidad desde el primer instante de la existencia del ser humano.

Por lo explicado hasta aquí se puede comprender que la noción de *totalidad*, usada como una noción que configura la explicación del conocimiento, no sea una noción adecuada, metafísicamente hablando⁸⁷. La noción de *totalidad* no puede ser utilizada en el ámbito de la *epistemología*, donde los principios metafísicos parecen requerirse con mayor necesidad que en la *ética*. El *conocimiento* es una operación intemporal, *praxis* propiamente dicha, que no capta totalidades acabadas, sino una realidad que cambia. Sin embargo, en el ámbito de la *ética* la noción de *totalidad* parece ser muy adecuada para hablar de las acciones, en cuanto que el agente toma una decisión moral considerando su vida como “un todo”, no completo o acabado, sino práctico o proyectivo. Y esta afirmación se refiere a estimar que tal decisión le afectará, como *sujeto*, para el resto de sus decisiones futuras no en un aspecto parcial, sino en aquello que le sirve para lo más importante en su vida humana. Esto es, la relación con los demás que forja del contexto donde se manifiesta la *praxis*.

La *praxis* o *captación intelectual* del sujeto –comprendida como racionalidad que conoce teóricamente el mundo– no requiere hacerse con “totalidades acabadas”, como componentes de la realidad, para decir que ha conocido. La *praxis* es el soporte de los procesos humanos de conocimiento, en cuanto que *necesariamente*

se amplía el horizonte de *lo impensable* anteponiendo el *amor* y dirigiéndolo hacia la *verdad* que se encuentra en la realidad, las limitaciones se convierten en razones limitantes y en la aparente motivación del agente para realizar una acción. Cfr. nota nº 163, del capítulo II.

⁸⁷ Cfr. INCIARTE, F. Y LLANO, A., 2007, pp. 154, 208, 211-212 y 242.

aprehende la realidad. Pero el sujeto puede conocer mejor o peor, por efecto de sus modos concretos de dirigirse a la realidad. Aprehende nuevas posibilidades y sobre ellas ejercita su libertad. La libertad que le han ganado –para él mismo– sus propias posibilidades, actualizadas por sus acciones personales. Y así, en un contexto como el de la *ética*, el sujeto puede *ponderar* sus *posibles acciones morales* como un “todo”, es decir, en relación a su propia vida, y puede definir *quién* quiere ser, a partir del conocimiento de las mismas.

La negación de la noción de *totalidad*, como una noción básica en la *praxis* del hombre, permite hablar de la libertad en el conocimiento mismo. Por ello, tal noción puede aparecer de forma derivada en otros aspectos de la vida humana, como es el caso de la *ética*. En dicho *contexto de la praxis* –que no conforma una totalidad– se comprueba que la *libertad* y la *necesidad* se combinan. Así, por ejemplo, no por dejar de saber que una acción es moralmente mala uno deja de hacerse malo, si la realiza. Y aquí, se instala la *necesidad* en el agente mismo. Pero el agente siempre puede conocer más, y puede rectificar la acción realizada, es *libre* para reparar su error, para conocer nuevas posibilidades prácticas y construir un mejor futuro para su vida, considerada como un “todo”, o más bien, en *unidad*⁸⁸.

⁸⁸ Desde este punto de vista se puede dar solución a las cuestiones enunciadas en FRANKFURT, HARRY, 1994b, "An Alleged Asymmetry between Actions and Omissions", *Ethics*, 104, pp. 620-623. Vista desde la *tercera persona* una acción no es una omisión: el agente produce algo en el mundo, o no. Pero, vista la acción desde una perspectiva de la *primera persona* tanto las acciones como las omisiones pueden provocar hechos en el mundo. Así, sin considerar el bien o el mal en las acciones mismas y su incidencia en la vida del agente se instala una aparente paradoja. Sin embargo, desde la *primera persona* y en vista a un *bien particular* que puede, o incluso debe ser realizado por el bien personal y de los demás, actuar no es lo mismo que dejar de hacerlo. Y, por tanto, el *poder realizar* esa acción implica que *debería hacerse*, en un sentido que apela a la propia conciencia de cada agente, a la situación y a la entidad del bien que se hace o se deja de hacer.

La constatación de esta unidad del agente se puede apreciar por medio de la dinámica entre la racionalidad teórica y la práctica. La *racionalidad teórica* –que se dirige instantáneamente al objeto de conocimiento, que lo capta– es el fundamento de la llamada *racionalidad práctica*. Pero la dinámica no es unidireccional. Existe una circularidad hermenéutica y operativa entre ellas. La *razón teórica* abocada a la contemplación y relación de los objetos apprehendidos se nutre de los nuevos campos de búsqueda que le abren las mismas acciones que realiza el sujeto. Esta dinámica sostiene la experiencia. Solo por medio de tal experiencia el sujeto puede captar objetos cada vez más complejos y emitir un juicio con mayor prontitud, certeza y eficacia. El horizonte de *captación de la verdad* se va ampliando, y perfecciona y fortalece la capacidad del agente de decidir frente a la realidad conocida. Coloquialmente podemos decir que “afina la visión” y se hace capaz de ofrecer una respuesta oportuna a la situación en la que se encuentra⁸⁹.

⁸⁹ Tal como lo veremos más adelante, esta es la dinámica propia de la adquisición de los hábitos, de los cuales las virtudes son una parte que implica al agente en unidad. A nuestro juicio, esta dinámica se ve reflejada en la relación que se da entre la *decisión deliberada* y la *deliberación*, tal como la explica el profesor Alejandro Vigo desde un punto de vista más aristotélico. El objeto, tanto de la *decisión* como de la *deliberación* es el mismo, pero debe ser considerado de modo diferente en cada caso. “En cuanto objeto de la *decisión deliberada*, aparece como ya determinado, es decir como cosa ya decidida (Cfr. *EN III, 5, 1113a2-5*). Aunque en muchos contextos familiares de acción nuestras elecciones o decisiones no van precedidas por procesos expresos de deliberación, sino que se apoyan, más bien, en el respaldo de la habitualidad (...), lo cierto es que, desde el punto de vista analítico, es siempre la deliberación la que precede a la decisión deliberada, y no viceversa. Por lo mismo, toda decisión concreta llevada a cabo por un genuino sujeto de *praxis*, incluso allí donde descansa en el respaldo de la habitualidad, puede ser reconstruida también, desde el punto de vista retrospectivo, «como» si hubiera sido el resultante de un correspondiente proceso expreso de deliberación”. A continuación, se explica que para Aristóteles “el término medio propio de la virtud ética, concebida como un hábito de la *decisión deliberada* es tal como en cada caso lo «determinaría» el hombre prudente (cfr. *EN 1107a1 ss.*). El hábito virtuoso cumple, pues, una función de descarga de la necesidad de deliberación,

El agente se hace capaz no solo de percibir objetos físicos, sensibles. El sujeto puede adquirir el conocimiento de modos operativos concretos, posibilidades para hacer las cosas, sentidos cognoscitivos de la realidad, conceptos⁹⁰. Y así, relaciona los

al menos, en los contextos de acción más comunes y familiares: permite producir de modo inmediato el mismo tipo de decisión y acción que hubiera resultado de un proceso expreso de deliberación, bajo la guía de patrones de racionalidad propios de la «prudencia», que corresponden a la así llamada “recta razón” (cf. *EN V*, 1, 1138b19 ss.)” (VIGO, ALEJANDRO, 2012, “Deliberación y decisión según Aristóteles”, *Tópicos*, 43, p. 59-60). Esta explicación es importante por dos razones. La primera es que comprobamos, como lo indicamos en la nota nº 85 de este capítulo, que el modelo por excelencia de la integración de lo *particularmente deliberado* (lo contingente, sobre lo que versa el arte o la *poiesis*) y de la *razón que delibera* (la *praxis*) es la *virtud moral*, especialmente la virtud de la prudencia, la cual es *auriga virtutum*. Y segundo, que la dinámica es bidireccional, puesto que la *recta razón práctica* requiere de las dos dinámicas, ascendente y descendente, en la relación entre *decisión deliberada* y la *deliberación*, que va del todo a la parte, y de la parte al todo. Es decir, la vida considerada como un “todo” y lo que compone la situación concreta. Para observar una crítica a Harry Frankfurt desde una perspectiva muy próxima a la indicada cfr. PINK, THOMAS, 2003, “Action and Self-determination”, *Intellectica*, 36-37, pp. 247-259.

⁹⁰ Todos estos elementos son distintos y van de los más prácticos a los más teóricos. Sin embargo, cada uno de ellos cuenta siempre con algo práctico y teórico, a la vez. Acudamos a un ejemplo técnico: un hombre que va a utilizar una máquina en una fábrica requiere adquirir la destreza de varios *modos operativos concretos* como son saber los tiempos de mantenimiento, la realización del mismo, la preparación del equipo, la secuencia de puesta en marcha, la operatividad de la máquina, etc. Además, el aprendizaje de estos modos operativos concretos le lleva a conocer las *posibilidades de hacer las cosas*. Así, por efecto de adelantar el mantenimiento de la máquina, puede prolongar el uso del aceite; o combinar las piezas de la máquina para adecuarlas a un determinado proceso de fabricación; e incluso –si es un buen trabajador– interesarse por el costo operativo de la máquina e intentar sacarle el mayor rendimiento o productividad económica, que no es lo mismo que producir el mayor número de piezas en el menor tiempo posible. Por consiguiente, el obrero ha adquirido unos *sentidos cognoscitivos que se refieren a esa realidad específica*: ve la máquina como mantenedor, o como operario, e incluso como economista. Ha adquirido esa visión y le cuesta poco empeñarse en su trabajo haciendo todo eso a la vez. Y podemos añadir, si progresamos en estos *sentidos*

objetos de conocimiento y los unifica, otorgando una *unidad* al comportamiento humano para dirigirlo a un fin propuesto. Es decir, hacia una idea operativa futura –lo que está por hacer o puede hacer–, y que se concreta como una *verdad práctica* en el momento de la realización de la acción.

La captación y el anhelo del objeto deseado llevan al sujeto a realizar nuevas acciones que le propinarán una buena dosis de experiencia, la cual es aprehendida a través de la *razón teórica*. Ésta incorpora esa experiencia en el sujeto mismo. El ser humano conoce como una unidad, porque está dotado de sentidos en toda su corporeidad. Así, tanto la racionalidad *teórica*, como la *práctica*, no se localizan en una parte u órgano del cuerpo humano. Y por lo mismo tampoco vale pensar que entre ellas puede haber una relación funcional separada –nivel de explicación que tampoco puede reducirse a una relación meramente causal–, como la puede haber, por ejemplo entre el hígado y el páncreas. Por tanto, la *razón teórica* no es estática porque es conocimiento. Se dirige hacia la *verdad*, que en un momento es la “apetitosa manzana, lejos de mis manos”. Pero que instantes, más adelante será “la apetitosa manzana, en las brazos de mi madre”, y después “la apetitosa manzana en lo alto de la alacena”; o, meses después, “el abrazo de mi madre”; o, incluso años más tarde, será “el proyecto

cognoscitivos de la realidad: con un cierto sentido de responsabilidad hacia su trabajo y de lealtad a sus empleadores. Finalmente, todo esto, adquiriendo el conocimiento de unos conceptos –adecuados a su nivel de aprendizaje, como lo son: “máquina”, “mantenimiento”, “costo”, “ahorro”. Para la parte del aprendizaje y de las habilidades, especialmente en el siguiente apartado de este capítulo, prestaremos especial atención a la combinación teoría-práctica que se da entre las *posibilidades* y los *sentidos de la realidad*. Consideramos a esta relación un núcleo particularmente iluminador de la articulación entre la *praxis* y la *poiesis*. Así, en el aprendizaje y adquisición de habilidades, como es el caso en el que *una persona aprende a tocar el piano*, tanto en la *posibilidad* como en los *sentidos cognoscitivos*, en ambos, hay *poiesis* y *praxis*. Lo indicado solo nos puede llevar a afirmar que *las habilidades adquiridas ofrecen, al agente, nuevos sentidos de la realidad*, de modo que el sujeto con más habilidades puede percibirla de modos más amplios.

de fin de carrera”. Y para conseguirlo, requiere de la acción y del *contexto de la praxis*. Y esto se da desde el origen del ser humano.

Los *sentidos de la realidad* y las posibilidades que surgen de éstos, y adquiere el agente, se enriquecen continuamente porque, en la confrontación con la realidad, este conocimiento pasa a formar parte de la *experiencia* y el *saber* del sujeto. Así, estos *sentidos de la realidad* y sus posibilidades son el objeto de conocimiento que cada vez se nutre más de la experiencia. La madre ha llevado en brazos al niño que ha cogido la manzana. En otra oportunidad la manzana estará sobre la mesa y será el mismo quien acerque la silla para tomarla. O, muy probablemente, en algún momento de su vida, el niño será capaz de trepar a gran velocidad hasta lo alto de la cocina, ante los ojos perplejos y atemorizados de su propia madre: “¡Pero, ¿cómo aprendió eso?..!”). Después de las primeras ocurrencias, el *deseo del objeto*, o del fin, ha pasado a convertirse también en *deseo de las posibilidades*, o de los medios para alcanzar el fin: la anhelada manzana. El deseo del fin es, de este modo, también deseo de los medios⁹¹.

⁹¹ Esta es la solución que proponemos para la discusión sobre el “robustecimiento” de los llamados *flickers of freedom*. Como hemos indicado en el capítulo I (a través de las notas n° 199, 200, 233, 248 y 254) y en el capítulo II (con las notas n° 71 y 116) la transformación de las *posibilidades lógicas* – aquellas que pueden ser consideradas como la mera combinación de *posibles sucesos* del mundo– en verdaderas *posibilidades reales*, pasa por una adecuada noción de *posibilidades epistémicas*. En este sentido, toda posibilidad en vistas a la acción tiene relación al objeto conocido, en cuanto que éste es conocido. Incluso si las posibilidades se nos presentan como meras *posibilidades lógicas*, esto se da por la relación de los objetos que componen el mundo con el conocimiento del agente. La posibilidad siempre da cuenta de un modo de conocer la realidad, un modo cognoscitivo y real de establecer un vínculo entre el sujeto y el mundo como puede ser el caso, por ejemplo, de las ciencias. El marco de las posibilidades meramente lógicas se transforma en reales por mediación de una necesidad, es decir una normatividad en la que se implican las mismas posibilidades y de las cuales pueden surgir ellas mismas, tal como se observa en el ejemplo que compone este apartado y los siguientes. Por otro lado, si los *flickers of freedom* o *resquicios de libertad* son considerados como elementos de la naturaleza física, biológica, etc., que permiten escapar de la

El niño, con una cierta *habilidad* adquirida y ante la falta de los brazos de su madre –o la negativa de llevarle en brazos–, con el conocimiento del fin y de la situación, se plantea nuevas *posibilidades*, medios a su alcance para llegar al fruto deseado. *Posibilidades reales de actuación desde su visión del mundo*. Además, las primeras experiencias se enriquecen con las sucesivas. Ya no se conoce el objeto solo como algo captado, en un momento donde es difícil distinguir entre el *deseo* y el *objeto* mismo, si no que *sabe cómo* obtener ese objeto. Es un *saber* que permite no desistir en la consecución de la meta. El deseo se enriquece con la razón y, juntos, se funden en esa, cada vez más renovada, capacidad de *captación de la verdad* en el mundo y de lo que lo compone, dirigiéndose una y otra vez hacia la realidad.

uniformidad de los eventos (en contra de explicaciones reductivas o sintéticas), entonces éstos deberán comprenderse como la *indeterminación* que se puede comprobar en el *cosmos* o *naturaleza*, en medio del orden imperante en la misma. Entonces, desde este último sentido, los *flickers of freedom* son algo cercano a lo que Aristóteles llamó *ens per accidens*. Así, “en las cosas que no siempre están en acto existe la posibilidad de ser y de no ser; en ellas caben ambas posibilidades, tanto el ser como el no ser, y por tanto también el llegar a ser y el no llegar a ser. Y nos resulta evidente que muchas cosas son así; por ejemplo, este manto puede ser partido en dos, pero no será partido en dos, sino que antes se gastará. Y del mismo modo, puede no ser partido en dos, pues no le habría sido dado el ser gastado antes, si no hubiera podido no ser partido en dos. Así acontece también con los demás eventos de los que se habla en términos de este género de posibilidad. Es, por consiguiente, evidente que no todo es ni sucede por necesidad, sino que en algunos casos hay eventualidad, y de la afirmación y la negación ninguna es verdadera más bien que la otra, mientras que en otros casos lo es más bien y las más de las veces la una, aunque con todo cabe la posibilidad de que suceda incluso la otra y no aquella”. Cfr. ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, IX, 19 a 9-22, la traducción corresponde a ARISTÓTELES, 1999, *De Interpretatione*, Alfonso García Suárez, Luis Valdés Villanueva y Julián Velarde Lombraña (trds.), Madrid, Tecnos. Como dice Alejandro Llano: “La inevitable presencia del ente *per accidens* introduce en lo real un factor de imprevisibilidad que impide predecir lo que está modalizado por la posibilidad de ser o de no ser, es decir, por la contingencia”. Cfr. LLANO, ALEJANDRO, 1984, p. 318.

La realidad se nos presenta y, al desearla, concebimos en nosotros la posibilidad de su posesión, que se hace cada vez más serena a medida que la racionalidad enriquece el deseo⁹². Es un deseo que se amplía con nuevos sentidos, nuevos horizontes,

⁹² Como hemos indicado en el apartado 3.1.1, para Frankfurt, el amor difiere del deseo, pero le falta el *contexto de la praxis* que le podría permitir dar cuenta de una libertad que vaya más allá de la satisfacción de los deseos. Es cierto que la libertad implica una cierta satisfacción, pero si ésta fuese simplemente de los deseos o apetitos, entonces, la posibilidad de evitar una acción determinada se puede perder. Es decir, se volvería al esquema de una *teoría causal de la acción*. El conocimiento de la libertad no tiene que ser meramente sensible a través de una satisfacción de este tipo, aunque puede darse inicialmente –en la historia personal del propio agente– de este modo. La satisfacción del agente es del *amor a la verdad*, por encontrarse realizando la acción adecuada a la situación en la que se requiere. La propuesta de la *libertad como satisfacción de los propios deseos* (cfr. FRANKFURT, 1971) no ha sido corregida por el autor de *AP*, mas que por la introducción del *amor como factor liberador del agente* (véase por ejemplo: FRANKFURT, 2004, p. 64), un amor que dicta el imperio de una *necesidad liberadora* (cfr. FRANKFURT, 1999, p. 10), pero sin referentes racionales, de tal modo que se puede interpretar como una experiencia mística o una simple satisfacción sensible. La primera opción lleva a un salto en los planos racionales que explican la acción humana y se traslada al ámbito de la experiencia religiosa ajustándose a lo que pensaba Kierkegaard cuando decía “¿de dónde procede el amor?, ¿dónde tiene su origen y su manantial?, ¿dónde se encuentra ese lugar, su paradero, de donde brota? Sí, este lugar está celado o se encuentra en lo celado. En lo más íntimo de un ser humano existe un lugar; de este lugar brota la vida del amor, porque “del corazón brota la vida” (Proverbios 4, 23)” (KIERKEGAARD, SOREN, 2006b, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 25). Sin embargo, esta también es una simplificación ya que la experiencia religiosa requiere también de diversos planos explicativos. El problema está en la relación del amor con la malla volitiva, en la estructuración antropológica de la propuesta de Frankfurt, que se ha interpretado como la base de la estructura personal del agente (cfr. SOBLE, ALAN, 2011, “Concerning Self-Love: Analytic Problems in Frankfurt’s Account of Love”, *Essays in Philosophy*, 12, pp. 55-67). Por ello, Christian Rostbøll indica acertadamente que la satisfacción o armonía de la malla volitiva de los deseos no puede ser normativa de la conducta humana y de la libertad. Cfr. ROSTBØLL, CHRISTIAN, 2004, “Freedom as Satisfaction? A Critique of Frankfurt’s Hierarchical Theory of Freedom”, *Sats. Nordic Journal of Philosophy*, 5, pp. 131-146.

nuevos modos o formas de *hacer algo*. Así, el conocimiento de nuestra *libertad personal* se instala en el centro de nuestra experiencia diaria. El deseo y conocimiento del mundo y la sucesiva formulación de *posibilidades para actuar* sobre él son la principal prueba de nuestra libertad y de las necesidades que la componen, potencian o limitan. Conocernos como seres libres es sabernos capaces de poseer la realidad, de desarrollarla y de desear ampliarla indefinidamente, crear nuevas posibilidades para que los deseos humanos vuelvan a dirigirse sobre sus creaciones, haciendo crecer el campo de las realizaciones humanas y el valor que poseen. Crear *algo además* del mundo físico: ciencia, tecnología, cultura. Y, al ser *algo propio*, se convierte en realización personal. Así, a todo lo expuesto en relación al conocimiento y el surgir de las posibilidades le llamamos la estructura de la *praxis*⁹³ de los *sistemas libres* fundados en la *libertad personal*⁹⁴.

⁹³ La estructura del *contexto de la praxis* es la estructura de la adquisición personal de la experiencia en un ambiente social. Es decir, la progresiva adquisición de *sentidos cognoscitivos* que implican nuevas *posibilidades reales* para conducirnos por el mundo. Por ello, en el trabajo profesional, a pesar de realizar trabajos técnicos, la adquisición de esta experiencia se funda en la *praxis*. Se requiere de otras personas que puedan enseñar a realizar bien el trabajo.

⁹⁴ Si tuviésemos que definirnos dentro de las clasificaciones mostradas en el debate sobre la libertad tendríamos que negar alguna calificación de nuestra postura como un *compatibilismo*. En primer lugar por la exclusión del término *determinismo* y los intentos de combinarlo con la *libertad*, que implica un equilibrio inestable entre actividad y pasividad en el conocimiento del agente. Aún cuando el conocimiento posee una pasividad parcial en el momento de la captación sensible de los objetos, que produce el instante del sueño del deseo, los requerimientos del *saber hacer* llevan a que se estime que el conocimiento es principal y originariamente activo. Desde el punto de vista antropológico y epistemológico, sin actividad originaria del conocimiento no habría propiamente captación, *poder* para *hacerse con* la realidad, y el *saber* no podría existir, ya que la experiencia necesita del impulso de pasar de una acción a otra sin solución de continuidad. Sumirse en una actividad es perseguir el fin de ésta, que informa todos los movimientos del agente. Por tanto, la posibilidad de romper la continuidad racional en el contexto de la *praxis* vuelve inútil la explicación de este mismo contexto. Sin embargo, la experiencia misma nos

La captación de los límites personales también se puede encontrar en un nivel psíquico. Así, por ejemplo, la persona introvertida reconoce sus características en el desarrollo de su vida y reflexionando sobre su relación con otras personas. Sin embargo, no puede reconocerse como una persona con estas particularidades, ni el grado que posee de esta forma de ser, si no va más allá de ella y se instala en el marco de la relación con los demás comunicando su propia vida. Es decir, si no se implica en la *praxis* ordinaria de su existencia. Así, el conocimiento propio posee ya un acto –por pequeño que pueda parecer– de ir más allá de los límites del propio carácter. Y solo puede darse en la *praxis*, en su relación con los demás. La estructura es análoga a la del ejemplo del niño, la manzana y –lo que otorga al contexto el sentido de una verdadera *praxis*–, su madre. Y este es el contexto

dice que no puede existir tal ruptura consciente salvo en casos de extrema patología, o en el dormir. El *conocimiento* mismo es una *necesidad* del agente. Tampoco puede significar que la continuidad racional que se da en la actividad persistente del agente establezca un monismo en el cual las acciones no puedan ser identificadas o diferenciadas. Esto sería caer nuevamente en el determinismo por efecto de un holismo naturalista en la explicación de la racionalidad, cuestión que subyace en las interpretaciones que se han realizado de la propuesta *revisiónista* de Manuel Vargas. En su principal obra, Vargas parte de un ejemplo que presupone el naturalismo como base explicativa del resto de su libro, lo que ha llevado a asimilarle a posturas cercanas al compatibilismo. Cfr. VARGAS, 2013, pp. 1-72; y cfr. SOMMERS, TAMLER, 2013, “Review: Manuel Vargas, Building Better Beings: A Theory of Moral Responsibility”, *Notre Dame Philosophical Review. An Electronical Journal*, URL: <http://ndpr.nd.edu/news/42827-building-better-beings-a-theory-of-moral-responsibility/>. Al incluir la *posibilidad* en el conocimiento mismo, la hemos establecido como un correlato del deseo y que surge desde la activación de éste en su confrontación con la realidad. Esto tampoco implica un emergentismo de la racionalidad desde el deseo, lo que anula la posibilidad de calificar nuestra postura como un *Event-causal libertarianism*. El sujeto no es solo deseo, o solo razón, y explicar lo que son el deseo y la racionalidad no es lo mismo que comprender como se dan en unidad en el contexto de la *praxis*. Aún cuando se pueda hablar de *deseos* y *racionalidad*, esto no implica que se den por separados en la realidad, o que sea uno el origen causal del otro.

al que llamamos el *contexto de la praxis*⁹⁵, sea ésta cognoscitiva o ética. *Conocer y relacionarse con otros* están mutuamente implicados y fundan el *saber*. Y la persona escribe su biografía sobre esta falsilla.

⁹⁵ La mujer y el hombre, desde el momento de su concepción, son *actividad potencial de deseo y racionalidad*: vida humana que crece en una *forma de vida*. Así, el ser humano *es* actividad. No solo posee actividad sino que *lo es*. Y esto se percibe de un modo análogo a como corporalmente no solo se posee masculinidad y femineidad, sino también se *es* hombre o mujer, Juan o María. Por ello, encontramos como la mejor formulación de la actividad potencial que *son*, tanto el hombre como la mujer, y en el contexto explicado de la *praxis*, la noción de *amor a la verdad*, que implica el conocimiento desde lo sensible a lo racional. Esto no supone un dualismo, e intentar introducirlo es anular el contexto de la *praxis*, es decir, provocar la ruptura de la continuidad racional entre las acciones. Por ello, tampoco podemos considerar nuestra propuesta como un *Agent-causal libertarianism*. Por tanto, si se desea utilizar algunos términos empleados dentro del debate sobre la libertad, para calificar nuestra propuesta, podemos sugerir el de *Praxis libertarianism*, como un intento de encontrar y explicar un contexto racional, abierto y coherente, en el que el sujeto *puede* buscar el bien de los agentes que le rodean por el fin de hacerlo, enriquecerse en ello, reforzar su responsabilidad moral y expresar su libertad en ese acto de *donación personal*. Intuiciones que se ajustan perfectamente a diversos fenómenos que trata de comprender la *Folk Psychology* y la *Moral Psychology*. Y todo esto, sin tener que remitir la explicación de la *donación personal* a la búsqueda de una recompensa particular o intereses velados, consientes o inconscientes. Es decir, aunque el sujeto pueda fallar en su intento, realizar un *acto de amor desinteresado por los demás*. Fenómeno real y que es difícil de ajustarse a las perspectivas anteriormente indicadas. Así, la propuesta que se presenta en estas páginas es la de un libertarismo –sí cabe usar esta expresión– donde existe el *amor a la verdad* como una *necesidad no-determinista*, porque es, en sí misma, la gran posibilitante de la libertad de acción. De este modo, el *amor a la verdad* en el conocimiento, implicado en el *saber* del agente, es una *necesidad* que no puede ser reducida a elementos meramente causales sin remitir a los contextos racionales donde esta causalidad puede ser conocida por medio de la experiencia vital de la propia *praxis*, tal como nuestra historia del pequeño niño de la manzana y su cariñosa madre. No es difícil comprender que el contexto social que se ajusta a estas características es el de la *amistad*, y en un sentido muy propio se da en la familia humana –padre, madre e hijos o hijas– por su eminente componente biológico-cultural, que posibilita un crecimiento como el explicado.

Las posibilidades surgen espontáneamente en el marco de la experiencia personal y esto requiere una apertura al mundo y a los elementos que lo componen, sabiendo diferenciar su valor particular. Si el conocimiento a través de la experiencia no permite una repetición de lo deseado es porque la racionalidad ha introducido la posibilidad de distinguir el valor de los objetos. No es una cuestión simplemente de deseo sensible, si no de *deseo racional*, esto es, de la *voluntad*. Así, la voluntad humana puede captar, en el contexto de la *praxis*, el diverso valor de los objetos que componen su mundo. La *praxis* cognoscitiva humana es apertura desde la voluntad. Y ésta no puede abrirse sin un ámbito al cual poder hacerlo. Por ello, el reconocimiento del propio carácter implica también, en sí mismo, su propia superación si se cuenta con la apertura suficiente al mundo, a la *verdad*.

La experiencia lleva a conocer los límites y a reconocerlos como simples impedimentos, o como potencialidades para la obtención de mejores medios para superar los obstáculos. En el *contexto de la praxis*, la limitación física del pequeño niño es el potencial de la ayuda de su madre que posibilita su aprendizaje. La introversión de una persona puede convertirse en la capacidad de reflexión que enriquece a los demás. Así, las limitaciones personales del sujeto solo pueden ser impedimentos, determinantes o coercitivos, para el agente que renuncia voluntariamente a buscar la realidad que ilumina sus características personales. Y, eso significaría dejar a un lado el *conocimiento activo de la realidad*. Abandonar ese deseo de *buscar en el mundo la verdad*. Por ello, conocer aquello que se encuentra más allá de la propia voluntad ilumina las *limitaciones personales* del agente pero no le sume en la inactividad o la duda permanente⁹⁶.

⁹⁶ La teoría del *solipsismo* no es una propuesta práctica, el agente no puede aislarse totalmente del mundo. Conoce necesariamente. El ser humano no es un sistema cerrado, en donde pueden darse procesos entrópicos en donde la pérdida en los parámetros, en un sentido descendente, son irreversibles. El ser humano puede caer en un régimen entrópico, como son los vicios, pero siempre puede

El “contacto” del agente con la *verdad de su entorno* que ilumina la *verdad de su existencia y su ser* está siempre presente. Existe una racionalidad tanto en la base del *acto de conocer* los límites como en la realidad que arroja una luz a nuestro conocimiento particular. El desencadenante es el deseo de alcanzar la realidad. Un deseo que sueña con poseer todo aquello que percibe como algo bueno para él y que se transforma en la *búsqueda de lo verdadero y adecuado para su condición*⁹⁷.

Harry Frankfurt habla de los límites del sujeto y su relación con la *voluntad* cuando afirma que “aprendemos que somos seres individuales, distintos de lo que son otros respecto a nosotros, superamos los obstáculos que se oponen a la realización de nuestras intenciones; es decir, luchando contra lo que se opone al cumplimiento de nuestra voluntad (...). Nos damos cuenta de que no están bajo nuestro control directo e inmediato, que más bien son independientes de nosotros. Este es el origen de nuestro concepto de realidad, que es esencialmente un concepto de lo que nos limita, de lo que no podemos cambiar o controlar mediante un mecanismo de nuestra voluntad (...). Así, nuestro reconocimiento y comprensión de nuestra identidad surge, y depende íntegramente, de la apreciación que tenemos de una realidad que,

salir gracias a esa relación del conocimiento con la realidad. El amor a la verdad no se extingue nunca, aunque puede decrecer. Cfr. POLO, 1993, p. 202.

⁹⁷ La búsqueda de la verdad parece surgir de modo espontáneo en el hombre. Nace de esa relación entre *deseo* y *objeto deseado*. Sin embargo, detenerse en el primer estadio planteado por Kierkegaard es ya renunciar a la búsqueda de la verdad. No buscar la verdad en la propia vida pensando que lo que ya se posee es lo que se puede considerar *absolutamente* como lo adecuado a la *propia condición* deja a la persona sin la posibilidad de crecer. Buscar la verdad no es solo poner en tela de juicio lo presente por efecto de un cuestionamiento vacío. Presupone una verdad conocida que inspira y que debe ampliar lo ya poseído. La verdad abre horizontes y agranda el sentido de nuestro conocimiento y el modo de saber cómo conducimos adecuadamente en la vida, en relación con los demás porque son parte de *nuestra condición*. Por tanto, renunciar a crecer es evitar buscar la verdad y, por estar íntimamente relacionada con las personas que nos rodean, es perder el *sentido de la realidad* más importante: nuestro *sentido de la responsabilidad moral*.

de manera inexorable, es independiente de nosotros. En otras palabras, surge y depende de que reconozcamos que existen hechos y verdades sobre las cuales no podemos pretender ejercer un control directo e inmediato”⁹⁸.

La idea que Frankfurt nos transmite sobre el conocimiento de la realidad es la de una confrontación con ella y, por este motivo, el mundo, los hechos y la verdad que se encuentra en ellos deben ser importantes para el sujeto⁹⁹. Para Frankfurt, este conocimiento es significativo porque dota al agente de una serie de creencias que necesariamente deben tomarse en cuenta: aquellas que manifiestan la *verdad de los hechos* ante los que podemos asentir y que nos son útiles para nuestra supervivencia fáctica, afectiva o psicológica. Desde este punto de vista, la verdad que se da en el conocimiento del agente –y que le lleva a actuar– tiene una connotación netamente práctica. Sirve para algo: la seguridad de la propia persona. El sujeto *debe saber* que, si llueve, puede llevar un paraguas para protegerse¹⁰⁰.

⁹⁸ FRANKFURT, 2006c, pp. 122-124.

⁹⁹ “De no existir (...) hechos y verdades, si el mundo –invariablemente, y para nuestra intranquilidad– llegase a ser cualquier cosa que quisiéramos que fuese, no podríamos apreciar ninguna diferencia entre nosotros y lo que es distinto de nosotros, y no tendríamos ni idea de lo que cada uno es en particular. Sólo si reconocemos un mundo de una realidad, hechos y verdades obstinadamente independientes, podemos reconocernos a nosotros mismos como seres distintos de los demás y articular la naturaleza específica de nuestras propias identidades. Si esto es así, ¿cómo podemos no tomarnos en serio la importancia de la facticidad y la realidad? ¿Cómo podemos no preocuparnos por la verdad? La respuesta es que no podemos” FRANKFURT, 2006c, pp. 124-125

¹⁰⁰ “Según una antigua definición, los seres humanos son animales racionales. La racionalidad es nuestra característica más distintiva, que nos diferencia de las criaturas de cualquier otra especie... Sin embargo, no sería correcto pensar que nos comportamos de manera racional si no reconocemos la diferencia entre lo que es verdadero y lo que es falso. Ser racional es, fundamentalmente, una cuestión de ser sensible a las razones. Pues bien, las razones están constituidas por hechos: el hecho de que llueva constituye una razón –naturalmente, no concluyente– para que los individuos que habitan en la zona en la que está lloviendo y que prefieren no mojarse, lleven paraguas” FRANKFURT, 2006c, pp. 76-77.

El texto presentado nos ofrece la interpretación de Frankfurt sobre del conocimiento de la realidad. En esta el mundo es un concepto o idea que nos formamos ante un campo de acción que, más que potenciar nuestro actuar, nos limita. El mundo es inexorablemente independiente de nosotros. Las verdades que componen el mundo son frías y distantes. El hombre no tiene la capacidad activa de *hacerse con la realidad*. Se encuentra sumido en una pasividad que solo le puede llevar a defenderse de la abrumadora avalancha de información que le llega del mundo. Su defensa es instintivamente pragmática. Frankfurt indica que “las verdades son útiles en la práctica porque consisten en –y, por tanto, pueden procurarnos– una descripción precisa de las propiedades (incluyendo, especialmente, las capacidades causales y las potencialidades) de los objetos y las situaciones reales que debemos manejar a la hora de actuar”¹⁰¹.

¹⁰¹ FRANKFURT, 2006c, p. 64. Para la explicación de la lógica detrás de estas afirmaciones cfr. la nota nº 54 de éste capítulo. Por lo explicado en esa nota y por las afirmaciones que se hacen en este punto sobre la *verdad*. Podemos comprender el distanciamiento teórico que existe entre la noción de *amor* y la noción de *verdad* en los escritos de Harry Frankfurt. Si la *verdad* versa solamente sobre la identificación de las propiedades contingentes, permitiendo establecer identidades entre los objetos; y el amor sobre la identificación de la necesidad, entonces, no hay forma de hablar de *amor a la verdad*. Lo expuesto es la base de las dificultades de la identificación que realiza el amor a través de las propiedades de la realidad que el agente adquiere cognoscitivamente, tal como se puede observar en el artículo de John Henry Crosby, y en el apartado 2.2 del capítulo II de esta investigación. Cfr. CROSBY, JOHN HENRY, 2011, “Personal Individuality: Dietrich von Hildebrand in debate with Harry Frankfurt”, *Ethical Personalism*, Cheikh Mbacké Gueye (ed.), Frankfurt, Ontos Verlag, pp. 19-32. La problemática se encuentra en las condiciones que se deben establecer para el *paradigma de la satisfacción*, que se encuentra presente tanto en la *libertad*, como en el *amor* y la *felicidad*. Si este paradigma es meramente sensible, entonces, la *felicidad hedonista* se convertiría en el principio de la *amabilidad* y de la *libertad*. Sin embargo, como indica Spaemann: “Pero el hedonismo interpreta a la vez falsamente este descubrimiento: del hecho de que todo logro de un objetivo de la voluntad vaya unido a una satisfacción, concluye que el verdadero fin de nuestra actividad es esa satisfacción. Todo lo demás se quiere sólo en razón de ese fin. Ahora bien, tal afirmación carece de cualquier

La propuesta de Harry Frankfurt indica que el conocimiento de los hechos que rigen el mundo se impone como una necesidad para el sujeto que desea mantener su integridad, en un momento y lugar concreto, pero no es pura pasividad. El conocimiento del que nos habla Frankfurt es práctico y realizativo y, si desea que funcione tal como él lo presenta, debe requerir la presencia de unos fines determinados que informen las acciones y actividades que se producen. Son estos mismos fines los que establecen la coherencia del comportamiento humano. Estar en el mundo sin intentar llevar a cabo una conducta coherente de acuerdo a unas metas establecidas por la propia persona es, para Frankfurt, una traición a la racionalidad del actuar.

El sujeto que actúa de acuerdo con los hechos del mundo presenta un comportamiento racional, coherente. “El núcleo de la racionalidad –indica Frankfurt– consiste en la coherencia, y ser coherentes, en acción o en pensamiento, supone como mínimo

fundamento. Naturalmente que me alegra el poder salvar la vida a un hombre, o mostrar mi agradecimiento a quien me ha ayudado, ya que le doy una alegría. Pero es totalmente falso afirmar que lo haya hecho sólo para conseguir una satisfacción. Esta es más bien una interpretación posterior hecha por un espectador ajeno, o fruto de una reflexión en la que, por decirlo así, nos hacemos espectadores de nuestros propios deseos, en lugar sencillamente de desear o hacer algo”. SPAEMANN, 2005, p. 39. Al respecto, Crosby indica que “Von Hildebrand indica en su obra *La esencia del amor*, que el amor es una respuesta al valor, por medio del cual cuando yo amo a una persona, amo a la persona sobre la base del valor, esto es, de la belleza, el esplendor, la valoración [worthiness] que yo aprehendo en esa persona. Yo no amo primero, y luego busco la belleza en la persona amada, sino que la iluminación de lo bello viene primero, eso engendra mi amor (...). Yo amo al otro en virtud del valor, la dignidad, la preciosidad o el valor inapreciable, la nobleza que es propia del otro en su propio derecho. Por supuesto, yo soy feliz amando al otro, como Von Hildebrand reconoce completamente, pero no se puede indicar que mi ser feliz es el principio de la amabilidad de la persona amada; es decir, no es porque esta persona cumpla alguna necesidad mía que él o ella me parezca amable. El amor es una respuesta al valor auto trascendente; yo descentro mi yo a través del otro cuando encuentro la belleza del otro y la amo en virtud de su belleza”. CROSBY, 2011, p. 20. Por tanto, uno ama a otra persona no para ser feliz, sino que se es feliz –como una consecuencia–, por amar a otra persona.

actuar de manera tal que no nos engañemos a nosotros mismos”¹⁰². Dejar de lado la realidad, los hechos, implica abandonar el conocimiento de los propios límites. Y despreciarlos incide directamente en la integridad del agente. Esto es, lleva a renunciar al propio conocimiento. Así, “el pensamiento contradictorio es irracional porque se derrota a sí mismo”¹⁰³. Para Frankfurt, el desprecio de la verdad de los hechos nos hace incapaces de poder establecer unos fines como unidades ideales que informan el comportamiento del agente¹⁰⁴. Estos fines se pueden presentar bajo la forma de proyectos vitales a largo plazo.

Los primeros escritos de Frankfurt nos ayudan a interpretar los fines particulares del agente (*deseos de primer orden*) como objetos mentales que la razón activamente puede producir¹⁰⁵. Se trata de una activación automática de la racionalidad lógica que permite el reconocimiento de los fines que operativamente pueden conducir a la acción. Esta explicación, con sus matices, puede expresarse también en los términos que Christine Korsgaard utiliza para su propia interpretación kantiana del *juicio reflexivo*¹⁰⁶. Para la profesora de Harvard, el juicio reflexivo que el agente realiza sobre los objetos que la sensibilidad le ofrece a la razón es un reconocimiento de una finalidad en ellos. Es un juicio teleológico que identifica el *ergon* particular y por tanto su empleabilidad en otro fin al que puede subsumirse posteriormente.

¹⁰² FRANKFURT, 2006c, p. 105-106

¹⁰³ FRANKFURT, 2006c, pp. 105-106.

¹⁰⁴ Asumimos aquí una referencia explícita a una noción de *acción* como la descrita por nosotros en el capítulo II, que se diferencia de la noción de movimiento corporal, y no requiere de la distinción entre *actos* y *acciones* tal como lo hace Christine Korsgaard.

¹⁰⁵ Cfr. Los escritos de la nota nº 5 de la Introducción.

¹⁰⁶ La indicación de los matices es importante para referirnos a las afirmaciones de Christine Korsgaard, como veremos a continuación. Para lo explicado en las notas nº 108 y 109 de este capítulo, cfr. KORSGAARD, CHRISTINE, 2008, *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, New York, Oxford University Press, pp. 174-229

Para Korsgaard la idea teleológica del mundo que podemos poseer es consecuencia de nuestro poder de conceptualización. Es el agente mismo el que introduce la forma del fin en la realidad. El agente identifica la finalidad, pero tal identificación es la constatación de una unidad introducida por la razón misma¹⁰⁷. *Sabemos algo* sobre esa unidad teleológica porque nuestra razón, formada en la educación que hemos recibido –y que se basa en nuestra propia forma de pensar–, nos lleva a comprenderla.

Pero Christine Korsgaard no se queda en este tipo de racionalidad. Korsgaard, en su propuesta, al *juicio reflexivo* le suma la *motivación moral del agente*, basando tal motivación en el *honor* y la *nobleza*¹⁰⁸. Por tanto, la relación entre la *razón* y la *acción* no es simplemente teleológica –en el sentido expuesto–, sino que hace referencia a la descripción de la misma como un todo, que se refiere a su *honorabilidad* o *nobleza*, como una propiedad reconocible en la descripción de la *acción*¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Cfr. KORSGAARD, 2009, p. 37.

¹⁰⁸ El *honor* corresponde con la propuesta de Kant, mientras que la *nobleza* pertenece a Aristóteles. Korsgaard no ve diferencias sustanciales en ambas posturas salvo el lugar que tienen los sentimientos de *placer* y *temor* en las inclinaciones morales, que pueden hacer más “sentimental” la propuesta de Aristóteles, por comparación con la de Kant. Y por ello, indica que el reconocimiento de la razón de una acción es una forma de *comprender*, tal como Aristóteles lo usa para el conocimiento de la realidad.

¹⁰⁹ No así del *acto*, según Christine Korsgaard, como lo hemos visto en las notas nº71, 72 y 79 del capítulo II. Para Korsgaard la motivación moral del agente tiene que ver con la capacidad de reacción ante la bondad de acción del mismo modo a como, en una teoría alternativa, la elección de un *acto* es la reacción ante la bondad del fin. Podemos indicar que es una forma de *comprensión* racional. Así, la motivación moral ve la *acción* como un todo. La propuesta de Korsgaard es sugerente pero, además de las dificultades que se introducen por la separación entre *actos* y *acciones*, expuestos en las notas ya indicadas –dificultades que no nos permiten hablar de la *comprensión* como un *acto*–, el problema puede ser un imperceptible retorno a un tipo de “racionalidad pública o meramente descriptiva” como único parámetro de la relación entre *razón moral* y *acción*, donde los *principios morales*, incluso los que dictan *lo honorable* y *lo noble*, pueden ser modificados. Si ese es el caso, entonces la propuesta de Korsgaard también puede ser interpretada como se hace con la

Harry Frankfurt no formula explícitamente un proceso de integración coherente de los fines en sus escritos después de “Realism and Objectivity” en 1957 y de “The Dependence of Mind” en 1958. Sin embargo, la necesidad de: a) identificar *los deseos de primer orden* como fines particulares; y b) de subsumir tales deseos en los *deseos de segundo orden*, junto con c) la posibilidad

teoría de Thomas Scanlon –explícitamente constructivista–, la cual es dependiente de la noción de *equilibrio reflexivo*. El *juicio reflexivo* sobre las posibilidades del agente y las acciones que puede realizar se fundamenta, desde una perspectiva constructivista, en el llamado *equilibrio reflexivo*, formulado por John Rawls. En éste sistema, el agente evalúa las posibilidades de acuerdo al sistema personal de creencias que posee. Si existe una adecuada concordancia entre las posibilidades percibidas y el sistema de creencias particular, entonces el sistema se satisface, alcanza un punto de equilibrio o consistencia tal que lleva al agente a considerar la opción elegida como la más adecuada. Por tanto, el *equilibrio reflexivo* es un estado de balance o coherencia en un conjunto de creencias al que se llega por medio de un proceso de deliberación y de ajuste mutuo entre los *principios generales* (que pueden establecer *lo legal*, o *lo honorable*, o *lo noble*) y los *juicios particulares* (que se ajustan a tales principios, y que pueden –a la vez– ajustar los principios. (Cfr. LEMOS, NOAH, 2002, “Epistemology and Ethics”, *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 486-491). Scanlon indica, al igual que Rawls, que éste es el método más defendible para la explicación de lo que ocurre en el proceso deliberativo de los juicios morales. Sin embargo, parece que en el *equilibrio reflexivo*, cualquier punto de equilibrio alcanzado es indiferente mientras sea efectivo para la realización de una acción. Sería un sistema abierto, y no un sistema libre, en el cual la bondad o maldad de la acción no es indiferente. Este sistema de racionalidad es fuertemente dependiente de las afirmaciones de Willard O. Quine sobre la inutilidad de los términos *analítico* y *sintético* en el discurso filosófico, la eliminación de la *necesidad* en la realidad, y la transformación de la misma en un todo analizable y contingente, tal como lo indicamos en el apartado 1.1.3 del primer capítulo. Cfr. SCANLON, THOMAS M., 2002b, “Rawls on Justification”, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 149. También, RAWLS, JOHN, 1971, *A Theory of Justice*, 2005, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, pp. 20, 46-51, 11-120, y 432. Para una crítica acertada al *equilibrio reflexivo* desde el punto de vista de su utilidad en los mismos contextos constructivistas cfr. KELLY, THOMAS & MCGRATH, SARAH, 2010, “Is Reflective Equilibrium Enough?”, *Philosophical Perspectives*, 24, pp. 325-359.

de que estas *voliciones de orden superior* sean morales, lleva a tener que introducir la explicación de Korsgaard como la más coherente para cumplir con los requerimientos de la propuesta del mismo Harry Frankfurt.

Para el autor de *AP*, los fines particulares *pueden* cumplir con los requerimientos de la *racionalidad pública* con la que hemos sido educados, y por tanto pueden corresponderse con la identificación de la teleología tal como lo hace Korsgaard. Así, en la interpretación de Frankfurt, la *posibilidad* surge como un acto personal de adherencia a los fines que formula la racionalidad – una *identificación de la voluntad* con los *fines particulares*– pero no como esa continua relación entre el deseo y la racionalidad que crea *posibilidades para actuar*.

La explicación de Korsgaard sobre el *juicio reflexivo* como capacidad de identificar la teleología en los objetos, puede ser la que más se ajuste a la idea que Frankfurt tiene de *racionalidad operativa*. Sin embargo, Frankfurt no aceptará que sea la *honorabilidad*, o la *nobleza*, la razón que conduce al agente a actuar. Aceptarlo sería equivalente a indicar que el *amor* no es la razón que mueve a la acción del agente, sino que ésta se encontraría sujeta a una nueva reflexión del agente atendiendo los parámetros normativos de lo *honorable* y *noble* en la sociedad.

El *honor* y la *nobleza* se instalan en el agente, en la perspectiva desde la que Harry Frankfurt aborda la cuestión sobre la acción humana, como categorías que podrían configurar la acción de un cierto modo. Frankfurt piensa que esto deja poco espacio para la libertad del agente¹¹⁰, y percibe esta dificultad en

¹¹⁰ Así, observamos que mientras Korsgaard desea entablar un diálogo en el ámbito de la ética y moralidad públicas, Frankfurt lo hace desde la epistemología. Entre el discurso de uno y otro hay un vacío. Falta un puente que vaya desde la epistemología a la ética. Éste es, tal como lo hemos mencionado en la nota nº 12 de este capítulo, el *amor a la verdad* y una concepción de persona que apele a una *naturaleza humana* capaz de *normatividad moral*. La epistemología derivada de las afirmaciones generales de Frankfurt puede llevar

propuestas como la de Korsgaard, sobre todo en el hecho de que el *honor* y la *nobleza* sean remitidos nuevamente a la educación, pero en un sentido que tiene las características de una racionalidad meramente descriptiva o pública, perdiendo la posibilidad de instalarse en *razones más personales* del agente¹¹¹.

Lo expuesto hasta este punto es la razón por la que, para Harry Frankfurt, las necesidades volitivas –no genuinas, es decir que no se identifican con el *amor* como *poder de acción* del agente– son consideradas como ideas *a priori*. Pero la *aprioridad* afirmada por Frankfurt se da en un sentido que relativiza este concepto clásico. Es, decir, son *previas a la experiencia* aunque *no necesariamente previas a toda experiencia*¹¹². El gran factor que posibilita la experiencia es, por tanto, el *amor* que está más allá de las *necesidades volitivas* y de los *finés particulares* del agente.

a afirmar el *conocimiento* del agente como un *sistema coherente de creencias*. Pero mantener el conocimiento solo a este nivel no permite hablar de una *unidad de la verdad*, lo que elimina la posibilidad de *diálogo* entre los agentes de un mismo “espacio social”. Si este fuese el caso, el *contexto de la praxis* tampoco es posible, y por tanto la tendencia al solipsismo es un presupuesto más fuerte que la posibilidad de comunicabilidad del agente. Detrás de esta suposición, se encuentra la aceptación de una pasividad en el *conocimiento* tal como lo hemos indicado a través de las notas nº 23, 29, 69, 116, 127 y 130 del capítulo II.

¹¹¹ Christine Korsgaard indica que “a principle is a description of the mental act of *taking* certain considerations to count in favor of certain acts”. Por tanto, el principio de la racionalidad que nos conduce a la acción es una razón para la acción. Y aquí se puede incluir a la *nobleza* o el *honor*, los cuales deben tener una correspondencia racional con la realidad. Pero, además Korsgaard afirma que “to say that he acts on principle is just to *record the fact* that he is active and not merely causally receptive with respect to his perception of the good-making properties of the action”. Cfr. KORSGAARD, 2008, p. 228. Por tanto, al parecer, la *nobleza* y el *honor* deben ser llevados a la reflexión del agente para ver la oportuna realización de la acción. ¿Qué puede garantizar que el agente no se engañe o confunda en ese proceso de reflexión, o que termine calificando como honorable una acción que, aún siendo socialmente permisible, sea mala en un sentido moral?

¹¹² Cfr. FRANKFURT, 2000, pp. 266-271.

La idea de una *aprioricidad relativa* de las necesidades volitivas, según el esquema que parece proponer Frankfurt, se presenta como la mejor solución dentro del contexto de una *explicación causal de la acción humana*. Es decir, fuera del ámbito de la *praxis*. Aunque no pueda escapar a algunas ambigüedades, las indicaciones realizadas por Harry Frankfurt pueden ser la mejor explicación dentro de una aproximación causal de la acción, que intenta huir de la acusación de determinismo¹¹³. Sin embargo, las contradicciones en las que recae llevan a que sus afirmaciones sean insuficientes para considerarlas como una buena refutación de lo que él mismo desea evitar: el consecuencialismo ético.

La explicación de Harry Frankfurt podría colocarse en la misma cuerda floja en la que se encuentra el *semicompatibilismo* y el *libertarismo moderado*¹¹⁴. Bajo estos términos, si se pretende ofrecer una solución ontológica al *debate sobre la libertad* negando todo tipo de necesidad, entonces, desde el punto de vista ético, político y social, la libertad es simplemente *libertad de elección* y todo lo que se contraponga a ella puede ser considerado una transgresión de un principio básico de la naturaleza humana. El problema ontológico se trasladaría al plano de las leyes políticas, los principios morales o las reglas de comportamiento sociales, las cuales tendría que definirse como la restricción de una libertad esencialmente anárquica. Profundizaremos en este punto en los siguientes apartados. Sin embargo, indicaremos de momento que la solución de Frankfurt pretende expresar el estado de una necesidad no determinista, como una especie de *sistema abierto* al que se le añade el *amor*.

Tal como lo hemos indicado en el capítulo anterior, los sistemas abiertos son del tipo que se encuentra sujeto a la activación o desactivación de movimientos compensatorios, es decir, a otros sistemas abiertos que, regidos por sus propias reglas o normatividad, dependen para su eficacia de las reglas o normas

¹¹³ Cfr. Capítulo I, sección 1.2.3.

¹¹⁴ Cfr. Capítulo I, sección 1.2.3, especialmente la nota nº 51.

de otros sistemas abiertos de los cuales se componen. El *sistema abierto* alcanza su equilibrio y, en el momento de alcanzarlo, ya posee en sí la apertura hacia un nuevo equilibrio. La experiencia genera experiencia y el *saber cómo* siempre se enriquece, incluso de los fallos y los errores. Y para comprenderlo mejor acudiremos nuevamente al ejemplo de Patricia, nuestra pequeña pianista, y otros ejemplos en la parte final de esta investigación.

3.2. Verdad, amor y normatividad.

El apartado que iniciamos a continuación se presenta como el epílogo de esta investigación. En el primer capítulo han sido evidenciadas las dificultades que encierra el debate entre el compatibilismo y el incompatibilismo, entre las cuales la más importante parece ser la imposibilidad de establecer un marco racional que permita hablar de una biografía personal del sujeto que *puede* actuar. Tal marco racional para la explicación de la acción humana no es otro que el *contexto de la praxis* que hemos definido en la primera parte de este capítulo. Esto es, el contexto racional habitual que permite el reconocimiento de la unidad y multiplicidad de la necesidad o normatividad de la acción humana. En el segundo capítulo, al hablar de la descripción de la acción – por tanto, del significado de *acción racional*–, y de su relación con las *necesidades volitivas* y los silogismos de la racionalidad práctica, hemos introducido las distinciones que se requieren para poder hablar de una *necesidad oréctica*, o de los deseos, que causa la acción de un modo no determinista.

La parte final de esta investigación se dirige a confirmar que el *contexto de la praxis* y las distinciones establecidas son el marco adecuado para comprender las nociones acuñadas por Harry Frankfurt en su obra filosófica¹¹⁵, teniendo en cuenta que el

¹¹⁵ Las nociones más utilizadas por Harry Frankfurt que hemos empleado a lo largo de todas estas páginas son *Wholeheartedness*, *Unthinkable*, *Volitional Necessities*, *Necessity of Love*, *Caring*, *Identification*, *Reason of Love*, *High*

conocimiento es *operación*, y no un simple proceso. Esto implica, por tanto, dar un último paso: narrar, y explicar filosóficamente, algunas historias personales con las nociones frankfurtianas en lo que hemos llamado el *contexto de la praxis*, y percibir su relación con la identidad personal del agente.

El cometido de las siguientes páginas, además, es mostrar las ventajas de introducir, en una teoría de la acción humana, la noción de *amor a la verdad* –que forja adecuadamente el *contexto de la praxis*–, porque permite establecer una narrativa vital coherente. Además, que este *amor a la verdad* es fuente de normatividad y que sin ella es difícil hablar sobre el libre albedrío en una teoría como la de Harry Frankfurt. También que, antropológicamente, el eje sobre el que se soporta la noción de *amor a la verdad* es la de *disposición o hábito*. Por tanto, forjar disposiciones para *hacer bien* lo que el agente desea realizar es ganar en libertad: hábitos operativos –en un sentido general–, de los cuales las *virtudes* son *hábitos operativos buenos* en un sentido propiamente moral. No es que los hábitos operativos en general no

Order Volitions, First Order Desires, Hierarchy, Ambivalence, e Inadvertence. Estas nociones, al ponerse en contacto con el *contexto de la praxis*, adquieren un significado enriquecido que nos ayudarán a dar un sentido plenamente personal a otras nociones utilizadas por el mismo autor, tales como: *Free Will, Freedom of the Will, Respect, Autonomy, Ideals, Equality, Moral Responsibility, Externality, Coercion, Person, y Truth.* Puesto que el contexto en que se interpretan estas nociones es el de la *praxis ética*, lo importante será poder evidenciar la relación que existe entre la noción de *Get it right* con la de *Dear Self*. Las traducciones que emplearemos para tales términos son las comunes a los escritos ya citados. La única noción a la que hemos cambiado relativamente el sentido es la noción de *Wholeheartedness* que, como hemos indicado, puede considerarse, en el *contexto de la praxis*, como *enamoramiento* o *captación del bien*. También puede considerarse como *amor de benevolencia*, o *amor con todo el corazón*. Cfr. por ejemplo las notas nº 44, 66 y 82 de este capítulo. *Wholeheartedness* no puede ser equiparado simplemente con la *voluntas ut natura*, sino que debe incluir también la *voluntas ut ratio*, es decir, la efectiva adquisición de experiencia y por tanto de posibilidades para la acción.

sean buenos, sino que lo son de un modo parcial, en cuanto que atienden a sentidos específicos de la vida humana¹¹⁶.

¹¹⁶ Cfr. Notas nº 86, 90 y 93 de éste capítulo donde se habla de *sentidos cognoscitivos del agente* como modos específicos que el sujeto tiene para conocer la realidad y actuar en consecuencia. Así, el agente va adquiriendo la *habilidad* de realizar las actividades que se relacionan a un sentido cognoscitivo específico de acuerdo con un fin. Por tanto, tales *sentidos cognoscitivos* son el producto de *habilidades adquiridas* que generan *disposiciones* para la realización de una actividad de un modo connatural con la realidad. En consecuencia, los *sentidos cognoscitivos* se pueden comprender como un modo que el agente tiene para disponerse hacia su entorno. La noción de *disposición*, en el debate anglosajón sobre la libertad, ha sido atacada desde un punto de vista *exclusivamente causal de la acción* que se empeña en la noción de *acción básica* como aquella que puede explicar las razones por las que el agente actúa, tal como se indica en la nota nº 72 del capítulo II. Tales propuestas se basan en una noción de *disposición* demasiado rígida, que las convierte en simples habituaciones automáticas o automatismos. Por supuesto, consideradas así, las *disposiciones* no pueden dar cuenta de la libertad del sujeto, porque generarían disposiciones de las que el agente no podría escapar. Además, como hemos visto, tales posturas filosóficas se apoyan excesivamente en un *análisis condicional*. Este tipo de análisis, por su misma formulación, puede llevar a concluir que la no manifestación de unas determinadas *habilidades* hace que la indagación de las *disposiciones* del agente se coloquen en un caso en el que éstas no pueden ser verificadas, considerándolas un caso *per impossibile*. Así, desde este tipo de análisis, la existencia de las *disposiciones* se hace dependiente de su manifestación a través de la efectiva actuación de las *habilidades* adquiridas, anulando la noción misma de *disposición* que se relaciona con la de *habitus*. Éste último, al igual que la *habilidad*, no requiere *necesariamente* de su comprobación fáctica. La noción de *disposición* que usamos en las siguientes páginas es la que se relaciona con los *hábitos*. Como dice Polo: “La voluntad sólo es libre a partir de su primer acto: su actuación repercute en ella misma y la hace apta, dispuesta, capaz de ejercer una serie de actos. Pero no sólo eso, sino que los ejerce libremente: puede ejercer nuevos actos o no ejercerlos. Y como juntamente con los hábitos aparece la libertad (...), ocurren varias cosas: en primer lugar, que la voluntad actúe de acuerdo con los hábitos que ha adquirido. Sin embargo, como esos hábitos le dan libertad, puede actuar contra los hábitos. Es un poder sorprendente. Los hábitos dotan de la capacidad de actuar, de ejercer actos posteriores, pero con ello se introduce la libertad, y la voluntad puede actuar de acuerdo con el hábito o no, porque ya es dueña de sus actos”. POLO, 1993, p. 191. Para observar una postura que no puede escapar de los

Las *virtudes* atienden hacia la vida del sujeto en *unidad* porque ayudan al agente a ponderar su actuación como un “todo”, en el sentido no restrictivo de *considerar su vida en todas sus facetas*. Así, aún cuando pueden ser virtudes particulares –la justicia, la prudencia, la fortaleza o la templanza–, éstas se articulan en todas las acciones humanas y por ello pueden ser calificadas, por ejemplo, como acciones justas y prudentes a la vez. Las virtudes trascienden las acciones y encuentran su unidad en el *amor a la verdad*, en el conocimiento del agente que produce y evalúa su acción, o la de otros.

Trataremos de alcanzar nuestro cometido a través de tres ejemplos, uno muy familiar para nosotros, otro clásico y otro moderno. La forma de presentar los ejemplos intenta reafirmar nuestra postura de que el punto de vista adecuado para la comprensión de la *ética*, y su relación con la *epistemología*, es la perspectiva antropológica de la *primera persona*. Las tres son historias que, aunque narradas, presentan claramente la importancia de las *decisiones personales* en la afirmación de la propia biografía, la cual no se puede dar independientemente de los demás agentes.

El primer ejemplo será la historia de nuestra pequeña pianista, Patricia, después de su presentación en la noche de Navidad; el segundo es la historia que Eurípides cuenta sobre las decisiones personales de Agamenón, en su célebre tragedia “Ifigenia en Áulide”; mientras que la tercera historia se refiere al personaje principal de la consagrada novela de Fiodor Dostoievski, “Crimen y castigo”: Rodya Rashkolnikov.

El modo como se plantean los ejemplos, nos llevará a comprender, además, la importancia del *amor a la verdad*, la *búsqueda del bien* y la *posibilidad de realizarlo*, como principios de toda *libre acción moral*. De este modo, los tres ejemplos nos

presupuestos del análisis condicional cfr. FARA, MICHAEL, 2008, “Masked Abilities and Compatibilism”, *Mind*, 117, pp. 843-865.

permitirán –como solía decir Ludwig Wittgenstein– disolver la problemática de otro debate: la cuestión sobre si el contexto significativo de las leyes o del “deber” puede *implicar lógicamente* el contexto del “poder” para la realización de una acción (*ought implies can*).

La problemática planteada alrededor del llamado principio *ought implies can* es importante para comprender las objeciones de Derk Pereboom y Galen Strawson en relación a la *libertad de acción* y la *responsabilidad moral* del agente. Mientras que el primero indica que, en el mundo tal como se concibe actualmente, no existe la libertad requerida para que se pueda hablar de responsabilidad moral, el segundo niega toda posibilidad de libertad, en el mundo actual y en todos los mundos posibles¹¹⁷.

¹¹⁷ Hay una diferencia entre los discursos de Derk Pereboom y Galen Strawson que muestran una mayor radicalidad del segundo en comparación con el primero. Pereboom califica su postura como un *Hard Incompatibilism* que tiene como modelo explicativo el *Source Incompatibilism*. Es decir, estima que el determinismo no es compatible con la libertad, pero no afirma una libertad del agente basada en posibilidades para la acción, pues niega el *Leeway Incompatibilism*. Por tanto, Pereboom afirmará que el sujeto puede poseer *libertad de acción*, pero que ésta se encuentra en función de la permisibilidad que el entorno le pueda ofrecer a la *espontaneidad del agente*. Por ello, la afirmación de que “no existe libertad relevante para la responsabilidad moral”, se basa en la observación de “algo” que no permite al agente ser libre, actualmente, en el sentido indicado. Pereboom elimina las posibilidades del agente como factor relevante de la libertad, pero parece admitir la posibilidad de otros mundos posibles donde la libertad, como *espontaneidad*, pueda darse. Y desde este punto de vista parece seguir –aunque de un modo no muy estricto– los parámetros establecidos por la interpretación que hace el *semicompatibilismo* del contraejemplo de Frankfurt (Cfr. Capítulo I, apartado 1.2.2). Por otro lado, Galen Strawson –hijo del filósofo Peter F. Strawson– niega toda posibilidad de la libertad desestimando que el agente pueda ser *causa sui* y, por tanto, que tenga la capacidad de modificar sus particulares determinaciones, especialmente su carácter. Así, para Strawson, como para Pereboom, el modelo explicativo es el *Source Incompatibilism*. Pero, para Galen Strawson, la posibilidad de que existan otros mundos posibles o explicaciones para la acción no se contempla en su teoría, su propuesta es un *Hard Determinism*. Tal como lo indica Neil Levy la propuesta de Galen Strawson es demasiado radical,

La cuestión sobre si *el deber implica el poder* (*ought implies can*) no es trivial, porque se dirige hacia la explicación de aquello que mueve al agente a actuar en un *contexto moral*, con independencia de las *razones deónticas* para hacerlo. Como hemos observado, las razones del *silogismo deliberativo* no se identifican con las *razones del silogismo deóntico*. Mientras que el primero busca la relación entre medios y fines para que el *silogismo práctico* cause la acción, el *silogismo deóntico* es un correctivo que funciona sobre la base de creencias morales que guían el actuar humano¹¹⁸. Por tanto, la cuestión sobre si *ought implies can* intenta dar una explicación de *por qué* el agente puede actuar por razones morales, o *por qué* decide no hacerlo, lo que nos conduce nuevamente a la noción de *debilidad de la voluntad*¹¹⁹, que en Frankfurt se concentra en la temática de la *debilidad del amor*.

puesto que identifica el *Source Incompatibilism* con la auto-creación *ex nihilo* del “yo” del agente. Todo parece indicar que, para Galen, la propuesta de su padre Peter es inviable. La propuesta de Peter Strawson indicaba que la responsabilidad moral del sujeto depende de su responsabilidad sobre sus estados mentales. Para Galen esto significaría ser responsable de las acciones previas que producen tales estados mentales, lo que provocaría una serie hacia el infinito, lo cual es imposible para seres finitos como los agentes de este mundo. Por tanto, el agente tendría que crearse a sí mismo *ex nihilo*, lo cual es también imposible, por tanto, el agente no posee responsabilidad moral por sus acciones. Esta lectura de las propuestas de los Strawson se puede encontrar en LEVY, NEIL, 2011, *Hard Luck*, New York, Oxford University Press, pp. 3-5. Para observar las otras propuestas cfr. PEREBOOM, DERK, 2003, *Living Without Free Will*, New York, Cambridge University Press, pp. 127-157; STRAWSON, GALEN, 1994, “The Impossibility of Moral Responsibility”, *Philosophical Studies*, 75, pp. 5-24. La presentación de una traducción al español de este artículo en <http://reading.academia.edu/GalenStrawson>, con fecha del 2008, muestra la vigencia de la propuesta de Galen Strawson.

¹¹⁸ Cfr. Cap. II, sección 2.2.3.

¹¹⁹ Cfr. la nota nº 223 del capítulo I, y nº 228 del capítulo II. La solución a las cuestiones planteadas en tales notas, en el ámbito moral, es que la *debilidad de la voluntad* se explica como la no realización del *bien debido* –y por tanto exigible al agente– en una situación concreta. Y por ser exigible, implica que el agente debía ser capaz de conocer el *bien debido*, tal como veremos más adelante.

Además, esta discusión afecta a dos conceptos que, puestos en relación desde la *perspectiva de la primera persona*, llevan a una tercera cuestión, enunciada de un modo poco explícito en los trabajos de Harry Frankfurt pero que es central en la dilucidación del sentido que tiene la acción humana en la vida del agente. Estos conceptos se relacionan con la libertad entendida como la *capacidad de actuar de un modo diferente a como se hizo en el pasado*. Tales nociones son la *posibilidad de actuar* y la *normatividad*, cuya relación conduce indirectamente al tema de la *felicidad*. Y tal relación se lleva a cabo de un modo indirecto porque, en los escritos de Frankfurt, entre la explicación de tales nociones –la *posibilidad de actuar* y la *normatividad*– y la mención de la *felicidad humana*, media siempre la *realización personal*, la cual está íntimamente relacionada con el *amor*. Es decir, un modo de vivir la propia vida o, como hemos indicado, un *contexto de la praxis*.

Todo parece indicar que, para Frankfurt, en la relación que puede existir entre la percepción que el agente posee de *su propia libertad*, por un lado, y *su felicidad*, por el otro, se encuentra una noción de *vida lograda* o *realizada* que es –en cierto sentido– independiente del asunto de la felicidad (*happiness*)¹²⁰. Para Frankfurt, no es posible alcanzar la felicidad con las propias fuerzas, lo que no significa que tener una vida fructífera no se relacione con *ser feliz*¹²¹. Por tanto, para Frankfurt, esta *vida*

¹²⁰ Frankfurt rechaza el término *felicity* usado por Thomas Hobbes en el *Leviathan* que se interpreta como “continued success in obtaining those things which a man from time to time desireth, that is to say, continual prospering” (HOBBS, THOMAS, 1651, *Leviathan*, Part I, Chapter VI, § 58, J. C. A. Gaskin (ed.), 1998, New York, Oxford University Press, p. 41; Cfr. FRANKFURT, 1999c, p. 156), y se opone a una noción de *felicidad* como simple satisfacción del deseo.

¹²¹ Cfr. FRANKFURT, 1986, p. 48 y 51; FRANKFURT, 1992, p. 85; FRANKFURT, 1994, p. 140; FRANKFURT, 1999c, pp. 156-158, y 165; FRANKFURT, 2004, p. 7, 31, y 97. Sin embargo, al final de FRANKFURT, 1999c, el autor se pliega excesivamente en la noción de *confianza* de Hobbes, que se apoya en la perspectiva de la *espera de la efectiva satisfacción del deseo* (Cfr. HOBBS,

lograda se relaciona con la *felicidad*, pero de un modo no necesario, y el modo como se da esa relación es vital para el agente y su motivación. Como lo veremos a través de estas últimas páginas, a la explicación del autor de *AP* le falta la dinámica del crecimiento del agente en el *contexto de la praxis* para hacer más comprensible el contenido de esta *vida lograda*, y la verdadera *esperanza* de lograrla.

De este modo, nos encontramos que el debate sobre el principio kantiano es importante, ya que éste intenta responder, finalmente, a una de las principales cuestiones que se encuentran en gran parte de los textos de Harry Frankfurt¹²²: ¿Pueden ser las

1651, Part I, Chapter XI, § 1, p. 66) lo que nos puede llevar a calificar la postura de Frankfurt como una propuesta muy cerca al hedonismo clásico de Epicuro (Cfr. Nota nº 101 de este capítulo). Esa espera de la satisfacción futura, indica Frankfurt interpretando a Hobbes, se concentra en el deseo del *poder*: una inclinación general de toda la humanidad de un perpetuo e inquieto deseo de “*poder después del poder*”, que cesa solamente con la muerte (Cfr. FRANKFURT, 1999c, p. 179; cfr. HOBBS, 1651, Part I, Chapter XI, § 2, p. 66). Frankfurt hace coincidir este *deseo de poder* con una especie de “valor intrínseco” que se pueden apreciar en las cosas útiles. Haciendo esto, Frankfurt establece –en el artículo indicado– un paralelismo entre lo que se *ama* y lo que *se busca con esfuerzo*. Por tanto, la relación entre el *amor* y el *objeto amado* estaría en función de la satisfacción del *deseo de poder*, no como algo perverso, ruin o egoísta (cfr. HOBBS, 1651, Part I, Chapter VI, § 39, p. 37), sino como un indicador del valor de lo buscado en medio de un mundo de cosas útiles. De este modo, parece que para Frankfurt, el *deseo de poder* se convierte en el factor de identificación de lo que es valioso *buscar por sí mismo* y no *por otro*. Pensamos que esta es la estrategia que intenta introducir para que se pueda reconocer lo que es valioso amar: otros agentes capaces del mismo *poder*, es decir, las *personas*. Pero esto no es explicitado por el autor de *AP*.

¹²² Frankfurt enuncia esta problemática en FRANKFURT, 1983, en la crítica que realiza a los principios formulados en VAN INWAGEN, 1978. Peter van Inwagen presenta tres principios que son inmunes al contraejemplo de Frankfurt, entre otras cosas porque, tal como lo demuestra el autor de *An Essay on Free Will*, funcionan en un contexto explicativo incompatibilista. Los principios son:

PPA: A person is morally responsible for failing to perform a given act only if he could have performed that act.

PPP₁: A person is morally responsible for a certain event only if he could have prevented it.

PPP₂: A person is morally responsible for a certain state of affairs only if (that estate of affairs obtain and) he could have prevented it from obtaining.

Como se puede observar, el PPA sirve para el análisis de las situaciones éticas o morales desde las capacidades del agente. Implica el *poder* del sujeto de realizar la acción y, por tanto, también es un buen principio para evaluar la problemática, planteada por el mismo Frankfurt, sobre la asimetría entre acciones y omisiones (cfr. nota nº 88 de este capítulo), siempre que se haga en referencia a una situación concreta. El *poder* del sujeto de realizar una acción está en función del conocimiento de su *situación* y de las propias *capacidades* y *disposiciones* para hacerlo. Por tanto, remite a la propia conciencia del agente, en último término. Lo que enuncian tanto el segundo como el tercer principio de van Inwagen se puede comprender en el marco de lo explicado en los apartados 2.1.1 y 2.1.2 con respecto a la noción de *inadvertencia* que maneja Frankfurt. Como hemos indicado, si existe un vínculo racional –la racionalidad práctica– entre la *situación* y las *capacidades* del agente, entonces se puede comprender el tipo de *inadvertencia* permisible en relación a la culpa moral. En la *ética* no se trata de conocer “todas” las circunstancias para actuar o tomar una decisión moral, si no de ponderar reflexivamente desde tales circunstancias el bien, o el mal, que se puede hacer, es decir, considerando cómo afectan las decisiones al propio agente en *unidad personal* (cfr. el apartado 3.1.2), y a las *demás personas* como una comunidad social. La *verdad* requerida para el desarrollo de la acción es *práctica*, y por tanto no se reduce a la acumulación de hechos, sino que presupone la búsqueda de la verdad en un contexto ético, esto es, el *bien moral*. Por tanto, el conocimiento debe ser del *bien*, lo que requiere un *modo de identificación*. Frankfurt estima que, ante la necesidad de un amigo muy enfermo, el hecho de “levantar el teléfono, marcar el número de emergencias y comprobar que las líneas no funcionan”, no dice nada en relación con la voluntad del agente (cfr. FRANKFURT, 1983, pp. 99-103). Como hemos indicado, esta es una prueba de que el autor de *AP* realiza una tajante distinción entre *racionalidad operativa* y *racionalidad volitiva*. Sin embargo, más allá de esto, la idea clara es que el hecho de *poder evitar* determinadas acciones se encuentra en función del *bien que se busca preservar* y no solamente de las circunstancias o las leyes que las permiten. Por tanto, la formulación de cualquier principio debe dar por sentada la cuestión de que el agente es capaz de *buscar la verdad* y *hacer el bien* por sí mismo, y que este es un signo primordial de su *libertad de acción*. Por ello, aceptado esto, se puede indicar que los principios formulados por Van Inwagen parecen no acarrear ninguna dificultad interpretativa sobre la libertad de acción, porque la presuponen. Por tanto, muestran que el compatibilismo no es una propuesta adecuada para el mundo actual, o real. Por todo lo dicho se puede comprender lo que Michael Otsuka indicó en 1998,

leyes, las normas, lo indicado o estimado como obligatorio por alguna institución, y solo esto, el contexto significativo que establezca lo que le está permitido hacer al agente? Es decir, ¿toda acción realizada en el estricto marco de la legislación de una institución está moralmente justificada?¹²³ Y esto significa determinar el modo como se relacionan, y la independencia que

cuando rehabilitó la discusión de los *principios para evitar la culpa*. Otsuka estimó, en ese momento, que una persona ha sido culpable por lo que ha hecho si pudo actuar de un modo menos malo. Pero, quedarse en este principio para dar un contenido a la *indignación*, puede perder de vista la referencia al *bien que se puede hacer*. Cfr. OTSUKA, MICHAEL, 1998, "Incompatibilism and the Avoidability of Blame", *Ethics*, 108, pp. 685-701.

¹²³ A partir de FRANKFURT, 1983 se desarrolló un debate en torno al principio kantiano *ought implies can* en la revista *Analysis*. Al respecto, es interesante lo indicado por Gideon Yaffe sobre las afirmaciones de Harry Frankfurt en FRANKFURT, 1983. Yaffe pone de relieve que, para Frankfurt, aunque el *contraejemplo* de 1969 es válido para el PAP, no puede ser válido contra el principio *ought implies can*. En su artículo Yaffe explora la posibilidad de que el principio *ought implies can* esté contenido implícitamente en el PAP, o la posibilidad de derivar uno desde el otro. Los procedimientos de Yaffe son lógicamente correctos. Por medio de ellos se observa que una mayor restricción lógica en el principio kantiano lleva a considerar una mayor *obligación moral* para el agente, lo que supone un recorte en las *alternativas de acción*. La relación entre *obligación moral* y *alternativas* se lleva a cabo de acuerdo a la restricción del PAP (Cfr. YAFFE, GIDEON, 1999, "«Ought» implies «can» and the Principle of Alternate Possibilities", *Analysis*, 59, pp. 218-222). Por tanto, desde esta perspectiva lógica, la dinámica expuesta se inserta en el debate entre el *compatibilismo* y el *incompatibilismo*. Por esto, Frankfurt no admite que ambas cuestiones se mezclen. El *contraejemplo* de 1969 contra el PAP es una cuestión *independiente* de la relación entre el "poder" y el "deber". Este último análisis solo puede darse en un contexto alejado de la discusión del compatibilismo, por tanto presupone la libertad de acción sin abandonar la *necesidad*, es decir, aquello que permite al agente a ser fiel a los compromisos adquiridos en su vida: el *amor a la verdad*. Para seguir este debate puede cfr. WIDERKER, DAVID, 1991, "Frankfurt on «Ought implies can» and Alternative Possibilities", *Analysis*, 51, pp. 222-224; BLUM, ALEX, 2000, "The Kantian versus Frankfurt", *Analysis*, 60, pp. 287-288; SCHNALL, IRA, 2001, "The Principle of Alternate Possibilities and «Ought» implies «Can»", *Analysis*, 61, pp. 335-340; COPP, DAVID, 2008, "«Ought» implies «can» and the derivation of the Principle of Alternate Possibilities", *Analysis*, pp. 67-75.

tienen, las *razones morales* y las *razones deónticas* en la acción humana.

3.2.1. Verdad, *praxis* y razones del amor.

La autotranscendencia de la persona se sostiene en el *amor* que se manifiesta en el *contexto de la praxis*. Por esto, Alejandro Llano puede indicar que “llegamos así a la conclusión de que el amor constituye la raíz y el motor de toda la vida afectiva. Y este convencimiento nos ha de llevar también a superar una separación demasiado drástica entre el amor y el deseo. Porque el amor está en el arranque y en la culminación de todo el dinamismo emocional y volitivo. No se agota en algo puramente racional, sino que su movimiento emergente, desde el núcleo personal más hondo, genera manifestaciones desiderativas y las unifica en torno a la totalidad de nuestro ser”¹²⁴.

¹²⁴ LLANO, ALEJANDRO, 2013, p. 69. La separación drástica entre *deseo* y *amor* tiene su paralelo en los intentos de separar de un modo poco natural dos nociones que se tienen del amor, como *eros* y *ágape*. En la actualidad, la separación entre estas concepciones se debe a la influencia del libro del autor sueco Anders Nygren, titulado “Eros y Ágape” y editado por primera vez en el año 1932. En tal obra, se considera que el *ágape* es el amor desinteresado y desprendido en un sentido casi absoluto, un amor creador, puro y espontáneo, que no tendría nada que ver con el deseo ni el interés particular que suscitan los deseos humanos, y que puede tornarse en *philia*, o amor de amistad. A esta idea de *ágape* se ha asociado –incorrectamente– el término caridad (*charity*). Por otro lado, el *eros* es lo contrario. *Eros* encarna el interés particular o egoísta que busca la satisfacción del sujeto. Mientras que el primer tipo de amor se ha asociado a la *pureza de corazón*, el segundo se ha considerado como la presencia del *egoísmo personal*. Cfr. NYGREN, ANDERS, 1953, *Agape and Eros*, Philip S. Watson (trad.), Philadelphia, The Westminster Press. Sin embargo, parece claro que, en esta vida, no existe ni un egoísmo puro ni un amor totalmente puro, lo que nos lleva a indicar que tampoco existe un *amor* desencarnado del *deseo*. Harry Frankfurt parece intentar colocar el *amor* en una vía intermedia entre el *eros* y el *ágape*. Al criticar la obra de Kant, Frankfurt indica que el amor no es desinteresado como sí lo es la caridad (*charity*), pero tampoco es fruto del simple deseo egoísta. La dificultad, en la obra de Frankfurt, para saber qué es el amor en las relaciones interpersonales vendrá al tratar de

El amor precede al deseo¹²⁵, pero no solo a unos niveles ontológico y ético de tal forma que sin ellos no puede explicarse el comportamiento humano. El amor precede al deseo, en la vida práctica o de la experiencia cotidiana, también de un modo temporal, que es explicado por los niveles indicados¹²⁶: antes de Patricia, *ya estaba* el ambiente –*contexto de la praxis*– donde ella aprenderá lo que es *amable*: su familia. Y este es un contexto en el cual las afirmaciones de Harry Frankfurt adquieren la plenitud de su sentido¹²⁷.

relacionar este “amor”, que no es ni *caridad* ni *deseo*, con unas situaciones vitales ordinarias que el autor transmite a través de los ejemplos de la relación de los padres con los hijos. Así, el ejemplo de Frankfurt plasma de un modo más adecuado lo que quiere decir nuestro autor, pero sin relacionarlo a una base antropológica comprensible.

¹²⁵ Cfr. *S.Th.* I-II, q. 25, a. 2. “Amor praecedit desiderium”.

¹²⁶ Un autor que habla de la precedencia del amor a la experiencia amorosa es Baruch Spinoza. La propuesta de Frankfurt, guiada a través de su lectura del filósofo holandés, no consigue una adecuada articulación entre los principios de la experiencia amorosa y su manifestación en el mismo agente. Al parecer, Frankfurt, al guiarse por los textos de Spinoza, cae en una ambigüedad al no poder determinar la profunda espiritualidad del amor. Cfr. SPINOZA, BARUCH, 1667, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Atilano Domínguez (trad.), 2005, Madrid, Trotta, parte I, proposición 31; parte II, axioma 3; parte III, proposición 13, escolio; parte III, proposición 22 y 24; también cfr. LLANO, ALEJANDRO, 2013, pp. 65, 69, 73 y especialmente los capítulos “celos” (pp. 117-127), “deseo mimético” (pp. 125-137), e “imaginación” (pp. 159-169).

¹²⁷ Cfr. FRANKFURT, 2004, pp. 27-31. Como observaremos, los ejemplos de Harry Frankfurt, en los que habla del amor de los padres por sus hijos están llenos de sentido de una vida plenamente lograda. Y esto es porque la narrativa está impregnada del sentido que le da un contexto como el de la *praxis*. Sin embargo, al explicar el valor intrínseco de ese amor remite exclusivamente al valor que el amor otorga. De este modo, es difícil conceder validez al reconocimiento de otros agentes semejantes al sujeto que compongan una *comunidad personal*. De ese modo, la propuesta de Frankfurt se desliza hacia una versión del *egoísmo*, ya que el *hombre egoísta* no cree en la objetividad del valor de lo que le rodea, sino que simplemente se dirige a su *mundo* a través del valor que él mismo, imaginariamente, le ha otorgado. Por el contrario, si lo que afirma veladamente Frankfurt, es que la objetividad del amor es producto de un amor creador, entonces éste solo puede ser divino. Pero sin la adecuada

La pequeña Patricia puede decir, nuevamente, a su madre “yo puedo tocar «Silent Night» para ti”, porque ha practicado mucho durante varias semanas después de su no tan afortunada presentación en la noche de Navidad. El modo en el que la pianista aprende sus habilidades nos abre la puerta a un tipo de conocimiento que puede expresarse como un *sistema abierto*, pero sin olvidar que guarda una fuerte relación con la naturaleza de la pequeña niña¹²⁸. Las habilidades son operativamente adquiridas

distinción de los planos humano y divino, la propuesta de Frankfurt pierde fuerza.

¹²⁸ Es decir que, ya lejos de considerarlo un *sistema cerrado*, el aprendizaje tampoco puede considerarse como un mero *sistema abierto*. Lo es, pero requiere del *contexto de la praxis* como sistema libre, lo que nos conduce al fundamento de la libertad del agente: el sentido que sus acciones tienen en su *vida*. Como indica Carlos Moya. “lejos de ser ajena a la ilustración científica, la aceptación de la realidad de la *causalidad mental e intencional* parece un requisito para comprender y explicar ciertos fenómenos importantes. Pensemos, por ejemplo, en relación con nuestras observaciones anteriores sobre música, en la asombrosa sincronización de movimientos de los violinistas de una buena orquesta. Ha de haber importantes pautas comunes en sus respectivas redes y conexiones neuronales y neurofisiológicas que den cuenta de esa sincronía. Y estas pautas comunes no existirían si determinados procesos de causalidad descendente, que parten del significado objetivo de los signos musicales, no hubieran afectado los cerebros, nervios y músculos de cada uno de estos intérpretes cuando aprendieron a leer la notación musical y a interpretarla con sus violines. Un «flujo bruto, mecanicista o sintáctico de causalidad local en el sistema nervioso», por emplear las palabras de Dennett (cfr. DENNETT, 1991, p. 119), un proceso de causalidad puramente ascendente, no afectada por significados y contenidos, sólo podría haber dado origen a esa impresionante coordinación de movimientos por un milagro, en virtud de coincidencias de un grado de probabilidad absolutamente ínfimo. Así, pues, es en parte la aspiración a una explicación racional de comunidades culturales y sociales y de fenómenos comunales lo que nos debería llevar a aceptar la influencia de significados y contenidos sobre determinados procesos neurobiológicos en el cerebro y a tratar de entender cómo es posible esa influencia sin recurrir a la oscuridad o el misterio” (MOYA, CARLOS, 2012, “El problema de lo mental”, *Thémata. Revista de filosofía*, 46, p. 54). Así, apelar a una explicación meramente fisicalista a través de un *sistema abierto* que no pueda dar cuenta del sentido de la acción humana, termina por desviar tal explicación hacia un especie de “misterio” o

por medio de la experiencia. Es un proceso sujeto al error y al éxito, movimientos en cierta medida compensatorios pero que pueden ayudar a alcanzar efectivamente lo que la pequeña pianista desea hacer: “tocar *bien* «Silent Night»”.

Patricia, con más práctica, tocará mejor el piano y podrá leer más rápido la partitura. Sus competencias particulares que, como otros subsistemas abiertos, son la capacidad para realizar movimientos armónicos con los dedos, y su capacidad para traducir rápidamente el contenido de la partitura en estos movimientos, son diferentes a su actividad consciente y actual, que es “tocar «Silent Night»”, sin embargo, esta actividad requiere de sus *habilidades* como un *conocimiento real en el momento de su actuación*. Esto es, un cierto tipo de *conocimiento habitual*, que en el caso de la pequeña Patricia, se refiere a sus habilidades para “tocar el piano”, el cual se presenta como un fin particular de la pequeña niña.

En el *saber* diario y ordinario de cada día, “la posesión del fin es una operación. De acuerdo con la doctrina tomista, el acceso intelectual a las operaciones se da a través del conocimiento habitual¹²⁹: un conocimiento que no es intencional –como lo es el

vacío argumentativo. Por tanto, se requiere la explicación de la integración de lo físico en aquello que le otorga un sentido a los significados y una necesaria referencia: la vida humana y el contexto en el que se desarrolla. La cita de Dennett se encuentra en DENNETT, DANIEL, 1991, “Ways of Establishing Harmony”, *Dretske and His Critics*, Brian P. McLaughlin (ed.), Oxford, Blackwell, pp. 118-130.

¹²⁹ Cfr. *S.Th.* I, q. 87, a. 2, ad 2: “habitus sunt presentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis, ut supra dictum est); sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit”. Susana Christiansen señala que esta doctrina no es desarrollada de modo explícito en Tomás de Aquino, pero puede observarse en varios de sus textos, por ejemplo: *S.Th.* I, q. 87, a. 3, c: “et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere”; q. 78, a. 1: “Est autem aliud genus potentiarum animae, quod

conocimiento de la esencia de las cosas, objeto propio del intelecto especulativo— sino que es el conocimiento de un acto; el conocimiento de nuestros actos en referencia al sujeto intelectual”¹³⁰. Tomás de Aquino señala que “el entendimiento conocerá el acto de la voluntad tanto al percibir su acto de querer como al conocer la naturaleza de dicho acto”¹³¹. Así, el conocimiento habitual es un tipo de conocimiento cuyo objeto no es la naturaleza de las cosas, sino la operación que realiza el agente desde su voluntad. Por tanto, “el conocimiento habitual capta la operación por la que el hombre posee el fin. Este conocimiento juega un papel central en la comprensión de la unidad de la acción humana —tema urgente en la reflexión filosófica contemporánea¹³²— porque da cuenta de la dimensión dinámica del fin, de la posesión personal del fin por parte del agente”¹³³.

respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens (...) secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem”; *S.Th.* I-II, q. 51, a. 2, c: “Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, Sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva representante obiectum, et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet Sicut principium activum propositionem per notam”; *De Veritate*, q. 1, a. 9: “secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completar secundum quod cognoscunt essentias propias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa”.

¹³⁰ CHRISTIANSEN, SUSANA, 2011, *La unidad dinámica de la acción humana. Desde la teleología de Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 240, p. 29.

¹³¹ *S.Th.* I, q. 87, a. 4, c: “Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle; et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii”.

¹³² Christiansen señala que para Leonardo Polo, “lo que está en discusión en la filosofía moderna es el tema de la libertad, el tema del sujeto” (POLO, LEONARDO, 1993b, *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, p. 198). Polo, piensa que la noción de conocimiento habitual puede hacer progresar la filosofía, liberándola de la dicotomía sujeto-objeto que hemos estado intentando superar durante siglos: “la filosofía moderna no ha podido afrontar el tema de la

Los *hábitos operativos* adquiridos por la pequeña Patricia se muestran, por tanto, como *sistemas abiertos* a la adquisición de nuevas habilidades, dirigidos a un perfeccionamiento de las habilidades que ya han sido conseguidas y, sobre todo, abiertas y disponibles para su actualización en un momento determinado. Patricia *sabe cómo* tocar el piano cada vez mejor. Se va convirtiendo en una pianista y es libre de usar, o no, sus hábitos operativos. Éstos son posibilitantes de nuevas creaciones musicales. No toca siempre el piano, o siempre la misma pieza, ni siquiera toca *bien* siempre.

Observamos a Patricia en el *contexto de la praxis*. En este plano no existe un problema de circularidad causal, porque hablamos de dos sentidos diversos del conocimiento. El primer sentido se refiere a una costumbre con una forma particular de ser conocida: el *conocimiento habitual* como la relación entre el agente y sus habilidades que genera verdaderas posibilidades creativas. Y el segundo es el sentido plenamente consciente, o actual, del conocimiento: la realización de acciones actualizando las propias habilidades que, desde la perspectiva de la tercera persona se puede comprender como la producción de un evento en el mundo. En ambos se manifiesta la *poiesis* o realización técnica insertada en la *praxis de su conocimiento*. Una *praxis* que, al implicar su vida como un todo, configura el contexto vital de la niña: su *práxis ética*.

El objeto del *conocimiento habitual* no es el mismo objeto de conocimiento que se da en el plano de la reflexión objetual activa, es decir, de la reflexión consciente sobre los objetos de su percepción, o incluso de su conocimiento teórico. Patricia, cuando toca el piano, se concentra en su concreta *operatividad* como es el

intersubjetividad por orientarse a la búsqueda de la certeza. La certeza condena al sujeto a la soledad, pues yo no puedo estar cierto más que de lo que aparece ante mí, distinto de mí, sin ser mi réplica. Es un dualismo cartesiano, que ha determinado los planteamientos posteriores". (POLO, LEONARDO, 1993c, "Libertas transcendentalis", *Anuario Filosófico*, 26, p. 715.

¹³³ CHRISTIANSEN, 2011, p. 31.

caso de los movimientos de sus dedos en correspondencia con la partitura; pero la habilidad y la eficiencia con la que los dedos se mueven sobre las teclas del piano son un modo diverso de hacer la misma operación. Se refieren a otro *sentido cognoscitivo*. Por esta razón podemos decir que Patricia toca el piano: *muy bien*, *bien* o *mal*. Y esto depende tanto de la exigencia del público en esa situación o contexto, como del desempeño de la niña.

Sólo las personas que pueden apreciar un concierto de piano, en un cierto grado elevado, pueden distinguir entre un concierto armonioso y una falta de armonía. Y esto es diferente a identificar si la pieza reproducida en el piano era “*Silent Night*”, o no. En este sentido, para reconocer si la melodía se tocó bien, tenemos que aprender a escuchar una melodía en el piano y no sólo una melodía concreta. Debemos adquirir el *sentido cognoscitivo de la realidad* tal como lo percibe un músico, o lo mejor posible. Y esto es una cuestión de obtener experiencia, de escuchar diferentes obras musicales. Así, la experiencia se pondera con la experiencia, el *saber* con *saber*. Para reconocer el ámbito de la *praxis* hay que educarse en él. Hay que entrar en el *contexto de la praxis*, especialmente –cuando sea el caso– de la *praxis ética*, para reconocerlo, y esto hace que nuestro *sentido común* sea libre y responsable para poder juzgar el desempeño de la niña.

Escuchar “*Silent Night*” cientos de veces nos puede ayudar a reconocer esta melodía. Pero es muy posible que hacer esto no permita al oyente adquirir la habilidad de ponderar, con mucho éxito, si la melodía se tocó con un grado elevado de armonía. Por tanto, el límite entre la armonía y la disonancia depende de la experiencia del oyente y de la destreza del pianista. Si el rendimiento de la pequeña Patricia es tan desastroso que los invitados a la cena no pueden reconocer ninguna armonía, entonces no podemos decir que ella tocó bien el piano. Si su rendimiento es aceptable tocando “*Silent Night*”, pero con una cierta falta de armonía, fallando ligeramente en algunos puntos de la realización, entonces estamos en el sentido de *bien* y de *mal* al que se refieren las *habilidades* y *capacidades* del agente. Esto es,

el sentido de lo *cualitativo*, que se hace extensivo a las *disposiciones* para la realización de una tarea.

Es importante tener en cuenta que el sentido empleado de *conocimiento habitual* requiere del conocimiento consciente, o actual, para desarrollarse¹³⁴. Sin embargo, el *sentido actual* de conocimiento presupone el *sentido habitual* en el momento de la ejecución, manteniendo cada uno su propia operación.

La pequeña Patricia toca el piano. Si ella dice que toca “Silent Night” y, en realidad, toca “Jingle Bells”, entonces se

¹³⁴ También es importante no confundir la relación entre *racionalidad teórica* y *racionalidad práctica*, con la relación entre *conocimiento habitual* y *conocimiento consciente*. La racionalidad teórica no es necesariamente idéntica al conocimiento habitual. La racionalidad teórica es operación de captación y relación, y solo en cuanto que es del sujeto se puede hablar de conocimiento. Por tanto, no existe la racionalidad teórica separada de la racionalidad práctica, que comprende los tipos de conocimiento ya enunciados. Así, en el sujeto la captación del objeto de verdad, en un contexto determinado, puede ser consciente o habitual. Por otro lado, el conocimiento consciente no puede identificarse necesariamente con la racionalidad práctica, porque equivaldría a desposeer a tal tipo de racionalidad de su capacidad de buscar establemente el bien. Como hemos visto, la racionalidad práctica requiere de la racionalidad teórica, en cuanto referida a la captación y la relación con lo experimentado. Además, para su eficacia operativa la racionalidad práctica requiere del conocimiento habitual. Estos detalles serán analizados en el siguiente apartado. Basta decir de momento que, tal como se puede apreciar, el ser humano no posee un solo modo de conocer, así como tampoco puede poseer solo dos modos como parece sostener Frankfurt: el lógico y el intuitivo. La idea de que el hombre posee múltiples conocimientos –o inteligencias múltiples, si se desea explicarlas así– es muy cierta. El conocimiento humano es tan diverso como variados son los modos de acercarse a la realidad. Así, el buen padre de familia, fiel esposo de su mujer, abogado exitoso, habilidoso para cocinar en la parrilla, conductor competente salvo en las horas de mayor tráfico, un poco torpe para combinar las corbatas con la chaqueta –para lo cual necesita de su esposa–, y pésimo jugador de fútbol, ha aprendido todo esto a través de su experiencia y sabe cómo conducirse en cada una de las facetas que componen su vida, cada vez, *lo mejor posible* si pone esfuerzo y amor en lo que hace. Pero siempre es él, con su conocimiento, el que se dirige hacia todo ello. Es uno y múltiple como lo es la verdad, y lo que le da unidad a su vida es su *amor a la verdad*.

puede decir que ella *no sabe lo que hace* en un sentido estrictamente lógico: no es “Silent Night”, si no “Jingle Bells”. No podemos decir que toca *muy bien, bien, o mal* “Silent Night”, porque no ha tocado esta melodía. Pero Patricia podría tocar *muy bien* “Jingle Bells”, con una armonía y habilidad sin igual. Por tanto, cuando hablamos de las habilidades, aunque éstas requieren del conocimiento actualmente consiente, las identificamos en un sentido operativo diverso. Por esta razón, no puede haber circularidad sobre el fundamento entre estos dos modos de conocimiento. Aunque hay relación, no puede haber comparación. Ambos son *conocimiento* pero como sentidos diversos de fundar el *saber*, de dirigirse a la verdad¹³⁵.

¹³⁵ Cada conocimiento se dirige a la *verdad*, no hay dos “verdades” diversas. Si la verdad fuese siempre dependiente de los contextos lingüísticos, o los modos como nos referimos a ella, entonces no se podría hablar de la *verdad* como algo posiblemente alcanzable para todos los sujetos, diluyéndose el concepto mismo de *verdad*. Tras esta tendencia, se encuentra un rechazo a las *teorías de la correspondencia*, por considerar que éstas, para el establecimiento de la relación entre sus elementos, requieren de un *tertium comparationis*, lo que provoca la búsqueda de un nuevo “contexto lingüístico” que sea la base fundamental de tales elementos. Los problemas que suscita esta postura –entre los que se encuentra la opción por el *escepticismo* como si fuese la última forma de evitar los excesos del racionalismo– son puestos de manifiesto en DAVIDSON, DONALD, 1990, “Structure and Content of Truth”, *The Journal of Philosophy*, 87, pp. 279-328. Davidson indica que las teorías de la correspondencia deben ser consideradas como teorías epistémicas porque “una teoría pura de la verdad como coherencia debería mantener (...) que todas las oraciones de un conjunto consistente de oraciones son verdaderas. Quizás nadie ha mantenido nunca una teoría de tal tipo, porque es una locura. Aquellos que han propuesto teorías de la coherencia, por ejemplo, Neurath y Rudolf Carnap (en un tiempo), han dejado claro habitualmente que eran conjuntos de creencias, o de oraciones tenidas por verdaderas, cuya consistencia era suficiente para hacerlas verdaderas; por eso clasifico a las teorías de la coherencia con las concepciones epistémicas: ligan la verdad directamente con lo que se cree. Pero a menos que se añada algo más, esta concepción parece tan equivocada como Moritz Schlick [Cfr. SCHLICK, MORITZ, 1934, “Über das Fundament der Erkenntnis”, *Erkenntnis*, 4, 79–99] mantuvo que era (la llamó un «error asombroso»); la objeción obvia es que son posibles muchos conjuntos consistentes diferentes de creencias que no son consistentes entre sí” (DAVIDSON, 1990, p. 305). Además Davidson indica que

La forma de que Patricia pueda saber que lo que ha tocado en realidad es “Jingle Bells” y no “Silent Night” es que ella lo descubra, porque alguien se lo diga, o porque ella pueda ver el título de la partitura. Volver a la realidad porque ha estado absorbida en su realización. El *deseo de hacerlo bien* la ha llevado a tocar con una concentración muy superior a la que ella está acostumbrada. Se ha sumido en el *sueño del deseo* y todas las *posibilidades y modos operativos concretos* de su horizonte de actuación se han concentrado en el fin de “tocar el piano *bien*”. Patricia toca con *pasión*. Al despertar de ese sueño, y tomar distancia del objeto, aprenderá algo más. Así, en el caso de haber tocado la melodía *bien* o *mal*, puede ser que ella también necesite que alguien se lo diga. Se pondrá a practicar nuevamente, o se ahogará en el llanto terrible de la desilusión y necesitará los ánimos de su madre o su padre que le ayudarán a ver que lo ha hecho *lo mejor posible*, en ese momento.

Patricia, para mejorar, va a requerir de mucha práctica, pero ahora cada vez menos. Para tocar “Silent Night” necesitó empezar por el aprendizaje de esta melodía. Sin embargo, para tocar *bien*, para ser una *buena pianista*, Patricia requiere habilidad, y esto significa practicar tocando “Silent Night”, “Jingle Bells”, “O Christmas Tree”, “Away in a Manger” y hasta melodías más complejas como “While Shepherds Watched their Flocks”. Si a

“No toda teoría que relaciona la verdad con conjuntos consistentes de creencias está equivocada. Lo que debe añadirse a las teorías estándar de la coherencia es una apreciación no sólo de cómo se relacionan causalmente y lógicamente las creencias entre sí, sino de cómo dependen los contenidos de una creencia de su conexión causal con el mundo” (DAVIDSON, 1990, p. 305, nota nº 47). Por tanto, una adecuada teoría de la *verdad* como adecuación deberá poner la *verdad* en relación con el conocimiento. Pero, para evitar los problemas de la admisión de un *tertium comparationis* que no se agota nunca se debe buscar un contexto relevante que permita al agente juzgar adecuadamente la realidad como un “todo”. Al parecer ese plano es el de las decisiones humanas, que tienen un *contexto modal irreducible*: la ética, donde las cosas pueden ser de un modo u otro, pero que en última instancia remiten al *bien que se requiere hacer* como una necesidad que rige la normatividad irreducible de dicho contexto.

Patricia le gusta el piano, y además lo hace porque ama a su madre, ella puede tener casi asegurado el éxito de su trabajo.

Patricia nos ha llevado a comprender que *hacer bien* lo que hace, por amor y no solo –pero también– por la eficacia de lo que lleva a cabo, abre la puerta para encontrar el sentido adecuado para el término *Wholeheartedness*. Esto solo puede darse en el ámbito de la ética, donde *praxis* y *poiesis* se relacionan en la dinámica del *conocimiento práctico* sin perder cada una su propio lugar. Así, la palabra *Wholeheartedness* no puede verse reducida simplemente a “incondicionalidad”, ya que implica la libertad que otorgan las posibilidades que se pueden conocer en vista a un *fin amado*. Posibilidades de hacer las cosas bien, por el bien del otro: *amor de benevolencia*¹³⁶. Así, el *amor* otorga posibilidades y por ello libera: *saber más* potencia la libertad de la vida del agente en su conjunto.

Patricia puede rectificar sus acciones y podrá *actuar de un modo diverso a como lo hizo en el pasado*, porque es capaz de encontrar una *verdad que la inspira*. Puede tocar el piano de múltiples modos, corrigiéndolos o perfeccionándolos. Y esto se lo permiten sus *habilidades* que, tal como hemos comprobado, no son independientes ni de su *deseo*, y muy probablemente tampoco de su *amor*: ella ama a su madre con un *amor de benevolencia* –deseo del bien del otro–, el sentido pleno y verdadero de *Wholeheartedness*. Y este es el modo como el *contexto de la praxis* es el marco adecuado para comprender la relación entre los

¹³⁶ Por ello consideramos que el término *Wholeheartedness* adquiere un significado pleno en el contexto de las relaciones personales, o de la ética. Así, *Wholeheartedness* al ser considerado como un verdadero amor, puede describirse como *amor que desea el bien del otro*. Como indica Spaemann, el *amor de benevolencia* es la benevolencia del ser racional y esto supone “la constitución teleológica de un ser vivo al que le atañen las cosas, pare el que algo es bueno, útil o benigno (...) [y], percibir el ser, cuyo bien hay que promover, como en sí mismo es” (SPAEMANN, 1991, p. 147). Por tanto, la noción de *Wholeheartedness*, en el *contexto de la praxis*, se puede traducir como *amor de benevolencia*.

componentes *orético* y *cognitivo* de la acción humana, especialmente en explicaciones como la de Harry Frankfurt.

Frankfurt propone un *contexto de la praxis*, forma de vida, o marco de desarrollo humano paradigmático en sus escritos. Éste indica que “los amantes padres no desean que sus hijos estén condenados a llevar una vida carente de fines últimos ni que, de tenerlos, éstos sean tan mezquinos que una vida estructurada por ellos suponga, en suma, una vida caóticamente fragmentada y prácticamente desprovista de sentido. Por tanto, su preocupación por el bienestar de sus hijos alcanza, de manera natural y en la medida que sea necesaria, a ayudarles a que sean capaces de amar y que encuentren cosas a las que amar. Ello indica que una persona que no ama nada [como los niños pequeños] puede, no obstante, demostrar que se ama a sí misma intentando superar las características personales que bloquean su capacidad de amar y esforzándose en encontrar cosas a las que llegar a amar”¹³⁷.

Lo indicado por Frankfurt es lo que sucede entre Patricia y su madre. La pequeña niña aprende a amar correspondiendo al amor que su madre le proporciona, el cual ya estaba presente antes de que ella empezara a razonar¹³⁸. Su madre ha ido ayudándole a

¹³⁷ FRANKFURT, 2004, p. 89.

¹³⁸ Tal como indica Agnieszka Jaworska en su crítica a las nociones de *identificación* y *cuidado* de Harry Frankfurt, el *cuidado* nace de la propia estructura interna del tipo de actitudes que se dan en él (cfr. JAWORSKA, AGNIESKA, 2007, “Caring and Internality”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 74, p. 544). Por tanto, en cierto sentido, el *cuidado* es un *estado originario* en el agente que surge progresivamente, y –como indica Jaworska– no por un acto mental adicional. Esta afirmación de la profesora de *UC Riverside* guarda relación con su definición de las *emociones* como “estado” que se opone a la de simples “episodios mentales” (cfr. JAWORSKA, 2007, p. 552). En efecto, la *emoción* como “estado” requiere de ciertas conexiones conceptuales internas sin perder su relación con los objetos. Esto hace que tal noción de *emoción* se diferencie de las *emociones* como “episodios”, las cuales solo requieren la referencia a otros episodios en las mismas circunstancias (cfr. JAWORSKA, 2007, p. 553). Esta propuesta enlaza con nociones de *normatividad* y *racionalidad práctica* como las que venimos manejando en esta investigación

adquirir sus propios fines a partir de los suyos. Le ha conducido formando sus posibilidades de actuación. Realmente le ha otorgado *razones del amor* que le llevan a la acción. Son razones que la motivan. Patricia es libre porque acepta tales razones como *amables*, es decir, *que se pueden amar*, y esta particular *empatía hacia un bien* es la que muestra la libertad de Patricia. Es ella la que acepta esos fines porque los percibe como buenos para su persona, y en este sentido es ella misma la que se los impone. Tocar el piano calza con sus habilidades, aprende algo, y se encuentra realizada en tales actividades, aunque haya fallado en un inicio. Por ello, la libertad de Patricia siempre está presente, porque los fines otorgados le dan libertad en dos sentidos: como algo que es bueno para ella porque desarrolla un verdadero talento, *sabe más* y por tanto tiene la experiencia de lo que es “tocar el piano”; y, porque puede rechazar tales fines. Puede dejar de lado lo

si se tienen en cuenta además dos factores adicionales: (a) la distinción de sentidos entre *identificación ontológica* e *identificación subjetiva*; y la posibilidad del conocimiento propio a través de la *identificación* (cfr. JAWORSKA, 2007, p. 532-549); y (b) la posibilidad de hablar de actos transformadores del agente que relacionan el *valor* con la *operatividad* y el *fin* de las actividades, por medio del aprendizaje con otras personas; convirtiendo esto último en la puerta del reconocimiento de la dignidad humana que va más allá de la complejidad de su racionalidad operativa (cfr. JAWORSKA, AGNIESKA, & TANNENBAUM, JULIE, 2014, “Person-Rearing Relationship as a Key to Higher Moral Status”, *Ethics*, 124, pp. 242-271). Por tanto, la *internalidad de la emociones* en el sujeto no es la simple aceptación o negación puntual o episódica, sino que hacen referencia a la *normatividad* forjada sobre las relaciones conceptuales o racionales que hay entre tales emociones (cfr. HENNING, TIM, 2011, “Why Be Yourself? Kantian Respect and Frankfurtian Identification”, *The Philosophical Quarterly*, 61, pp. 725-745). Así, la integración volitiva del agente no es un asunto de simple fuerza, sino que remite a la normatividad que forjan sus deseos en vista a una *ratio boni* (Cfr. COTTINGHAM, JOHN, 2010, “Integrity and Fragmentation”, *Journal of Applied Philosophy*, 27, pp. 2-14). La *identificación ontológica*, que afirma Jaworska, se funda en el reconocimiento del *bien* del ser humano en un contexto como el de la *praxis*, donde ya se ama y se espera a la otra persona. Y, por medio de tal *identificación*, podemos empezar a conocernos a nosotros mismos a través de nuestras acciones.

que hace porque, si hubiese sido el caso, no tenía realmente talento para tocar el piano.

Por lo descrito, podemos afirmar que el equilibrio del *sistema abierto* –la relación entre el aprendizaje y las habilidades– se da por una necesidad que surge desde el mismo agente libre y adquiere sentido en un *sistema libre* –el *contexto de la praxis*. La operatividad del ser humano, que busca un fin, tiene como necesidad –si busca alcanzar ese fin– *desear hacerlo bien*, con toda la normatividad propia de la actividad que se realiza, y además, informada por el *deseo de hacer el bien al otro*. En este caso tocar el piano por amor a su propia madre. Por tanto, el reconocimiento de lo que es bueno para la niña es parte de lo que forja ese *contexto de la praxis* adecuado para su desarrollo. Si Patricia no fuese buena para tocar el piano, lo mejor sería que su madre no la atormentase y le busque algo en lo que pueda desarrollar mejor sus talentos. Por tanto, el amor de la madre, y también el de Patricia, debe guardar relación con su cognición para ser un *amor de benevolencia* sino, caso contrario, ese amor no podrá ser verdadero, sino la imposición tortuosa de un deseo particular.

En este punto es importante recordar la separación entre *racionalidad volitiva* y *racionalidad operativa* que provocó la explicación de Frankfurt en el capítulo anterior, y en el primer apartado de este capítulo. La separación entre ambas racionalidades se deriva de un tratamiento excesivamente lógico de la *racionalidad operativa* en menoscabo de la *racionalidad volitiva*, introduciendo una quiebra en la dinámica explicada, la cual es básica para comprender el *amor de benevolencia*: para hacer el bien, hay que saber cómo hacerlo. Para Frankfurt, el parámetro de identificación de ambas racionalidades, en su uso por parte del agente, es su manifestación. Así, mientras la racionalidad operativa es perfectamente explicable y coherente bajo unos parámetros lógicos, la racionalidad volitiva no remite a una lógica racional y queda adherida al parámetro de la intuición.

El excesivo logicismo que Frankfurt asigna a la *racionalidad operativa* le lleva a considerar las *necesidades volitivas* –propias de la racionalidad volitiva– de un modo tan estático que la solución –expuesta anteriormente– sobre su *relativa aprioricidad* parece excesivamente mecánica. Solo un mecanismo totalizador podría alcanzar un equilibrio teniendo como premisa la inestabilidad. Así, si planteamos la hipótesis de que algunas de las necesidades volitivas pudiesen tener algún componente cognitivo dirigido al campo operativo, entonces éstas tendrían que parecerse, cuando menos, a las habilidades de la pequeña pianista y su forma de adquirirlas.

Parece que, para Frankfurt, el único parámetro para la identificación de la *racionalidad volitiva* es nuestra propia percepción práctica de que la actuación, o los deseos de una persona concreta, excede los parámetros de lo moralmente coherente. Desear “el fin del mundo o el advenimiento de una catástrofe a realizar el examen de matemáticas para el que no me he preparado” es un pensamiento identificado como una idea moralmente reprobable. Sin embargo, la propuesta de Frankfurt no puede quedarse aquí si pretende que las *razones del amor* sean *razones para la acción*: el sujeto debe ser activo en su conocimiento, es decir, debe *aprender y saber cómo* se pueden hacer bien las cosas: las razones del amor deben ser, también, *posibilidades racionales de actuación* que perfeccionan nuestro *sentido común*. Y esto solo puede ocurrir si el agente es libre y capaz de plantearse fines a sí mismo, como lo hizo la pequeña Patricia. Ella eligió “tocar bien el piano”.

Los niveles de *deseos de orden superior*, en la visión que Frankfurt tiene de ellos, pueden sucederse en una cadena que solo puede finalizar en las verdaderas *necesidades volitivas*. Cada nivel u orden volitivo representa una necesidad sobre la que se puede determinar una decisión, atendiendo las razones de orden inferior. Las necesidades volitivas, y el orden jerárquico de ellas, pertenecen a cada persona, son *personales*. Sin embargo, para Harry Frankfurt existe un nivel de necesidades que corresponde a

todos: las que operativamente surgen desde el amor. El amor es una necesidad volitiva inherente a toda persona¹³⁹. El amor es tan radical en la misma persona que se convierte –metafóricamente hablando– en el propio motor de la jerarquización de las necesidades volitivas de orden inferior: introduce un *ordo amoris*.

Por lo indicado podemos comprender que Frankfurt diga que “el amor implica dos necesidades volicionales estrechamente relacionadas. Primero, una persona no puede dejar de amar lo que ama; y segunda, él, por tanto, no puede soportar la espera de una

¹³⁹ Para terminar de zanjar las posibles ambigüedades en relación a los conceptos de persona y *wanton*, usados por Frankfurt, indicamos que el *wanton* como un ser que interrumpe su corriente de conciencia psíquica vital no existe. El marco de la consciencia para la responsabilidad moral, en sentido propio, es el de la *praxis*. Por ello, se asume que si los niños pueden ser calificados de *wantom*, es porque el concepto de *wantom* está ligado a la conciencia moral y no a la corriente de conciencia psíquica vital como sí lo está el de persona. El no nacido es persona, como lo es el bebe, el niño y el adulto hasta su muerte. El ser humano es persona desde su concepción porque desde ese punto la cadena de conciencia psíquica vital tiene su inicio y se va forjando con experiencias sensibles que despiertan ya su primer saber, el cual progresa hasta que se manifiesta con plenitud en el resto de su vida. Pero para ser persona hay que ser *sujeto de amor personal*. Por tanto, la persona posee unas características biológicas como ser que nace con una cadena psíquica vital que forja su experiencia desde lo sensible. Y, además, es reconocido como tal en el contexto de la *praxis* como sujeto capaz de amar y de ser amado. Pero, si la conciencia de las necesidades más básicas que llevan a la *perpetuación de la especie* y que pueden encontrarse entre los mismos animales, es violentada, entonces el contexto de la *praxis* se destruye. Por ello el hombre debe respetar la *búsqueda de la verdad* y su *deseo de encontrarla* para caer en la cuenta de su propia situación como ser biológicamente dependiente y, por esta misma condición, posibilitado para *saber hacer*. Un saber que, como hemos descrito, requiere del contexto de la *praxis*. En la base de esta afirmación no se encuentra el bien de la especie, ya que el hombre por su racionalidad puede saber que no es dependiente de la misma y, por este mismo motivo, puede no reconocer la vida de otra persona como una biografía que debe ser respetada. Por ello, a pesar de que las personas y los animales puedan tener una corriente de conciencia psíquica vital continua, los animales no pueden pertenecer al mismo contexto de la *praxis* como sí lo están todos los seres humanos desde su concepción. La base evaluativa no puede ser la de seres meramente sintientes.

acción que beneficiaría a su amado como una poderosa y a menudo decisivamente preventiva razón para realizar esa acción. A través del amor, entonces, adquirimos los fines últimos a los que no podemos dejar de estar limitados; y por virtud de tener estos fines, adquirimos razones para actuar que no podemos dejar de considerar particularmente impelentes”¹⁴⁰. Las necesidades volitivas provenientes del amor otorgan los fines últimos del agente. Por tanto, para Frankfurt, no toda verdad es pragmática o sirve para un fin determinado. Y la coherencia de la que habla se puede hacer extensiva al tratar de la voluntad del sujeto. Como agentes “necesitamos fines últimos, cuyo valor no sea meramente instrumental”. Y tales fines últimos “son provistos y legitimados por el amor”¹⁴¹.

Frankfurt indica que el sujeto necesita de fines para actuar, y el amor a estos fines es lo que impulsa al agente a no abandonarlos. “Querer a alguien o a algo significa o consiste esencialmente, entre otra cosa, en considerar sus intereses como razones para actuar al servicio de los mismos. En sí mismo el amor es, para el amante, una fuente de razones. El amor crea las razones que inspiran sus actos de amoroso cuidado y devoción”¹⁴². Por tanto, como consecuencia de lo indicado hasta este punto, podemos decir que, para Frankfurt, el sujeto debe ser capaz de *captar* el objeto amado y de *saber cómo actuar frente a él*, es

¹⁴⁰ FRANKFURT, 2006, p. 42. Si el amor puede evaluar la posibilidad de no evitar la realización de una acción, entonces no es un mero deseo, sino que estamos hablando de un deseo racional, de la voluntad. Esto es necesario si estamos hablando de razones del amor como razones para la acción. Por tanto, el amor que estima Frankfurt como propio de las personas debe distinguirse del deseo sensual, más ligado a los elementos biológicos del sujeto. Así, las necesidades volitivas comprendidas en el contexto de la *praxis* no son biológicas, aún cuando por medio de los deseos se encuentren relacionadas a la configuración biológica del ser humano. Los fines últimos del sujeto no pueden ser biológicos. Si la propuesta de Frankfurt desea tener coherencia, entonces la propia supervivencia no puede ser un fin último del agente.

¹⁴¹ FRANKFURT, 2006, p. 26

¹⁴² FRANKFURT, 2004, p. 37.

decir, estar apto para encontrar en él las razones del amor que le mueven a la acción. Puede plantearse fines a sí mismo. Por tanto, en la explicación de Frankfurt deberían darse los dos momentos descritos por Kierkegaard, y presentados con anterioridad. El sujeto capta el objeto amado, se inicia el sueño de la posesión. El deseo impulsa el amante hacia lo amado. Pero también se debería dar la ponderación de la experiencia vivida y el replanteamiento de fines.

La propuesta de Frankfurt implica *razones del amor*, pero éstas necesitan convertirse en *razones para la acción: posibilidades operativas* que surgen desde el conocimiento del amado y se ponderan en la propia experiencia adquirida. Las *necesidades* de la persona –especialmente las volitivas– requieren una conexión racional con el plano realizativo para lograr su corrección. Solo así, el recorrido biográfico del agente puede forjar su historia, su narrativa vital, y le convierte en un verdadero agente capaz de *saber cómo conducirse en la vida*. En el instante de tomar una decisión las necesidades no solo han determinado el campo de nuestras posibilidades, sino que han posibilitado la forma de conducirnos por el mundo. Nos otorgan nuevos fines por los cuales podemos optar. Como dice Frankfurt, las necesidades volitivas nos liberan. Pero es una *libertad real* porque existe una *noción epistemológica de posibilidad*, que engendra *posibilidades reales de actuación*. Ser libre es *poder y saber cómo* conducirnos en armonía con la realidad, en toda su dimensión cognoscible.

Podemos decir que sin necesidades personales, entendidas como *disposiciones* hacia modos de hacer y actuar, el agente no es capaz de generar *posibilidades reales*¹⁴³. Por ello, la *necesidad* no

¹⁴³ La generación de *posibilidades reales* implica plantear *fines posibles* por parte del mismo agente. Sin esta dinámica no podría haber conocimiento real del agente, porque se limitaría su acceso cognoscitivo, impidiéndole conocer lo que está más allá de los fines que le plantea su naturaleza física, o cualquier otra limitación. Por tanto, las disposiciones deben permitir que el agente no solo pueda evitar los fines que le proponen tales disposiciones, sino también reformular fines de acuerdo a sus disposiciones. Es decir, que la libertad del

debe comprenderse meramente como un factor limitante. Las necesidades personales, si son verdaderamente operativas, generan *posibilidades reales de acción*, razones para actuar. Por tanto, son las verdaderas generadoras de posibilidades para la acción. Sin *necesidades racionales* el sujeto no puede *saber hacer*. Y es este conocimiento el que le permite no quedarse en el mero “sueño del deseo”. El conocimiento de la realidad como una unidad de intelecto y voluntad, que asienta la experiencia en el mismo sujeto, podría complementar la explicación de Harry Frankfurt, ya que es el *verdadero saber* el que permite la generación de *verdaderas posibilidades*¹⁴⁴.

agente no puede reducirse a aquella que “permiten” las disposiciones, es decir, que éstas sean simplemente evitables. Un ejemplo de una formulación modal, donde se da una *libertad por capacidad de evitar los fines que plantean las disposiciones*, se encuentra en ANJUM, RANI LILL & MUMFORD, STEPHEN, 2011, “Dispositional Modality”, *Lebenswelt und Wissenschaft, Deutsches Jahrbuch Philosophie* 2, C. F. Gethmann (ed.), Hamburg, Meiner Verlag, pp. 380-394. La formulación, que se encuentra en la página 386, es la siguiente:

1. Not (if DFa, then \Box Fa). Disposition don't always manifest.
2. If DFa, then $\neg\Box$ Fa. Dispositions can always be prevented.
3. Not (if \Box Fa, then DFa). Cases of necessity are not always cases of dispositionality.
4. If \Box Fa, then \neg DFa. Cases of necessity are never cases of dispositionality.

¹⁴⁴ En la formulación de Anjum y Mumford existe una separación entre la *necesidad* y la *disposición*, de tal manera que no todos los casos de *disposición* son casos de *necesidad*. Pero, se insiste en que la distinción se encuentra en la manifestación a través de la proposición (1). Es cierto que la *disposición* siempre puede ser prevenida y por ello es *no necesaria* (2), y éste es un punto fuerte de la formulación. Sin embargo, desde (2) se resuelve que los casos de *necesidad* no son nunca casos de *disposición* (4), del mismo modo que desde la *no manifestación* (1), se resuelve la distinción entre *necesidad* y *disposición* (3). Si este es el caso, y lo propio de la *disposición* es la *no necesaria* manifestación –como una forma de introducir la posibilidad–, entonces la *manifestación* y la *necesidad* podrían ser confundidas. Así, si lo necesario es lo que se manifiesta, entonces solo lo *actual* podría dar cuenta de lo existente. La explicación de Anjum y Mumford critica los tipos de análisis condicional demasiado estrictos y, por tanto, busca no permitir esta interpretación afirmando que las

Harry Frankfurt intenta explicar que el amor se relaciona con la verdad pero de un modo diferente a como el sujeto se relaciona con el conocimiento de los hechos que conforman el mundo. “Como yo entiendo la naturaleza del amor –afirma Frankfurt–, el amante no depende para su amor sobre razones de cualquier clase. El amor no es una conclusión. No es el resultado de un razonamiento, o una consecuencia de razón. El crea las razones. Lo que yo entiendo por amor es, en parte, tomar el hecho de que una cierta acción serviría para el bien del amado como una razón especialmente competente para realizar la acción”¹⁴⁵.

La identificación de la funcionalidad, o el *ergon* propio de las realidades del mundo, que lleva a emplear o usar los objetos de la realidad en fines propuestos por la racionalidad del mismo agente es, para Frankfurt, olvidar los fines a los que se debe someter el sujeto. Si todo es útil para un fin ulterior, entonces no podrían darse fines últimos. Por tanto, el agente podría cambiar los fines que informan su modo de actuar cuando lo desee, justificar sus acciones y modificar su comportamiento sin implicaciones personales. Para Christine Korsgaard esto es pasar por alto, los

disposiciones son un *poder* que impulsa al sujeto, pero que el agente tiene la capacidad de evitarlo. La disposición plantea posibilidades, y nosotros podemos negarlas o aceptarlas. Por tanto, parece que para Anjum y Mumford, la implícita necesidad que subyace en la explicación de las *disposiciones* debe ser equilibrada a través de la formulación modal presentada. Sin embargo, el presupuesto de una intencionalidad naturalista puede hacer difícil la introducción de un plano normativo diverso al natural, no simétrico, en relación a la manifestación de lo que puede ser producido por la *disposición*, y que no se apoye exclusivamente, en su formulación, en la *necesidad*. Como indican Anjum y Mumford: “If anything, we think it more likely that dispositionality will be a part of the explanation of normativity and intentionality rather than the other way round. A naturalised account of intentionality, for instance, will have dispositionality at its core” (ANJUM & MUMFORD, 2011, p. 391), afirmación – esta última–, que nos parece no adecuarse a la modalidad de una normatividad moral, tal como sucede en la derivación del PAP desde el principio *ought implies can*, y viceversa.

¹⁴⁵ FRANKFURT, 2006, p. 25

requerimientos propios de la racionalidad pública que permite la convivencia de los agentes¹⁴⁶.

Korsgaard indica que el modelo de racionalidad elegido por Harry Frankfurt no es adecuado. Pero también es correcto afirmar que la idea de *racionalidad pública* tampoco soluciona las cuestiones planteadas a lo largo de estas páginas. El intento de Frankfurt de explicar la acción se dirige contra los requerimientos de una racionalidad pública como parámetro de comportamiento personal, y puede ser mejor comprendido en un contexto como el de la *praxis*.

Para Frankfurt, el *bien del amado* es un cierto límite que paradójicamente nos libera de nuestra condición de seres sometidos al mundo. El amor es liberador porque nos otorga razones para actuar. Nos ofrece la infinitud de posibilidades para alcanzar el *bien del objeto amado*. Y esta afirmación de Frankfurt encierra una enorme verdad. Lo que le falta a la explicación del autor de *AP* es una adecuada estructuración de la explicación de cómo surge la posibilidad, que aquí hemos detallado y presentado como *estructura de la praxis*. Pero esta no puede darse si se insiste en que el valor del objeto es otorgado por el agente mismo, porque se pierde de vista el verdadero valor de la realidad, encerrando al agente en el ámbito de un mundo donde los valores son otorgados por sus pasiones, sin arreglo a algo que pueda ser amado con objetividad.

Como ya hemos indicado Frankfurt afirma que “la importancia nunca es inherente. Siempre depende sobre las actitudes y disposiciones de los individuos. Salvo que un persona sepa lo que a él ya le interesa o cuida, por tanto, no puede determinar lo que tiene alguna razón para cuidarse”¹⁴⁷. Por tanto, el conocimiento no podría penetrar en la realidad. De este modo nos podemos preguntar: ¿y dónde está la *verdad* en medio de la

¹⁴⁶ Cfr. las notas nº 108 a la 111 de este capítulo.

¹⁴⁷ FRANKFURT, 2006, p. 23.

teoría de la acción de Harry Frankfurt? Para nuestro autor “con seguridad, la más tenue de las pasiones humanas –tanto la menos destacada como la menos sólida– es nuestro *amor a la verdad* de nosotros mismos”¹⁴⁸. Pero esto último, por lo explicado, es una consecuencia necesaria del olvido de la *verdad* en el mundo. Así, el conocimiento de la *verdad de los hechos* nos deja en un tipo de verdad captado por el binomio *deseo* y *objeto* que no se enriquece de la experiencia y que no funda *saber*.

Frankfurt parece no haberse percatado del abandono de la verdad que puede encerrar su propuesta. Y por ello, desde esta perspectiva, se comprende que el agente tenga miedo de un mundo que no se puede entender. Una realidad que, como arena, se escapa entre sus dedos y que hace pasar al agente, durante el recorrido de su vida, hacia el ulterior instante hasta el momento de su muerte, tal como vino al mundo¹⁴⁹.

La *verdad* la podemos encontrar en el mismo *contexto de la praxis*. Hay una gran diferencia entre el niño de la manzana y Patricia, la pequeña pianista. La verdad captada y conocida por el niño se configura en él como “manzana” y “posibilidades de alcanzar la manzana”. *Deseo de la verdad captada y saber sobre las posibilidades* que no pierden de vista el fin para poder *hacerlo bien*. Conseguir un bien sensible a través de una actividad bien hecha que consiga ese fin. Para Patricia, la *verdad captada* es más compleja. Patricia ya no está sometida a lo sensitivo como sí lo está el bebé que desea saborear y experimentar con la manzana.

¹⁴⁸ FRANKFURT, 1992b, p. 95. Las cursivas son nuestras.

¹⁴⁹ Un trabajo interesante de contextualización de las propuestas de Harry Frankfurt, en combinación con las de Soren Kierkegaard y Alasdair MacIntyre es DAVENPORT, JOHN J., 2012, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, New York, Routledge. En este trabajo se observa que las propuestas de Frankfurt son susceptibles de apertura a contextos religiosos, es decir, a la admisión de una vida después de la muerte. Tales contextos dan un contenido relevante a la noción de *Wholeheartedness*, y por tanto se convierten en la verdad que se une al amor. En nuestra propuesta, buscamos simplemente dar un contexto ético a las propuestas del autor de *AP*.

Ella toca el piano por amor a alguien más, su *praxis* se ha ampliado. Su intención es “tocar «Silent Night»”, pero también lo es “tocar «Silent Night» para su madre”.

El deseo de Patricia es *deseo de tocar bien* y éste es, a la vez, un deseo para otra cosa: el bien de otro. La posibilidad ha ampliado su horizonte de actuación desde el mismo amor. La racionalidad le ha dado un objeto más alto para hacer lo que hace. Patricia capta la verdad de lo sensitivo y, a través de esa misma sensibilidad, capta además un objeto por el que es más razonable actuar y que le permite mantenerse en su meta, perseverar en su actuación. El amor a su madre –*amor de benevolencia, Wholeheartedness*– le otorga o presenta razones para actuar. La *praxis* ha formado en ella la capacidad de reconocer nuevas facetas de la *praxis* misma, más amplias, más altas, verdaderas. El horizonte de la racionalidad se ha ensanchado hacia el *bien*. Hace el *bien*, por amor a su madre, y esta es una verdad que le inspira y la guía.

3.2.2. Normatividad del amor a la verdad

La persona puede perder parte de su capacidad de autotrascenderse al perder el “contacto” con la *verdad*. Pero, el sentido de verdad que se necesita aquí es la *verdad* que se conmensura con el *amor*. El agente puede conocer muchas cosas verdaderas y reales, pero solo por medio del amor hacia aquello que lo convierte en *un agente*, que le permite ponderar su vida como una totalidad llena de sentido, el sujeto puede adquirir más *sentido de totalidad*. No puede ser la verdad del agente considerado como “abogado exitoso”, o “habilidoso cocinero”, “conductor competente”, “torpe para la moda”, o “mal jugador de fútbol”. Debe ir más allá de ello si es que le compete al agente como alguien que toma decisiones personales. La verdad que le concierne es la de la formación de su *carácter* que le otorga unidad y coherencia a sus acciones: Por tanto, tal formación es el *modo*

como el agente es capaz de forjarse proyectos y realizar sus acciones.

El sujeto puede tener disposiciones para todo lo indicado, pero solo a través de la conducción de sus acciones hacia un fin, que integre todo ello, puede obtener la plenitud de sentido: su propia vida unida en todos sus aspectos e integrada por él mismo, porque puede perseguir los fines que él mismo se propone. Por tanto, para ir más allá de todas las descripciones parciales del párrafo anterior, el agente debe buscar la verdad que las une, aquello que le puede hacer *bueno en sí mismo* y no por otro fin, y esto debe insertarse en su propio *carácter moral*, en el plano de la *ética*. Es decir, en el contexto modal de las acciones que persiguen el *bien*¹⁵⁰. Por tanto, el fin que integra la totalidad de su vida no puede ser otro que la realización del *bien debido* en un contexto en el cual es *requerido hacerlo*. Es decir, en una situación –o conjunto de ellas– donde realizar una acción no posea el mismo valor que omitirla, porque forja el *carácter personal*, moral, que configura las acciones futuras sobre las que el agente será responsable. Y para demostrarlo acudiremos a dos ejemplos.

El primer ejemplo es la historia Rodya Rashkolnikov, un joven de veintitrés años, proveniente de una humilde familia, en tiempos de la Rusia imperial, y que ha viajado a San Petersburgo

¹⁵⁰ Se comprende ahora, por lo indicado en la nota nº 135 de este capítulo, que éste es nuestro *contexto modal irreducible*, en el cual se afirma la presencia de factores necesarios que configuran la libertad de la acción humana –no la existencia de entidades en un sentido ontológico esencialista–, y que son los mismos que aparecieron en el ejemplo de la pequeña pianista, tales como el *amor a la verdad*, las *disposiciones*, el *conocimiento actual*, el *conocimiento habitual*, el *carácter*, etc. Sin embargo, la semejanza entre este ejemplo y los siguientes es análoga, y no reducible necesariamente a las condiciones de explicación de la vida de la pequeña Patricia, la cual implica elementos *epistemológicos* y *antropológicos*. Sin dejar estos elementos, desde este punto, nos moveremos en el contexto de la *praxis ética* o moral y su relación con las *razones deónticas para la acción*.

para estudiar derecho y leyes¹⁵¹. Y el segundo es una situación citada por el mismo Frankfurt¹⁵²: la trágica historia, narrada por Eurípides, de la visita que hace la joven Ifigenia a su padre Agamenón, en Áulide, sede del campamento del ejército del rey de Micenas¹⁵³.

Los planes originales de Rodya han cambiado. Las circunstancias no le han favorecido. Su familia ya no puede seguir enviando dinero y él empieza a sumirse en la desesperación y la soledad. Además, su madre le ha informado que su hermana intentará casarse con un hombre –que al parecer no ama–, y que

¹⁵¹ Seguimos el texto en español de DOSTOIEVSKI, FIÓDOR, 2011, *Crimen y castigo*, Isabel Vicente (tr.), Madrid, Ediciones Cátedra.

¹⁵² Cfr. FRANKFURT, 1994, p. 139, nota nº 8. Frankfurt indica: “Agamemnon at Aulis is destroyed by an inescapable conflict between two equally defining elements of his own nature [1]: his love for his daughter and his love for the army he commands. His ideals for himself include both being a devoted father and being devoted to the welfare of his men. When he is forced to sacrifice one of these, he is thereby forced to betray himself [2]. Rarely, if ever, do tragedies of this sort have sequels [3]. Since the volitional unity of the tragic hero has been irreparably ruptured, there is a sense in which the person he had been no longer exists [4]. Hence, there can be no continuation of his story [5]”. Todas las cursivas son nuestras, al igual que la numeración. Preferimos el uso del texto en inglés para comprender mejor lo explicado por Frankfurt. En las siguientes páginas intentaremos dar sentido a este párrafo especialmente a las siguientes proposiciones:

1. An inescapable conflict between two equally defining elements of his own nature.
2. When he is forced to sacrifice one of these, he is thereby forced to betray himself.
3. Rarely, if ever, do tragedies of this sort have sequels.
4. The volitional unity of the tragic hero has been irreparably ruptured, there is a sense in which the person he had been no longer exists.
5. There can be no continuation of his story.

¹⁵³ Seguimos el texto en inglés, traducido desde el griego, en: EURÍPIDES, 1930, “Iphigeneia at Aulis”, Arthur S. Way (trad.), New York, G. P. Putnam’s Sons. Los textos en español provienen de EURÍPIDES, *Ifigenia en Aulide*, Germán Gómez de la Mata (trad.), Universidad de Murcia, Interclassica, URL: <http://interclassica.um.es/>

podría asegurarles, tanto a ella como a su madre y al mismo Rodya, un futuro tranquilo. Pero Rashkolnikov no puede permitir que Dúnechka realice ese sacrificio que haría, además, que él mismo se rebajase a una condición insoportable. Él había acudido a San Petersburgo para alcanzar una profesión y así poder resolver los problemas económicos de su familia, a la vez que iniciaba su carrera política e intelectual, fundada en sus peculiares ideas sobre la humanidad.

Rashkolnikov tiene una forma de vida: encerrado en el pequeño apartamento en el que vive –y donde apenas puede caber él con unas cuantas cosas– se revuelve en la amargura de su situación. Empieza a alimentar, en medio de su soledad, un plan siniestro que le puede permitir ganar algo de dinero, salvarse a sí mismo, a su familia y, lo que él considera, sus valiosas ideas sobre el mundo. Forja en su interior una oscura intención: el asesinato de su casera y el robo de sus joyas. Rodya, deliberando, forja un proyecto personal que configurará sus acciones futuras. Se ha dado un fin, pero éste solo puede ser explicado en el *contexto de la praxis* en el que se encuentra. Esto es, el modo de vida que lleva. La soledad, pobreza, hambre, le han llenado de tristeza. En medio de esta situación, solo puede sentir desesperanza. Su futuro, y el de su familia, dependen de una acción que pueda remediar todo el cúmulo de infortunios.

Rashkolnikov percibe en su acción “asesinar a la casera” un bien, es decir, un medio para alcanzar otros fines o bienes: la seguridad familiar, su propia carrera. Rashkolnikov ama estos últimos por encima de lo que puede representar la vida de esa mujer y, por ello, la idea de “asesinar a la casera” se le hace cada vez más *necesaria*. Tal *necesidad* se va concretando cada vez más hasta que toma el carácter de inevitable en el momento mismo de realizar la acción, cuando el *silogismo práctico* es concluido y la acción “asesinar a la casera” es realizada con la *necesidad orética* con la que se había estado forjando desde la deliberación. Rashkolnikov ha forjado sus propias necesidades y percibe que su vida se desarrolla con cierta unidad en vista de un fin. Para él, lo

importante es el cumplimiento de lo que él cree que es su finalidad en la vida: convertirse en una persona “extraordinaria”¹⁵⁴. Así, a pesar de que llega a desconfiar del posible éxito de su proyecto, sigue adelante. Supera momentos de ambivalencia que podían llevar a naufragar sus ideales.

Harry Frankfurt indica que la superación de la ambivalencia lleva a la proyección exterior del deseo que contradice lo que uno desea hacer. Es decir, la tendencia a la que la persona había decidido oponerse “queda separada de su voluntad y se convierte en algo ajeno a ella. Una vez logrado esto, su conflicto interior ya no es un conflicto en el cual su ya externa tendencia sólo cuente con la oposición de una inclinación contraria, sino que cuenta con la oposición *de la persona*, que intenta –en calidad de agente que ha logrado unificar su voluntad– resistir el asalto a la que la somete”¹⁵⁵. Frankfurt indica, en cierto sentido, lo correcto. Desde la mecánica de una *teoría de la acción*, la persecución de un fin otorga una coherencia a las acciones, en cuanto que los medios que persigue el agente se subsumen en la necesidad del fin. Rashkolnikov actúa a un primer nivel de coherencia porque sus acciones manifiestan el fin que persigue. Pero esta dinámica no ofrece aún la explicación del *modo* como nuestro personaje obtiene sus fines.

¹⁵⁴ Rashkolnikov afirma que “la persona «extraordinaria» tiene el derecho... o sea, no un derecho oficial, sino un derecho propio, de saltar por encima de ciertos obstáculos, y aun eso tan solo en el caso de que así lo exija la realización de una idea suya, en ocasiones salvadora, quizá, para toda la humanidad (...). Si los descubrimientos de Kepler o de Newton, por los motivos que fueran, no hubieran podido ser conocidos, sino a costa del sacrificio de una persona... o de diez, o de ciento, o de cuantas usted quiera poner... que fueran un estorbo para esos descubrimientos o que se alzarán como un obstáculo en su camino, Newton habría tenido el derecho, incluso la obligación, de eliminar a esas diez o a esas cien personas para hacer llegar su descubrimiento a la humanidad entera”. DOSTOIEVSKI, 2011, p. 364. Rodya, por tanto, propugna la sumisión de los seres humanos “ordinarios” bajo los planes de seres humanos “extraordinarios” como él.

¹⁵⁵ FRANKFURT, 2004, pp. 91-92.

Las necesidades de Rashkolnikov han sido fruto de sus decisiones, y en ese sentido decimos que ha sido *capaz de otorgarse fines a sí mismo*. Su aislamiento es consecuencia de su soberbia al considerarse un ser superior al resto de personas. De este modo, sus decisiones pasadas forjan el *carácter* que posee en el momento de elaborar sus proyectos y de realizar sus acciones. Por medio de tal *carácter moral* es capaz de ponderar o evaluar los fines que se otorga, a sí mismo, como proyectos a mediano plazo y que implican consecuencias para el resto de su vida. Además, su *carácter*, a través de sus acciones, establece el *contexto de la praxis* en el que se desenvuelve. Por ello, la relación entre ambos es muy íntima. Y tal vez un cambio en el contexto en el que se forjó el *carácter moral* de Rodya, y se desarrollaron sus acciones, hubiese significado que éste *hubiese podido actuar de un modo diferente a como lo hizo*. Pero ese no fue el caso. Rodya lleva a cabo el crimen con impresionante cálculo y frialdad. Se preparó durante semanas tratando de no dejar cabos sueltos. Llegó a la casa de su casera y, tras engañarla con el empeño de una pitillera de plata, para que le abra la puerta, le asestó un certero golpe de hacha.

Para Rashkolnikov este es un crimen totalmente justificado, porque se considera a sí mismo una persona superior a su casera y con el derecho de realizar lo que hizo. Su crimen encaja perfectamente con las ideas que posee sobre la sociedad, las cuales quedaron descritas en un artículo que el diario le publicó hace tan solo unos meses. Tales ideas o creencias le han servido como justificación para el crimen. Ha actuado de acuerdo a ellas y por tanto se ha movido dentro del marco que su propia normatividad le ha otorgado: Rodya, al amar sus fines y proyectos, se ha amado a sí mismo, y viceversa, pues ha demostrado qué tan importantes son tales objetivos en su vida, y la vida de su familia. Tiene una idea propia de lo que es el bien, y lo que debe ser amado, y ha actuado coherentemente. Y Rodya parece satisfecho con lo que ha hecho porque ha sido incondicionalmente fiel a sus propios pensamientos.

Las dificultades en las explicaciones de Harry Frankfurt sobre el *amor propio* y al *objeto amado*, además de la relación que esto tiene con la propia vida, surgen en este punto. Frankfurt establece una fuerte distinción entre la *satisfacción personal* y la *satisfacción de la propia vida* cuando indica que “el que estemos satisfechos con nosotros mismos no quiere decir que estemos satisfechos con nuestras vidas”¹⁵⁶. Esta distinción toma los rasgos de una separación cuando implicamos al *amor*: “ser incondicional es bastante compatible no sólo con algún tipo de imperfección moral, sino también tremenda e irremisiblemente perverso. Sea cual fuere el valor y la importancia del amor a uno mismo, lo cierto es que no puede garantizar ni una mínima rectitud. La vida de una persona que se ama a sí misma es envidiable por su incondicionalidad, pero puede distar mucho de ser admirable. La función del amor no es hacer que la gente sea buena, sino simplemente que sus vidas tengan sentido, ayudándoles así a enfocar sus vidas de la forma que les resulta más conveniente”¹⁵⁷.

Frankfurt describe muy bien una situación como la de Rodya, pero la priva de factores normativos sobre los cuales se pueda evaluar su conducta, al hacer dos netas separaciones. Por un lado, está la ruptura entre el *yo* y la *vida* de la propia persona; y, por otro, el *amor* y el *carácter moral* del agente, y por tanto de sus acciones. Frankfurt no busca la justificación de actos como los de Rashkolnikov. Para él, el *amor a uno mismo* no se identifica con el *egoísmo* puesto que, como hemos observado, el paradigma frankfurtiano de *amor a uno mismo* es el amor que los padres tienen a sus hijos, el cual es un *amor desinteresado*¹⁵⁸. Sin embargo, las distinciones que Frankfurt introduce para explicar los diversos sentidos de *Wholeheartedness* no permiten hablar de una *vida lograda*, que ofrezca verdaderamente un sentido a la propia existencia. Y esto, a pesar de que el autor de *AP* indique que la

¹⁵⁶ FRANKFURT, 2004, p. 97, nota nº 8.

¹⁵⁷ FRANKFURT, 2004, pp. 98-99.

¹⁵⁸ FRANKFURT, 2004, p. 82-84.

función del amor en la vida de los agentes es darle sentido a sus propias vidas.

La separación entre el *yo* y la *vida*, expuesta ahora, ofrece un interesante paralelismo con la fuerte distinción entre la *racionalidad volitiva* y la *racionalidad operativa*, ya analizada. A este paralelismo se suma un analogado básico que ayuda a comprender el primer paralelismo: la ruptura entre el *amor* y la *moralidad*, por la limitada comprensión del significado de la expresión “dar sentido a la propia vida”. Si “dar sentido a la propia vida” significa alcanzar los propios fines amados buscando la experiencia de la satisfacción –de libertad, realización, etc.–, entonces se puede afirmar con Frankfurt: “el amor a sí mismo ha realizado su papel constituyendo la estructura de la racionalidad volitiva y el modo de libertad que proporciona esta estructura de la voluntad. Querernos a nosotros mismos es deseable e importante porque, prácticamente, es lo mismo que estar satisfechos con nosotros mismos”¹⁵⁹. Sin embargo, bajo este significado de “dar sentido a la propia vida”, Rashkolnikov no solo parece justificado por sus acciones, sino que además tendría que alcanzar la *vida lograda* tan añorada a través de ese proceso, pero ese no es el caso.

Lamentablemente Rodya es un individuo que se ha desarraigado de la realidad y que niega su verdadero *origen*. Le es muy difícil tomar conciencia de su verdadera situación como *persona*, y por tanto, del uso coherente de sus *capacidades*. Se lo impide el anonadamiento que le han despertado sus propias capacidades, de las cuales se ha forjado posibilidades irreales que busca mantener, quiméricamente, como verdaderas posibilidades. Por tanto, si –siguiendo a Frankfurt– el rechazo de una tendencia hacia una posibilidad es de toda la *persona*, entonces su aceptación también lo es, y esto se lleva a cabo ofreciendo a la expresión “dar sentido a la propia vida” un significado que implique a la totalidad de la *persona*.

¹⁵⁹ FRANKFURT, 2004, p. 97.

Si las posibilidades no tienen un contacto con la realidad y su *racionalidad operativa*, entonces el agente tiene una doble vida, o una vida psíquica partida, irreconciliable con la unidad que el *amor* busca otorgar a la *estructura volitiva personal*. Así, si el *yo* se asimila a una *vida subjetiva*, no conectada proporcionalmente con la realidad o la *vida objetiva*, entonces el agente puede sufrir las consecuencias de unas acciones que pueden acarrearle males morales, incluso castigos sobre la base de normas deónticas¹⁶⁰. De este modo, la vida del agente puede perder el sentido que tenía, o que deseaba darle a su existencia. Por ello, llegado este punto, tenemos que afirmar: a) el *amor* se debe relacionar con la *moralidad*, la cual no se debe confundir con la *normatividad deóntica*; y b) la solución de Frankfurt al *sentido de la vida* solo nos puede ofrecer la pérdida de tal sentido si no se afirma (a), confirmando la *ruptura racional* de la propuesta del autor de *AP*, que no permite un uso coherente del término *persona*.

¹⁶⁰ Cfr. WOLF, 2010, pp. 125-131; WOLF, SUSAN, 1987, "Sanity and the Metaphysics of Responsibility", *Responsibility, Character, and the Emotions*, Ferdinand Schoeman (ed.), New York, Cambridge University Press, pp. 46-62. En el artículo de 1987 Susan Wolf explora las posibles características del agente para hablar de una adecuada salud psicológica. Wolf indica que la principal de ellas es la capacidad de auto-creación, auto-revisión y auto-corrección, es decir, la capacidad del agente de autodeterminar sus acciones, evaluar su comportamiento y rectificar. Como indica Wolf, la insistencia de relacionar "la cuestión del significado con la cuestión del valor objetivo implica que la cuestión de si la vida de uno es significativa es esencialmente arriesgada. Hay siempre alguna posibilidad de que lo que uno piensa que es valioso no lo sea, que el objeto que le atrae no sea tan atractivo objetivamente. Uno puede estar adorando a falsos dioses, amando a un deshonesto, escribiendo una horrible poesía (...). Al hacerlo estoy implícitamente animando a la gente a afrontar ese riesgo –esto es, a preguntar si sus proyectos son proyectos valiosos" (WOLF, 2010, p. 125). Por esto, la significatividad de la vida guarda relación con cierta objetividad, pero no deja de lado el riesgo de la misma. La vida tiene siempre un riesgo: sea manteniendo los propios proyectos, o lanzándonos a otros nuevos. Así "la clase de objetividad que parece necesaria para el significado es una clase que implica que uno puede estar equivocado acerca del valor" (WOLF, 2010, p. 131). Por tanto, las capacidades enunciadas guardan relación con la *verdad*.

El futuro que Rashkolnikov se ha forjado no es real porque éste tendría que configurarse a partir de aquello con lo que puede contar. Esto implicaría que el *individuo* o *persona* alcanzase un conocimiento de su situación que engloba a otros agentes, y que le lleva a insertarse en un *plano normativo real*, moral y deóntico. Se necesita, por tanto, una proporción racional entre sus acciones y el entorno real. Sin embargo, Rodya, enfocado en sus inmediatas *posibilidades no reales*, no sabe con qué cuenta para que sus acciones sean proporcionadas. Seguramente empezó en la universidad como un *charlatán* que hablaba de manera irreflexiva sobre sus ideas y buscar la popularidad a través de su artículo, sin prestar atención a lo que ocurría realmente a su alrededor, descuidando la correspondencia de lo que decía con la realidad¹⁶¹.

El *charlatán*, que describe Frankfurt en sus escritos, cae en la vaguedad que puede llevar a perder de vista la realidad. Y esto sucede porque este tipo de agentes no intenta ser más preciso y coherente con el mundo que le rodea. Es una falta de interés por el valor veritativo de lo que dice, y lo que ve, debido a que su centro de atención está puesto en él mismo¹⁶². Podrá hablar a los demás e incluso hacer ofrecimientos y promesas, pero éstas serán contradictorias, por lo que no podrá cumplirlas. El charlatán se verá en la dicotomía de rectificar lo que ha dicho, o de continuar con sus contradicciones. Y por tanto, es libre de determinar su futuro.

¹⁶¹ Cfr. FRANKFURT, 2005, p. 41-43.

¹⁶² Cfr. FRANKFURT, 2005, pp. 31-33. Asumimos que Rashkolnikov no cae en una especie de “locura momentánea”, si es posible eso. Considerando el final de la novela de Dostoievski, en el cual Rodya se convierte al amor de Sonia, asumimos que las condiciones de soledad que le provocan ese dialogo interno consigo mismo, son una muestra de su desesperación, mas no de problemas de salud mental. Las circunstancias no violentan su libertad, por tanto puede atender el valor veritativo de lo que dice y se propone hacer, aunque no lo pondere desde un punto de vista moral, porque ha perdido gran parte de esa capacidad. Y en este sentido, Rashkolnikov puede ser considerado un ser muy peligroso para las personas de su entorno.

El charlatán, si no rectifica, para sobrevivir a sus vicios en medio de la sociedad –y en el transcurso del tiempo– terminará cayendo en la mentira, tal como lo hace Rashkolnikov para ocultar su culpabilidad ante la policía. Por tanto, el charlatán tendrá que empezar a ponderar la verdad de lo que dice y decidir convertirse en un mentiroso, o a salir del estado al que le condujo su propia vanidad. Rodya ha sido una víctima prolongada de sus deseos, que le han sumido en un “sueño” demasiado largo y del cual le costará salir. Al desarraigarse de los demás se ha provocado un sinnúmero de vicios que ahora intenta justificar. Pasemos ahora a la historia de Agamenón.

Agamenón, monarca de Micenas, se ha embarcado en una dura empresa bélica. Llevado por un juramento, se encuentra en el puerto de Áulide, con el deseo de lanzarse en sus naves a la mar, para rescatar a Helena. El pacto fue llevado a cabo hace algunos años. Sobre el cuerpo sacrificado de un caballo, y ante la vista de Tindáreo –padre de la joven Helena–, los pretendientes a la mano de la princesa de Esparta juraron acudir todos juntos al auxilio de aquel que, finalmente, se casase con ella. Entre ellos estaba Áyax, Diomedes, Filoctetes, Menelao, Odiseo, Patroclo, Políxeno, etc. El vencedor fue Menelao, que pronto vio arruinada su victoria cuando, la noche de bodas, el troyano Paris regresó a su ciudad junto con la tan apreciada pretendiente. Los hechos que se narran a continuación son, por tanto, consecuencia de la decisión de Agamenón de formar parte de este pacto, como de tantas otras de sus decisiones personales.

Agamenón desea lanzarse a la guerra. Tiene a todos sus hombres listos para desplegar las velas y navegar hacia Troya. El ambiente en Áulide es de una febril pasión por alcanzar la otra orilla y dar inicio a un combate desde hace muchos meses anhelado. Pero, en el camino de su deseo se ha encontrado con la desilusión de la espera. El tiempo no es propicio, el viento no sopla, las velas no se hinchan, y el ánimo de los hombres de guerra

se derrumba. Ellos piensan que las circunstancias les han traicionado¹⁶³.

De pronto, el rey recibe una noticia. Se ha esparcido por el campamento griego la idea de que los dioses solicitan un sacrificio para que el viento vuelva a soplar, y así, las naves puedan zarpar hacia Troya. Pero la noticia no queda ahí. Además, el rumor – propiciado por el oráculo del adivino Calcas– dice que solamente Ifigenia, la hija de Agamenón, puede ser una víctima digna de tal sacrificio. Agamenón debe pagar por sus culpas pasadas. Calcas ha informado que la diosa Artemisa es la que ha dejado varada la flota aquea debido a que el rey miceno mató a una cierva sagrada sin consagrarla a esta diosa.

La primera reacción de Agamenón es la de no considerar con seriedad el oráculo del adivino. En este momento de la tragedia la posibilidad de que Ifigenia se haga presente para aplacar la cólera de los dioses es tan remota que el rey no puede considerarla como una *posibilidad real* para su acción. Pero aún más, Agamenón ama a su hija y no permitirá que se la ofrezca en sacrificio. No considera que la posibilidad de “matar a su hija” sea una *posibilidad real*, es impensable. Imposible de que se lleve a cabo¹⁶⁴.

Pero, la sombra del temor se cierne sobre Agamenón. Estima que si el ejército griego se enfrenta contra él, puede perder su posición como monarca y su ciudad puede ser destruida. El rey miceno se deja convencer por las palabras de Menelao, y afirma

¹⁶³ El rey miceno exclama lacónicamente: “No se oyen cantos de pájaros, ni el ruido del mar, y sobre el Euripo se cierne el silencio de los vientos”.

¹⁶⁴ Por ello, en la conversación con su sirviente, Agamenón dice: “reunido y congregado el ejército, permanecemos aquí, en Áulide, sin poder navegar. En esta incertidumbre, el adivinador Calcas ordena que Ifigenia, á quien he engendrado, sea sacrificada a Artemisa, que habita esta tierra; declara que nuestra navegación y la ruina de los frigios dependen de este sacrificio, y que nada de eso sucederá si no la sacrificamos. Al oír estas palabras, ordené a Taltibio que despidiese a todo el ejército con una proclama solemne, pues jamás se obtendría de mí que matara a mi hija”.

que ha escrito una carta a su mujer Clitemnestra con el objeto de que envíe a su hija para que se case con Aquiles. Así, persuade a su mujer, poniendo como pretexto las falsas bodas de la joven. Agamenón, por un instante se lanza imprudentemente tras esa idea, ha perdido de vista el horizonte de las consecuencias de sus acciones para la vida de su hija, y para su propia vida.

Agamenón, cegado por el repentino temor de que el ejército le traicione y se levante contra él, en el campamento, ha cometido un acto del cual se arrepentirá. Como efectivamente sucede cuando envía a su sirviente con unas tabletas en las que se retracta de lo que había decidido injustamente. Pero el plan no funciona. El mensajero ha sido interceptado. Llega Ifigenia. La acompaña su madre, Clitemnestra, la cual no había sido convocada al funesto plan de muerte, con el pequeño Orestes en brazos, pensando en los preparativos para la boda.

Las acciones de Agamenón pudieron evitarse si él hubiese tenido la capacidad de apelar al proceso cognitivo que representa su *silogismo deóntico*. Pudo actuar de *un modo diferente a como lo hizo en el pasado* si hubiese tenido el carácter moral lo suficientemente fuerte para razonar, como un correctivo ante lo que estaba haciendo, de un modo deóntico que pudiese salvar las carencias originales de su *débil carácter moral*. Pero, Agamenón se arrepiente al pasarle la pasión del momento, despierta del *sueño del deseo*. Recupera la conciencia del plano normativo de sus acciones, abandonado voluntariamente por efecto de su pobre *poder*. La debilidad de su *voluntad* le ha traicionado. Su *amor a la verdad* no ha sido fuerte y ha sucumbido al temor.

Agamenón no ha forjado su *carácter moral* en las virtudes adecuadas para poder encarar el escenario que se le ha presentado y, por ello, ha perdido de vista a su familia. Su acción es tremendamente *injusta* con la realidad, porque la falta de *temple* de su alma ha hecho que no tenga la *fortaleza* suficiente para afrontar la situación, y esto le ha llevado a actuar con *imprudencia*. Se estrellará contra una realidad tan tremenda como la vida de su

propia hija. No ha sido capaz de mantenerse conscientemente en el *contexto de la praxis* que permite el desarrollo de su *personalidad* –como padre, esposo, etc.– en el momento requerido, porque no ha amado lo suficiente para permanecer ahí. Agamenón no fue capaz de conocer realmente a su hija *per modum amoris*.

Tal como indica Brock, “entender algo es estar proporcionado a ese algo de manera que «tienes una semejanza de ello», eres capaz de *concebir* una representación de ello y juzgar la verdad de tu propia concepción respecto a ello; mientras amar algo, aunque presuponga tener algún tipo de semejanza de ello, consiste en un modo diferente de estar proporcionado a ello: el de algo capaz de moverse hacia ello y *recibirlo*¹⁶⁵. Amar algo no es formarse otro concepto de ello, además del concepto del que depende el amor. Amar algo es, por así decirlo, abrazar la idea de ello, convertirse en uno que vive por ello. Esta es la suerte de «proporción» de la que se sigue naturalmente la tendencia a poseer realmente el objeto. Podríamos decir que la proporción establecida en el entendimiento es la de una representación con lo que representa, mientras la proporción de querer es la de una necesidad con lo que es necesitado”¹⁶⁶.

En la historia de Agamenón, cuando parece que los sucesos casi no pueden empeorar, así sucede. Se ha corrido la voz de la llegada de la joven al campamento. El ejército quiere el sacrificio a como dé lugar. Menelao acusa privadamente a Agamenón de ser un mal gobernante por intentar retractarse de la decisión de sacrificar a Ifigenia, con lo que se obtendría un bien para el ejército griego, al alcanzar el favor de los dioses. El dolor de Agamenón es grande e insoportable y busca culpar a Paris por todas sus desdichas porque le parece que el troyano ha provocado, con el rapto de Helena, toda su situación actual¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Cfr. *S.Th.* I, q. 27, a. 4 ad 2.

¹⁶⁶ BROCK, 2000, p. 227.

¹⁶⁷ “¡Ay, ay! ¡Con las bodas de Helena me ha perdido París, hijo de Príamo! Él es el causante de todo esto”. “¡Ay de mí! ¿Qué voy á decir, desdichado? ¿Por

La acción de Agamenón es una tragedia histórica, en el sentido de que causalmente desemboca en una serie de sucesos trágicos para cualquier espectador mínimamente familiarizado con el *contexto de la praxis*, es decir, aquel que alguna vez haya podido amar. También, la acción de Agamenón es una tragedia personal, en el sentido de que es algo que él mismo no hubiese deseado hacer bajo condiciones normales: la destrucción del núcleo donde se puede desarrollar su amor, el contexto de su *praxis*: su familia. Pero, además, la acción de Agamenón es injusta, es moralmente reprobable, porque mandará al sacrificio a un ser ante el cual debería estar cognoscitivamente proporcionado: otro ser humano como él, otra *persona*. Ha tomado una decisión sin fijarse en esta proporción básica, en una *verdadera necesidad*. Agamenón no ha podido permanecer en el bien debido a la situación en la que está, y se ha dejado llevar por lo que *puede hacer*.

El respeto por la vida de Ifigenia corresponde al ámbito de las *razones morales y deónticas*. *Razones morales* en cuanto que personalmente debían ser respetadas por Agamenón, y *razones deónticas* en cuanto que evitar la muerte del inocente parece que debería ser una norma básica de toda sociedad, y que sirva para

dónde empezar? ¿En qué lazo fatal he caído? ¡Más astuto que todas mis astucias, me ha prevenido un Demonio! ¡Cuántas ventajas tiene un origen obscuro! A los que de él disfrutan les está permitido llorar y decir lo que quieren; pero eso sería un deshonor para hombres de raza noble. El árbitro de nuestra vida es el orgullo, y dependemos de la multitud. Porque me da vergüenza verter lágrimas, y me da vergüenza no llorar, abrumado como estoy por calamidades tan grandes. ¡Bueno! Pero ¿qué voy a decir á mi mujer? ¿Cómo voy a recibirla? ¿Cómo mirarla? Ella me ha perdido, ella aumenta los males que yo sufría ya, viniendo sin que la llamen. Tenía derecho, empero, para seguir a su hija, con objeto de celebrar sus bodas y dar así lo más querido que tenía, ¡y sólo se encontrará con mi perfidia! Y esa desventurada virgen -¿por qué llamarla virgen, si muy pronto va a desposarla el Hades, según creo?- ¡cuánta compasión me merece! Parece que la oigo decirme, suplicante: «¡Oh padre! ¿me matarás? ¡Ojalá celebréis bodas así tú y los que ames!» Y junto á ella, Orestes lanzará gritos conscientes, aunque no articulados, porque todavía es un niño pequeño”.

impedir este tipo de crímenes. Por tanto, las *razones deónticas* son *razones morales*, pero no todas las *razones morales* son, a la vez, *deónticas*. La relación que las *razones morales* del agente tienen con el *amor* hace fuerte esa distinción. Nadie puede obligar a una persona a amar a otra, pero sí puede impedirse que un sujeto mate a un inocente.

Desde la perspectiva expuesta se puede comprender que el *amor personal* –que solo se da en el contexto de la *praxis* ética– se presente como la fuente de la normatividad, del trato entre las personas. Agamenón no forjó las *virtudes morales* adecuadas para permanecer cognoscitivamente en dicho contexto normativo. Salió de él, porque pensó que podía hacerlo, pero la realidad le ha demostrado que no. Y para permanecer en él requiere de la virtud que es es “la perfección, conforme al orden de la razón, de las tendencias (apetito sensible, brío, voluntad) y del actuar determinado por ellas. La virtud moral es integración de lo sensible-corporal en la lógica del espíritu, orden dentro del alma y, además, constancia en la apertura de la voluntad al bien del otro, donde «el otro» son tanto los demás hombres como Dios”¹⁶⁸. Por

¹⁶⁸ RHONHEIMER, 1999, p. 204. Y desde este punto de vista, la lógica de las virtudes se convierte en una apertura epistemológica hacia una lógica del espíritu que va más allá de una lógica abocada a lo meramente material o cuantificable, en el sentido que se expone en ANSCOMBE, G.E.M., 2005, “La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre”, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, J. M. Torralba y J. Nubiola (eds.), Pamplona, Eunsa, pp. 19-33. El texto de esta publicación es la conferencia que presentó la profesora Anscombe en el marco de las XVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, el 13 de marzo de 1979. Anscombe indica que “hablar del pensamiento (...) no es ni metafórico ni una cuestión del uso secundario de palabras. Cuando yo le expreso mi pensamiento a otro, él tiene que entender las palabras que utilizo en el sentido que les da el contexto. Así que la sugerencia de que el pensar es una actividad inmaterial no se basa en la idea de una actuación *cuasi* corporal que al mismo tiempo no llega a ser corporal. El pensar tampoco es una actividad *cuasi* corporal. Pero, cuando tenemos el argumento, «pensar no es la actividad de ninguna parte del cuerpo, por tanto es la actividad de una parte inmaterial», entonces llegamos al «lenguaje que sugiere un

tanto, la normatividad básica y necesaria para actuar coherentemente en la sociedad, es la que se requiere para las *virtudes morales*, esto es, *la permanencia en el bien*. Tal normatividad se rige por la búsqueda de ser virtuoso, evitando la incontinencia y alejarse del vicio. La normatividad de la moralidad es la de la virtud. Agamenón cae en el *sueño del deseo*, no por olvido del silogismo deóntico, sino por no forjar las virtudes adecuadas a través del amor, por no poseer fuertes *razones morales*.

La normatividad que rige cada situación del agente, surge como un libre *florecimiento* de la interrelación de las personas que componen el *contexto de la praxis* desde su *origen*: el *ser persona*. Es en éste donde se forja el *carácter* y las *razones habituales* para la realización de la acción. El *amor a la verdad* forja, en el contexto adecuado de la *búsqueda del bien*, las virtudes humanas en unidad. Por ello, “siempre que hablemos de distintas virtudes concretas nos estaremos refiriendo a un «organismo» de virtudes. «Prudencia», «justicia», «templanza» y «fortaleza» no constituyen un conjunto de reglas de acción sin articulación interna, o de actitudes básicas o principios normativos aislados, sino que forman parte de un organismo de la acción y de una biografía cuya alma es la voluntad guiada por la razón, así como determinados modos de *praxis* social. La formalización por la razón decide sobre el «qué» de la acción, sobre su especificación objetiva. La formalización por la voluntad decide si y hasta qué punto se realiza un «acto humano». Sin embargo, para que la voluntad sea una «buena voluntad», es decir, para que sea realmente racional, el sujeto de la acción necesita a su vez las virtudes”¹⁶⁹

La interrelación de las *razones morales* que componen la *normatividad moral* es libre en su esencia, porque surge del libre

cuerpo». Este argumento sugiere que la acción de pensar es la actividad de una parte, como si fuera un órgano”. ANSCOMBE, 2005, p. 26.

¹⁶⁹ RHONHEIMER, 1999, p. 192. Rhonheimer se aproxima, en este punto desde la noción de *imperium* de la voluntad.

actuar personal, en medio de esa *comunidad originaria* que compondrá el *contexto de la praxis*. Las potencias humanas no están determinadas por el contexto cultural, social o familiar, porque el hombre determina libremente su actuar mediante el uso de tales potencias, las cuales no sólo son evitables, sino que le llevan a actuar coherentemente con la realidad, y a través de esa coherencia y armonía –derivada de *saber más*– nos permite experimentar nuestra libertad. Con sus potencias el agente sabe cómo conducirse por el mundo, hasta en las situaciones más complejas. La persona adquiere razones para actuar moralmente, forjadas desde su educación, porque actualiza sus potencias conociendo la capacidad que poseen. Sus *disposiciones* se forjan en el seno de su *situación habitual*, de la que su condición de ser hijo parece ser primordial. Pero volvamos a la historia de Agamenón.

El rey de Micenas empieza a evadir la culpa y se justifica temiendo ante la posibilidad de “la destrucción de su ciudad a manos de un ejército encolerizado, dirigido por los otros reyes griegos, si no se lleva a cabo el sacrificio”. Está arrepentido, pero teme por los “inocentes de la ciudad” que morirían bajo las huestes de Odiseo. Ama a su hija, pero también a su pueblo, que está bajo su responsabilidad. Y por ello, Agamenón, sacrifica a su hija.

Agamenón perdió de vista la norma moral de sus acciones al concentrarse de modo egoísta en sus deseos, provocados por sus temores. Cayó en el ámbito del mal moral, de las acciones moralmente reprobables, que es la situación habitual de Rashkolnikov, y que éste no puede ver. Podemos decir que en el momento requerido, cuando el valiente rey debía manifestar su fortaleza, “se vino abajo”. Se dejó arrastrar por sus pasiones y temores y quedó “atrapado” en el *sueño del deseo* que él mismo se había provocado, al considerar la muerte de su hija como una posibilidad remotamente real y ceder ante esa idea. El poderoso rey de Micenas no tuvo la suficiente fuerza de voluntad para hacer lo que debía hacer, y eso lo vemos reflejado en su historia.

Agamenón se justifica atendiendo las razones deónticas que él mismo dicta, es decir, lleva a cabo un *proceso consciente de consecuencialización*¹⁷⁰. Aparentemente *toma en serio*¹⁷¹ su labor de gobernante y decide evitar “la destrucción de su ciudad a manos de un ejército encolerizado”. Agamenón, al igual que Rashkolnikov, ha definido lo que es el bien, y por tanto, justifica sus acciones sobre la base de tal definición. El proceso de consecuencialización se puede concebir, semánticamente, del modo que presentamos a continuación. Y lo desarrollamos atendiendo su estructuración semántica simplemente para que podamos establecer, con mayor claridad, la esencia de dicho proceso y su relación con la propuesta de Frankfurt.

Definamos que *M* sea cualquier teoría moral susceptible de ser consecuencializada, es decir, la teoría que busca afirmar que debe realizarse *el bien o lo correcto* en una determinada situación; *C* el principio procedimental de la consecuencialización, esto es, la mera implicación de unos medios proporcionados a un fin específico, y la maximización de los beneficios que se pueden obtener; *G* una teoría de lo que es el bien, en el caso de Agamenón “cuidar de su pueblo”. Definamos, además, lo que llamaremos *producción deóntica de una teoría moral (DO: deontic output)*¹⁷² como el conjunto de todas las proposiciones sobre lo que es correcto e incorrecto en las acciones humanas. Finalmente, definamos la *equivalencia deóntica* como el proceso por el cual una *teoría moral P* es deónticamente equivalente a otra *teoría moral Q*: *P* es deónticamente equivalente a *Q* *ssi* ambas tienen el mismo *DO*. Es decir, si la elección entre la normatividad deóntica de *P* o la de *Q* es indiferente, porque ambas tienen normas iguales.

¹⁷⁰ Seguimos el procedimiento de Campbell Brown que, en su artículo, presenta un interesante argumento para el bloqueo de los procedimientos para la “consecuencialización” de una teoría moral. Cfr. BROWN, CAMPBELL, 2014, “Consequentialize This”, *Ethics*, 121, pp. 749-771.

¹⁷¹ El análisis de esta noción frankfurtiana se lleva a cabo en el último apartado de esta investigación.

¹⁷² Cfr. BROWN, 2014, p. 755.

Establecidas estas definiciones, se entiende como *proceso de consecuencialización* de una teoría moral *M*, a la *equivalencia deóntica* entre tal teoría moral *M* y *C&G*. Es decir, que una teoría moral *M* es susceptible de ser consecuencializada si, para ella, se define una teoría que indique específicamente *lo que es el bien*, como en el caso de Agamenón “cuidar de su pueblo” y se le aplique las reglas lógicas de la consecuencialización: la mera implicación de unos medios proporcionados a un fin específico, y la maximización de los beneficios que se pueden obtener.

Lo interesante de la descripción semántica de este proceso está en dos cosas. Por un lado, la comprensión de lo que puede ser el proceso de una especie de *equivalencia deóntica consciente* entre dos posiciones morales diversas. Así, Agamenón considera que las leyes o normas civiles que él mismo dicta son el conducto, factor común, de tal *equivalencia deóntica*. Asume de antemano la *equivalencia deóntica* y establece que toda moralidad debe observarse de acuerdo a la normatividad civil. En efecto, Agamenón identifica las *normas de la ciudad* como el denominador común que relaciona la moralidad inscrita en la situación de “la llegada de Ifigenia al campamento” y la situación hipotética de la “destrucción de su pueblo a manos de un ejército enemigo”. Así, las normas de la ciudad son el *factor* que reduce toda la amplia gama de posibilidades normativas implícitas en la situación de “la llegada de Ifigenia al campamento”. Y por medio de la maximización del bien de “salvaguardar a su pueblo” convierte el “sacrificio de la joven” en un medio para alcanzar lo que él mismo había definido como un bien.

El segundo motivo por el cual la descripción semántica ha sido importante es resaltar sus límites. Mientras que la gran ventaja ha sido poner en evidencia la supuesta *equivalencia deóntica* formulada por Agamenón, la gran limitación es observar que tal procedimiento teórico parte siempre de un *fin personal*: la definición de algo exclusivo como *lo bueno*, y la búsqueda personal de su maximización, lo que hace de la *equivalencia deóntica* un instrumento de los deseos del agente que desea

justificar sus acciones¹⁷³. Y este parece ser el motivo por el cual Frankfurt no define formalmente cuál *debe ser* el objeto de preocupación o amor. Sin embargo, si *moralidad* equivale a *normatividad deóntica*, y a continuación se enuncia que el fin de las acciones del agente es el *amor a uno mismo* como una especie de *satisfacción personal* –definiéndose, de esta forma, un fin en términos hedonistas–, entonces se deja la puerta abierta para que la teoría en cuestión sea manipulable, o consecuencializable.

La teoría de Frankfurt, para no caer en un proceso de consecuencialización como el descrito, debe hacer que la noción de *amor* no se concentre en la *satisfacción personal*, ni que tal satisfacción se identifique como *coherencia vital*. Por tanto, si la fortaleza que desea alcanzar el agente en su vida se relaciona con su *coherencia vital*, entonces un *amor propio* que sea simplemente *satisfacción personal* es demasiado débil para sostener tales pretensiones. El amor para ser fuerte debe tener en su base la racionalidad propia que permite una coherencia vital: la *racionalidad moral*. Y esto implica que el debilitamiento del amor surge desde el *egoísmo* que abandona tal tipo de racionalidad.

¹⁷³ En realidad, un comportamiento normal, es decir dentro de los estándares de la normalidad para actuar de acuerdo a razones morales, no requiere necesariamente de justificación. Este tipo de razonamiento, como lo hemos visto, es derivado y no originario en el agente. Como indica Susan Wolf, “¿por qué algunas veces no podemos hacer cosas sólo porque queremos, sin ulteriores razones que lo justifiquen?” (WOLF, 2010, p. 50). Muchas de las acciones más valiosas de las personas e incluso de las peores que se realizan en el mundo, y que reclaman la atención de quien es capaz de percibir las, no requieren justificación alguna por parte de los agentes que las realizan. “No es necesariamente irracional elegir gastar el tiempo de uno haciendo algo que no maximiza el propio bien ni es moralmente lo mejor” (WOLF, 2010, p. 49). Sin embargo, “la moralidad (...) se refiere principalmente a la integración dentro de nuestra mirada práctica con el hecho de que cada uno de nosotros somos una persona (...) en una comunidad con otros iguales. Esto exige actuar y restringir nuestras acciones a los modos que puedan expresar el respeto y se refieran a los demás en el intercambio de nuestros derechos para afirmar el mismo respeto y la misma deferencia por ellos” (WOLF, 2010, pp. 58-59).

Todo lo indicado en la exploración de la noción semántica del *proceso de consecuencialización* parece que nos lleva a entender que la noción teórica del *amor*, para ser fuerte, debe distinguir su relación con las *razones morales* y las *razones deónticas*, y reforzar su relación con las primeras. Y esto equivale a decir que las *razones del amor* son *necesariamente razones morales*, pero *no necesariamente razones deónticas*. En efecto, las *razones del amor* son *razones morales*, y *no necesariamente deónticas*, porque las *razones morales* no se refieren a una normatividad extrínseca que busca establecer un orden mínimo de convivencia, sino que se configuran como la norma del propio actuar en todos los niveles de la propia *vida*. Se refieren a nuestras costumbres y a como nos comportamos de modo habitual, de tal manera que somos capaces de tratar a las demás personas con una *adecuada naturalidad*, convirtiéndose en un signo de *coherencia de vida*.

La coherencia no es simplemente una cuestión de lógica, y por ello la *coherencia vital* no puede asimilarse a la implicación de medios y fines que siguen las normas –o proposiciones a modo de normas– para el establecimiento de una coherencia semántica. Ésta deja de lado un factor muy importante: la particularización de las posibilidades en una situación concreta, y por ello la aplicación del *proceso de consecuencialización* a teorías éticas que hacen uso de explicaciones referidas a situaciones específicas arroja como resultado su incompletitud¹⁷⁴. La consecuencialización de una

¹⁷⁴ Cfr. BROWN, 2014, p. 759-771. Un sistema lógico es semánticamente completo cuando el conjunto de las verdades lógicas de dicho sistema es un subconjunto del conjunto de teoremas del sistema. Como indica Brown, semánticamente, una teoría moral es consecuencializable si es representada por una función R que satisfaga C , donde R es la función que asigna a cada situación de elección del par $\{\text{agente } (i); \text{conjunto no vacío de mundos } (A)\}$, un subconjunto de A . Por tanto, el subconjunto asignado por R indica los mundos que son alternativas correctas en la situación $\{i; A\}$; además, el conjunto de alternativas que pertenecen a A , pero no al subconjunto ofrecido por R , son alternativas incorrectas, de acuerdo con la teoría que se evalúa. Finalmente, C es la definición del consecuencialismo como la relación R que *maximiza*

teoría moral presupone la limitación de las posibilidades que el verdadero *amor* puede introducir en la realidad. Tales posibilidades empiezan a aparecer desde los primeros estadios de la interacción de los componentes *oréticos* y *cognitivos* en la voluntad humana, provocando una empatía o *sentido común* para percibir el *bien que puede ser hecho* por el agente.

La pregunta que ahora nos debemos hacer es: ¿pudo evitar Agamenón toda su historia? Desde un punto de vista normativo ¿se puede decir que el gran rey miceno pudo actuar de *un modo diferente a como lo hizo en el pasado*? Como dice Frankfurt, ¿estaba sometido Agamenón a un conflicto entre dos elementos igualmente definibles de su naturaleza?, ¿se vio forzado a tomar la decisión de “sacrificar a su hija”?¹⁷⁵ Agamenón parece haberse introducido en un proceso histórico en el que no tenía *alternativas de acción*. Al parecer, su horizonte de decisión se definía entre dos opciones irreconciliables. La “vida de su hija”, sacrificada a la

exactamente un *orden completo del mundo* (\subseteq); donde *orden* se refiere a la relación binaria que satisface dos condiciones: (a) reflexividad ($x \subseteq x$); y (b) transitividad (si $x \subseteq y$ e $y \subseteq z$ entonces $x \subseteq z$). Y el *orden completo* satisface, adicionalmente, la completitud (se debe cumplir ambos: $x \subseteq y$ e $y \subseteq x$). Por tanto, los parámetros normativos de la teoría susceptible de ser consecuencializada debe estar implicada en los parámetros de maximización del consecuencialismo. Y esto significa que la mínima condición del consecuencialismo es que en toda teoría moral con una función R que medie entre las variables del par $\{i; A\}$, al relacionarse con la maximización del consecuencialismo debe arrojar como resultado un subconjunto finito y no vacío. Sin embargo, ese no parece ser el caso de los *dilemas morales* o de las situaciones concretas para la verificación del *dominio de valor de una alternativa sobre otra*. Mientras que los *dilemas morales*, desde la perspectiva de ciertas teorías utilitaristas de la autosatisfacción, arrojan como resultado la posibilidad de un conjunto vacío; en el caso del *dominio de una alternativa sobre otra*, el contraste con técnicas de ponderación del valor, no permite que “ x ” sea mejor que “ y ” en todos los casos. En consecuencia, no toda teoría es consecuencializable porque este modo de proceder no puede conmensurar todo el *bien posible* que se puede describir desde los casos concretos, como venimos mostrando a través de las historias narradas.

¹⁷⁵ Cfr. Nota nº 152 de este capítulo.

diosa Artemisa; o la “vida de miles”, perdidas bajo las huestes de Odiseo y los demás generales griegos. Desde un punto de vista consecuencialista, se indicaría que Agamenón actuó justamente. Y, dada la *equivalencia deóntica* a la que estaba sometido, hizo lo que debía y no podía actuar de otro modo (*ought implies can*).

Agamenón, al sacrificar a su hija, siente una profunda tristeza que es una aflicción y dolor por la privación de un bien conveniente, lo hace con pesar, lo que indica que lo hace involuntariamente. Es débil, incontinente en el sentido aristotélico del término. Pero, ¿podía elegir entre las alternativas que poseía? Desde un punto de vista normativo, “sacrificar a su hija” y “salvar la vida de miles” ¿son verdaderamente opciones relevantes, alternativas realmente fuertes, que forman parte del mismo plexo de opciones de Agamenón? Su situación, en este sentido, es análoga –aunque no idéntica del todo– al experimento mental planteado por Philippa Foot, llamado dilema del tranvía¹⁷⁶.

La clásica formulación del dilema planteado por Foot nos pone en la situación en la que “un tranvía descontrolado se dirige hacia cinco personas. El sujeto se sitúa en un puente sobre la vía y podría detener el paso del tren lanzando un gran peso delante del mismo. Mientras esto sucede, al lado del sujeto sólo se halla un hombre muy gordo; de este modo, la única manera de parar el tren es empujar al hombre gordo desde el puente hacia la vía, acabando con su vida para salvar otras cinco. ¿Qué debe hacer el sujeto?”¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Cfr. FOOT, PHILIPPA, 2002, “The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect”, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, New York, Oxford Clarendon Press, p. 23.

¹⁷⁷ El texto de Foot es el que sigue: “Suppose that a judge or magistrate is faced with rioters demanding that a culprit be found for a certain crime and threatening otherwise to take their own bloody revenge on a particular section of the community. The real culprit being unknown, the judge sees himself as able to prevent the bloodshed only by framing some innocent person and having him executed. Beside this example is placed another in which a pilot whose aeroplane is about to crash is deciding whether to steer from a more to a less inhabited area. To make the parallel as close as possible it may rather be supposed that he is the driver of a runaway tram which he can only steer from

La solución del *dilema del tranvía* es menos compleja que el *dilema de Agamenón*. Desde la perspectiva que consideramos que otorga sentido a la ética –la perspectiva de la *primera persona*–, las acciones morales son aquellas que se orientan al bien de la persona y de los demás, la cual considera su vida como una unidad llena de sentido. Por tanto, aún cuando es cierto que “asesinar a una persona” no es lo mismo que “asesinar a cinco”, el solo hecho de asesinar a una persona –aún más siendo inocente– ya debe ser impensable para el agente. *Ser un asesino*, crear unas ciertas disposiciones hacia una acción de este tipo, puede considerarse algo moralmente malo en sí mismo¹⁷⁸. Y tales disposiciones son reales, como lo es el *amor a la verdad*.

Asesinar, matar o decidir que se mate a otra persona, es el olvido de la verdad personal en sentido propio. Es la pérdida para el mundo de una vida que puede generar infinitas posibilidades de futuro, para hacer mejor la realidad. Es la destrucción del inocente a manos de la ceguera desesperanza que no puede ver más allá de

one narrow track on to another; five men are working on one track and one man on the other; anyone on the track he enters is bound to be killed. In the case of the riots the mob have five hostages, so that in both the exchange is supposed to be one man's life for the lives of five”.

¹⁷⁸ Hay acciones que pueden ser moralmente malas en sí mismas. Pero esto no significa que las acciones moralmente malas en sí mismas deban ser juzgadas como tales independientemente del agente que las realiza. Por supuesto que matar es moralmente malo en sí mismo, y matar al propio padre también lo es. Pero el pobre Edipo cometiendo una acción moralmente mala en sí misma, como era matar a un hombre, no lo es de matar a su padre, porque no lo sabía. Pensar que puedan darse en la realidad acciones que sean moralmente mala en sí mismas, independientemente del conocimiento del agente, es volver a la noción de acción básica de la acción, discutida en el capítulo II. Para una comprensión de la doctrina de las acciones moralmente malas en sí mismas cfr. GONZÁLEZ, 2006, pp. 456-466. Al parecer, siguiendo a Ana Marta González, la postulación de *acciones básicas* se debe a un naturalismo que no puede distinguir entre el *genus naturae* y el *genus moris*, y que espera que por medio de la descripción de la acción, de su total manifestación, se haga presente la intrínseca maldad de la intención del agente.

lo que desea¹⁷⁹. Como indica Alejandro Llano “la verdad no se ha de amar como algo ajeno a los seres humanos: el amor tiende hacia personas que encarnan existencialmente la verdad. Éticamente, la verdad tiene para cada uno nombres y apellidos”¹⁸⁰. Y, esto significa, reconocer que no se puede comparar ese “uno” con “los otros”. Observar que todos poseen nombres y vidas que pueden ser vividas. Que cada uno es digno de vivir su propia historia y que nadie puede instalarse fuera del escenario moral y dictar el destino de los demás. Es decir, que nadie puede intentar colocarse, ni por un instante, en el lugar del agente coaccionador del *contraejemplo* de Frankfurt, formulado en *AP*, ni intentar emular el aparente poder que se le asigna ahí, tal como sí lo llevó a cabo Agamenón con la vida de Ifigenia.

La aclaración de la dignidad de cada persona nos dirige a un segundo punto, desde la perspectiva normativa. Con lo explicado

¹⁷⁹ Se puede objetar que en el caso de ciertos personajes históricos hubiese sido mejor no haberles dejado nacer. Tal vez esta es, desde un punto de vista filosófico, una incorrecta visión de la historia, de la vida humana y de la naturaleza de las posibilidades de una persona. Desde un punto de vista moral ningún ser humano puede dictar el destino de otro ser humano. Nadie puede calificar la vida de otro semejante, como si fuese un “todo ya acabado”, hasta el punto de considerarla, mientras ésta vive, como indigna de ser vivida en un sentido absoluto. La posibilidad está siempre abierta, y siempre se puede reparar algo del mal cometido, lo que no significa que las acciones malas ya realizadas dejen de serlo, ni que el mal provocado sea borrado de la historia, como puede afirmar, extrañamente, la frase “hubiese sido mejor que Hitler no hubiera nacido”. Son los agentes en la historia los que se encargan de juzgar moralmente a una persona, pero sobre sus actos ya realizados. Decir “hubiese sido mejor que Hitler no hubiera nacido” es una expresión que tiene un sentido verdadero ante el dolor por los horrores cometidos por uno de los personajes más injustos de la historia de la humanidad. Pero esta no es una expresión con un sentido similar a “Hitler fue un hombre injusto” u otras parecidas, o aún más duras. Mientras esta última frase expresa el valor moral de un personaje como Hitler, “hubiese sido mejor que Hitler no hubiera nacido” no tiene sentido en el ámbito de la ética o la moral, la cual se relaciona con la historia, la vida y las posibilidades del agente, y que propiamente califica moralmente las acciones de un hombre pero no su origen, ni su destino, aunque se relacione con todo esto.

¹⁸⁰ LLANO, ALEJANDRO, 2013, p. 104.

en los dos párrafos anteriores se puede comprender la igualdad mínima requerida para hablar de un *contexto de la praxis ética* que de soporte a una *normatividad deóntica*: cada agente humano tiene la misma dignidad. Y por ello, al igual que el sujeto en el *dilema del tranvía*, Agamenón no podía decidir la muerte de una *persona*. Ahora, el segundo paso es observar que, dado que no se suman las vidas y se pondera la acción de acuerdo con esta sumatoria, ninguna de las dos opciones era relevante para actuar. Tal como se le planteó la situación a Agamenón, cuando Ifigenia pisó el campamento griego y el ejército se enteró de su llegada, no tenía opciones alternativas relevantes para su decisión. Ya no había vuelta hacia atrás en los eventos históricos, estaba en medio de un proceso que estaba fuera de su control, lo que no significa negar la posibilidad. Y, como veremos, tampoco significa negar su responsabilidad moral, ya que fue él quien desencadenó todos esos eventos.

Indicar que la decisión de Agamenón solo podía tener en cuenta las posibilidades alternativas “vida de Ifigenia” o “vida del pueblo miceno” es lo mismo que anular la introducción de otras posibilidades en la deliberación. El agente siempre puede deliberar más e introducir nuevas posibilidades en el plexo de alternativas para su decisión que, por ser posibilidades epistémicas, son realmente tuyas. Y esto era más posible aún para el rey miceno, porque “la índole estable e insistente que el amor a la verdad reclama se focaliza en aquellas personas que la encarnan: aquellos a quienes quiero. Al crecer el *amor a la verdad* a lo largo de la vida, se intensifica un amor hacia ellos, que ya no es posesivo, sino dadivoso”¹⁸¹.

Lo que le faltó al poderoso rey –una vez desencadenados los sucesos, tras la llegada de su hija– fue, cuando menos, afirmar desde su propia voluntad aquel tan añorado: “qué bueno que existes”. Es decir, expresar a Ifigenia, a través de sus decisiones: “no será por mi mano que mueras, aunque todo haya sido mi

¹⁸¹ LLANO, ALEJANDRO, 2013, p. 104. Las cursivas son nuestras.

culpa”. Así, si Agamenón hubiese conocido realmente a su hija *per modum amoris* habría introducido nuevas posibilidades, aún cuando éstas hubiesen ido en desmedro de su propia fama y persona. Incluso, si no hubiese podido evitar que el ejército griego se llevase a la desdichada jovencilla para que Calcas la sacrificase, Agamenón podría haber sido culpable tan solo de la “muerte de Ifigenia”, pero no del “asesinato de Ifigenia”. Actos moralmente diversos y que crean en el agente disposiciones al bien, o el mal, también diversas. Detalle que solo se puede comprender desde una *ética de las virtudes* en oposición a una ética consecuencialista, o una ética legalista que acomode las leyes en función de la eficacia de decisiones personales, aún cuando aparentemente se obtengan buenas consecuencias.

“La diferencia fundamental entre una ética de virtudes y una ética de normas reside, por tanto, en que para la primera lo moralmente correcto siempre se determina también como corrección de la tendencia a lo «bueno para el hombre» en el plano de acciones concretas referidas a ciertas personas con las que el agente (sea por naturaleza, sea en virtud de acciones del tipo de las promesas, los contratos, etc.) guarda una relación moralmente cualificada (también consigo mismo guarda el agente una relación moral), por lo que puede hablar de acciones malas «en sí mismas» o «siempre». En cambio, una ética de normas de tipo utilitarista, es decir, en último término una ética de normas que proceda argumentativamente, no puede conceder a esas relaciones una posición privilegiada, por lo que tiene que separar la categoría de «corrección» de las acciones de la de «bondad de la voluntad». No puede entender tampoco que la referencia intencional de la voluntad a la «justicia» —esto es, la «voluntad justa»— esté en juego en toda elección concreta de una acción”¹⁸².

Sin embargo, ¿Agamenón no habría sido culpable de la destrucción del pueblo de Micenas, si no hacía llamar a Ifigenia al campamento? Ante lo indicado en el párrafo anterior, Rhonheimer

¹⁸² RHONHEIMER, 1999, p. 378.

afirma que “cuando (...) los afectos impiden que actúe la voluntad, esto es, imposibilitan la formación de un juicio de acción, el obrar subsiguiente ya no se puede considerar en modo alguno como «acto humano», y por ello no es imputable ni merece elogios o reproches: está fuera de la diferencia moral. Las disposiciones afectivas de este tipo (hábitos o estados) pueden ser a su vez culpables, y en ese caso sí que es posible la imputación moral de responsabilidad por acciones que en sí mismas no son libres. Quien se emborracha voluntariamente perderá el control sobre buena parte de las cosas que haga en estado de embriaguez”¹⁸³.

Si Agamenón fue violentado por sus deseos hasta el punto de perder de vista lo que hacía, podríamos exculparlo de la “muerte de Ifigenia”, pero ¿podríamos borrar su responsabilidad moral por el “asesinato de Ifigenia”? Parece que no, porque mientras el primer caso es provocado por su repentina mala decisión de hacer que la joven llegue a Áulide, el segundo es un acto consiente y deliberado.

Si Agamenón no hubiese llamado a Ifigenia al campamento, éste no habría sido culpable de la destrucción de Micenas, y esto por dos motivos. El primero es el ya indicado: el bien que significa una vida humana para el mundo no es comparable con el bien que suponía zarpar a la guerra contra Troya, y no simplemente porque la guerra sea un mal, sino por la dignidad y el derecho de cada persona a vivir su vida.

La segunda razón por la que Agamenón no hubiese sido culpable de la “destrucción de Micenas” es que la decisión de destruir su ciudad no habría sido suya, sino de Odiseo. La decisión de Agamenón de salvar a su hija no habría desencadenado tal proceso destructivo. No puede haber, por tanto, equivalencia alguna entre “muerte de Ifigenia” y “salvación de Micenas”, porque ambas son consecuencias de acciones diferentes. Si no lo consideró así, Agamenón se equivocó al pensar que había una

¹⁸³ RHONHEIMER, 1999, p. 323.

identidad entre estas opciones. No poseen el mismo valor moral porque remiten a su propia persona pero en sentidos diversos: uno histórico y otro moral, distinción que no permite la *equivalencia deóntica* y la *debilidad del amor*. Y, por tanto, tales alternativas posibles no son configuradoras de su naturaleza en el mismo sentido. Decidir por la “vida de Ifigenia” habría configurado su voluntad hacia el *bien*, mientras que decidir por la ilusoria posibilidad de “salvar Micenas” le llevó a destruir a su hija, y a sí mismo. Su historia ya no es la misma.

Agamenón, al llamar a Ifigenia al campamento, lo único que consigue es convertir la mera posibilidad de su sacrificio en una posibilidad real, no para su acción, sino para la efectiva realización como un suceso, y en este sentido es culpable de su muerte. Pero además, cargará con las disposiciones que le generaron tanto una como otra decisión: la mentira y la muerte del inocente forman parte de la configuración de sus disposiciones. Se ha colocado voluntariamente en esta situación¹⁸⁴. Se destruyó a sí mismo. Como dice Frankfurt su vida se ha roto. En cierto sentido su historia abre una brecha con el Agamenón que existía en el pasado¹⁸⁵. Sin embargo, esto no es irreparable. Solo el amor es el principio capaz de introducir nuevas posibilidades en un horizonte aparentemente cerrado a la esperanza y la felicidad, aunque las

¹⁸⁴ Al agente se le puede pedir responsabilidad por sus acciones cometidas en estado de ebriedad. Así, “en la medida en que se puso voluntariamente en ese estado —aunque sólo en esa medida— se le podrá pedir cuentas de lo que haya hecho bajo los efectos del alcohol: le es imputable como algo voluntario por su causa (*voluntarium in causa*). Cuando alguien, por mala suerte o porque le empujan, cae a un profundo pozo, no se le reprochará su estado, y se le compadecerá por la inutilidad de sus esfuerzos para salir del pozo. Pero si cayó a él porque hizo caso omiso de nuestros buenos consejos, le reprocharemos el estado en que se encuentra (...) sin que ello implique que no le ayudemos a superar tan incómoda situación” (RHONHEIMER, 1999, p. 323). Este caso de ebriedad es análogo al de Agamenón, en el sentido de que éste también es responsable por sus disposiciones y, por tanto, de ser un incontinente y de las acciones que procedan de ese estado.

¹⁸⁵ Cfr. Nota nº 152 de éste capítulo.

decisiones pasadas dejen secuelas, tanto en la historia, como en la propia persona a través de su *carácter*.

3.2.3. Amar con todo el corazón.

La persona siempre puede incrementar su capacidad de autotranscenderse – o recuperarla si hubiese perdido algo de ella– porque el *amor a la verdad* es inextinguible, está siempre presente en agente y forja su *capacidad de poder actuar de un modo diferente a como lo hizo en el pasado*¹⁸⁶. Tal recuperación solo puede darse en un contexto de seres libres como el de la *praxis ética*. Rashkolnikov se ha apartado ficticiamente de dicho contexto y, tal como lo hemos visto, justifica su actitud con sus ideas. También se puede decir que movido por sus ideas se ha apartado de las demás personas. Rodya odia la realidad que le rodea y ha preferido la muerte de otra persona que la humillación que supondría ver fracasado su proyecto personal. Ante la realidad en la que se encuentra ha reaccionado con furia y violencia. Podemos decir, con palabras de Frankfurt, que Rashkolnikov se identifica con sus propias ideas de tal forma que es incondicional a ellas, se

¹⁸⁶ Por este motivo, principalmente, el determinismo absoluto siempre es falso a pesar de ser una noción analíticamente consistente. Como hemos observado en el capítulo I –especialmente al analizar el *Consequence Argument* en el apartado 1.2.4– el *determinismo histórico* solo puede ser verdadero si el agente *no puede tener elección sobre la verdad de un hecho descrito por una o más proposiciones*, es decir, si el determinismo es *psicológico*. Y, en ese sentido, el argumento es consistente en virtud de su definición. Sin embargo, el argumento no es verdadero por la experiencia que poseemos de nuestra conciencia, que se desarrolla durante nuestra vida y que tiene su anclaje en las particularidades de nuestra propia naturaleza, como lo hemos explicado a lo largo de este capítulo. La *necesidad* se explica en diversos niveles que remiten a nuestra experiencia, pero ésta última se basa en nuestro conocimiento libre de la realidad y si no podemos dirigirnos a la verdad, entonces abandonamos esa indagación. Así, renunciar a profundizar en la verdad, puede manifiestar nuestra libertad de elección, pero también muestra la libre renuncia a conocer la realidad, que puede afectar la libertad de la propia experiencia.

ama a sí mismo en sus pensamientos¹⁸⁷. Y, protegiéndolos, ha destruido parte de la realidad.

Rodya pensó que podía justificar sus acciones con su ideal sobre la humanidad. Pero su propia naturaleza le pide volver a ese ámbito natural de las relaciones humanas para declarar su crimen. No pudiendo soportar más su *conciencia moral*, acepta su culpabilidad cuando parecía haber vencido la partida a la policía. Rashkolnikov se equivocó al desarrollar sus proyectos vitales con independencia de la vida de los demás. Y su *conciencia moral* desarrolla un papel fundamental en la historia de su recuperación vital.

La violencia con la que actúa Rashkolnikov contrasta con la actitud timorata de Agamenón. Ifigenia es sacrificada por las malas decisiones de su padre, pero Agamenón es la lastimosa víctima de un amor manipulable, de la *debilidad de su propia voluntad*: hizo lo que desde un principio no quería. Pensó en sí mismo, se cuidó, se *tomó en serio* como comandante de su ejército y gobernante de su pueblo, pero no se pudo tomar en serio su condición de *persona*, su vida en unidad. Rodya vivió encerrado en esa especie de *vida subjetiva* que no puede darle el sentido de vida lograda a su existencia. Y, por tanto, parece que la consecuencia lógica de esto es la afirmación de que el *egoísmo* debilita el amor. Un amor débil es un *amor frágil*, que se puede romper en cualquier momento porque no refuerza la *pureza de las intenciones* de la persona, un amor que no posee la capacidad de dirigirse a la realidad superando la referencia al propio *yo*.

Harry Frankfurt, al hablar de la incondicionalidad del amor, afirma que “las personas que quieren solo una cosa no están siendo puras; sólo son decididas. El grado de pureza del corazón de una persona no está en función de cuántas cosas quiere sino, más bien, de *cómo las quiere*. Lo que cuenta es la calidad del querer; su integridad, no la cantidad de sus objetos”. Además, “las personas

¹⁸⁷ “Amarse a uno mismo *es* ser incondicional”. FRANKFURT, 2004, p. 120.

no alcanzan la pureza de corazón limitando sus intereses. Un corazón puro es el de alguien volitivamente unificado y que, por ello, permanece intacto”. Por ello, permitiéndonos alterar la traducción, Frankfurt afirma finalmente que “la pureza reside (...) en [*amar con todo el corazón (Wholeheartedness)*]”¹⁸⁸.

La terminología introducida al final del párrafo anterior busca dar cuenta de unos términos que permitan comprender mejor el *modo de amor* que Frankfurt quiere afirmar, pero que se ve limitado por la ruptura racional ya explicada. Harry Frankfurt afirma que lo importante es el modo de amar, lo cualitativo. Pero, como hemos aprendido a través de la historia de la pequeña Patricia, pensar en lo cualitativo nos exige hablar de los *hábitos* que poseemos para comprender, y para expresar –a través de nuestro lenguaje y comportamiento– aquella cualidad a la que nos referimos. Pero las cualidades y propiedades que puede reconocer el sujeto son numerosas, tal vez infinitas. Sin embargo, existe una cualidad que, dadas sus características lingüísticas, parece ser especial cuando se relaciona a la vida, la cual es inherentemente práctica. Así, cuando aquella cualidad versa sobre *el bien o lo bueno*, entonces –como indica Bernard Williams–, debe aspirar a tomar un cierto carácter de totalidad¹⁸⁹. Siguiendo el razonamiento desarrollado por Williams, y considerando lo que hemos explicado sobre el *contexto de la praxis* y la *praxis* misma, podemos comprender lo que es *bueno* para la persona que toma su vida como *un todo*.

Williams indica que “si hubiera algún título o rol con el que estuvieran en necesaria conexión determinados estándares y del que, por necesidad, un hombre no pudiera dejar de ser portador ni pudiera disociarse a sí mismo, entonces habría algunos estándares

¹⁸⁸ FRANKFURT, 2004, p. 96. El texto en español traduce “purity lies, (...), in wholeheartedness”, como “la pureza reside en la incondicionalidad”. Las cursivas son nuestras.

¹⁸⁹ Cfr. WILLIAMS, BERNARD, 1993, *Morality: An introduction to ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 38-47.

que un hombre tendría que reconocer como determinantes de su vida, por lo menos bajo pena de perder en absoluto la conciencia de lo que realmente es”¹⁹⁰. En efecto, el hombre posee un cierto “estándar” para su vida sin el cual renuncia a la condición más propia de su identidad personal. Tal estándar normativo es tan profundo en su naturaleza que va más allá de los *patrones normativos deónticos* de cualquier sociedad. Es más, es –o cuando menos debería ser– normativo de los principios deónticos de las instituciones que velan por los ciudadanos, porque los trasciende. Esto es el *amor a la verdad*, un *trascendental de la persona* que nos permite reconocer aquel aspecto de las cosas que percibimos como buenas, y la incidencia que tienen en nuestra vida como un todo.

El *amor a la verdad* no es necesariamente un hábito porque los trasciende a todos, ni una facultad porque requiere de ellas para su actualización: es la esencia normativa de la *praxis*, que requiere de su contexto propio para desarrollarse y por tanto, es la esencia del conocimiento de la *libertad de la persona*¹⁹¹. La capacidad humana de aprender *algo*, permanecer en tal conocimiento ejercitándolo, y recomenzar una nueva búsqueda de más habilidades, es propia de la naturaleza humana. Esto solo es posible por la relación del *intelecto* con la *voluntad* y la apertura que brinda la *racionalidad* al deseo, y que lo transforma en *amor*, por el *amor* en el que se desarrolla. Esto manifiesta el carácter trascendental del *amor a la verdad*: requiere de aquello que trasciende para trascender más, para hacerse más presente en una vida humana que supera los límites de lo físicamente natural. Por ello, “la verdad es parte de la semántica, no de la ciencia

¹⁹⁰ WILLIAMS, 1993, p. 53.

¹⁹¹ Este es el modo como el *amor a la verdad* guarda relación con el trascendental antropológico de la *libertad personal*, propuesta que puede encontrar sus raíces en la doctrina clásica de los trascendentales de Tomás de Aquino. Cfr. LOMBO, JOSÉ ÁNGEL, 2003, “Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 6, pp. 181-208.

natural”¹⁹², porque el pensar no se agota en lo que se muestra a simple vista, ni agota lo que somos. Somos más de lo que pensamos, e incluso más de lo que pensamos que podemos ser. Y, así, el *amor a la verdad* es, también, la esencia del conocimiento de la *identidad personal*.

Por tanto, el *amor a la verdad* supone la contingencia del desarrollo personal y los cambios en el propio carácter y modos de comportarse, siendo la fuente y el impulso que requieren las razones para la acción. Presupone el error y la rectificación¹⁹³ porque no estamos estancados en nuestro presente. Tenemos futuro porque “la racionalidad sincrónica [incluye] la diacrónica. Somos racionales porque es racional cómo cambiamos. Es la racionalidad en el modo en que cambiamos lo que rescata la racionalidad del momento, del presente evanescente, desde un presente lleno de errores y defectos, por la autocorrección y el mejoramiento progresivo”¹⁹⁴. Y el *amor a la verdad* nos lleva a identificar esos cambios y a realizar tal mejoramiento.

Lo expresado hasta aquí nos conduce a la siguiente afirmación: lo que la *praxis* es, epistemológicamente, en la relación del sujeto con la realidad; lo es el *amor a la verdad*, en una *teoría de la acción*, en la relación de la persona con su propia identidad y libertad. “La premisa de mi racionalidad es como una clave triangular en la cumbre del arco. Sin ella el arco se rompe, pero la clave se apoya en las otras piedras del arco. La primera premisa de mi racionalidad es apoyada por lo que yo prefiero, lo

¹⁹² LEHRER, KEITH, 2002, “Rationality”, *The Blackwell Guide to Epistemology*, John Greco & Ernest Sosa (eds.), 1999, Oxford, Blackwell, p. 210. La traducción es nuestra.

¹⁹³ Cfr. LEHRER, 2002, p. 213, donde se indica que “nuestra habilidad para corregir nuestros errores y aprender de la experiencia por reflexión explica como adquirimos la disposición para ser racionales en el modo en que lo somos, en lo que nosotros preferiremos, aceptamos, en como razonemos en el presente”.

¹⁹⁴ LEHRER, 2002, p. 214. La modificación del texto no altera en lo más mínimo su sentido.

que acepto, cómo razono, cómo cambio, y cómo evalúo a los demás. Para ser racional, debo ser digno de mi confianza en todos estos esfuerzos, dispuesto de un modo que me hace digno de confianza en todos ellos, incluyendo la conclusión de mi racionalidad en lo que yo prefiero, lo que acepto, cómo razono y cómo cambio y cómo evalúo a los demás. Esta es la historia de mi racionalidad y de la nuestra”¹⁹⁵. Por tanto, el objeto propio del *amor a la verdad* es la trascendentalidad del *bien* y la *verdad*, porque solo ella puede permitir la *evaluación* de tales cambios en relación a la propia vida, y motivar los propios proyectos y modos de actuación de acuerdo a ellos.

Los *proyectos* y *posibilidades personales* no pueden abandonar a los otros agentes¹⁹⁶. Solo a través de estos el agente se trasciende y se reconoce como persona. Es en esa relación libre y racional, armónicamente integrada en su existencia, que florecen las virtudes que potencian su desarrollo vital con los demás. Solo en el marco normativo de lo *verdaderamente bueno* y *malo*, para el propio sujeto y los demás, adquiere sentido la normatividad con la que se debe juzgar un proyecto. De este modo, las posibilidades alternativas del actuar adquieren su sentido propio, que es *personal*, porque es en esa integración donde trascienden lo meramente posible para convertirse en verdaderas posibilidades humanas. Lo personal se da en el contexto de la *praxis ética*. Sin los demás, no hay *persona*.

¹⁹⁵ LEHRER, 2002, p. 220.

¹⁹⁶ Harry Frankfurt afirma que “cuando una persona desea amar, lo que desea es estar en situación de actuar con un objetivo claro y preciso. Si carece de él, la acción no puede ser satisfactoria, sino que –como decía Aristóteles– es «vacía y vana»”. (FRANKFURT, 2004, p. 52). El autor de *AP* se refiere al texto de *EN I*, 2, 1094a. Sin embargo, no establece una relación con el contexto en el que se explica esta frase de Aristóteles, esto es, la ética. Por tanto, no es simplemente la búsqueda de fines, sino de fines en un contexto que explica sus razones, y en este caso particular es el contexto de la moralidad. Este detalle nos muestra la confusión que puede existir en los escritos de Frankfurt sobre el alcance de la racionalidad de las acciones humanas y que, a veces, hace que su propuesta sea asimilada a propuestas meramente causales.

Los demás son “futuro” para el agente porque ellos le ofrecen, en las relaciones entre sí, el marco adecuado para hilvanar sus posibilidades. Por ello, si sale –aparentemente– de ese contexto, sus proyectos pierden sentido. Su futuro se vuelve incierto y su vida mental o espiritual puede peligrar. Se puede acostumbrar a colocarse fuera de la sociedad y puede acabar por ir contra ella. Adquiere vicios que maltratan a los demás, o cuando menos le quitan la posibilidad de hacer el *bien debido*. Y de este modo, el agente puede destruir la realización de su vida y de otras personas, quedándose abrazado a una quimera, a un proyecto irreal y, por tanto, irrealizable, y que, cuando se lleva a cabo a toda costa, puede causar daño. Solo en el contexto de la *ética* el agente encuentra un sentido pleno de su actividad. Lo humanamente posible se da en el contexto de la *praxis ética*. Sin los demás, no hay posibilidades realmente humanas.

La imbricación de lo *personal* y lo *posible* –que permite la libertad– tiene, por tanto, un sentido último en la ética. El contexto de la *praxis ética* se presenta, de este modo, como una necesidad para el florecimiento de la persona y sus posibilidades. Es un contexto modal irreducible, en el que las cosas, siendo de un modo u otro, encuentran una necesidad: la dignidad de la persona. Ésta es la dinámica propia de los *sistemas libres*, donde el punto de equilibrio no es indiferente, porque la realización del bien es requerida por los mismos agentes que componen dicho sistema. Es la *esperanza* de la realización del bien. Y éste es un requerimiento para que prevalezca la opción por una buena convivencia: la realización del bien y la obtención de las virtudes, porque el agente no deja de buscar la verdad. Y por tanto, se puede convertir en un *deber* para el agente que busca el bien de los demás.

El *contexto de la praxis ética* no es posible sin el *amor a la verdad*. En efecto, en la acción humana, el amor a la verdad es la necesidad que implica las posibilidades del agente. El *amor a la verdad*, libre en esencia, genera más libertad. Es liberador porque nos lleva a *saber hacer*. Un *saber amar* para *saber hacer* el bien a los demás; y un *saber hacer* el bien para *saber amar* a los demás.

Así, la unificación de la persona, de su voluntad, y el reforzamiento de la misma solo puede darse a través de un amor fuerte, de una capacidad de *cuidar al amado con todo el corazón*. Y esto significa *tomarse en serio como persona*.

El amor a la verdad, como una auténtica necesidad de la voluntad, es el auténtico factor que permite al sujeto ser un agente libre, no sometido a la eventualidad de los hechos, ni a la aparentemente azarosa sucesión de todos ellos. Decimos con Frankfurt que “la explicación es que el encontrarnos con la necesidad volitiva [y] racional elimina la incertidumbre, y de esta manera se relajan las inhibiciones e indecisiones que nos causan nuestras dudas. Cuando la razón demuestra qué es lo que debe ser, ello pone fin a cualquier inquietud que podamos sentir sobre lo que tenemos que creer (...). Descubrir cómo deben ser necesariamente las cosas nos permite -de hecho, nos exige- abandonar la enfermiza limitación que nos imponemos a nosotros mismos cuando no sabemos qué pensar [y por tanto, qué hacer]. Nada impide que creamos algo sin reservas. Nada se interpone ante una convicción firme y pausada. Nos liberamos del bloqueo que produce la indecisión y ello nos permite aprobarnos sin reservas”¹⁹⁷.

El texto del párrafo anterior ha sido modificado ligeramente. Harry Frankfurt afirma que las necesidades pueden ser volitivas o racionales¹⁹⁸. Sin embargo, por todo lo indicado, tenemos que

¹⁹⁷ FRANKFURT, 2004, p. 85.

¹⁹⁸ “La racionalidad y la capacidad de amar son las características más poderosamente emblemáticas y altamente apreciadas de la naturaleza humana. La primera nos guía con autoridad en el uso de nuestras mentes, mientras que la última nos ofrece la motivación más imperiosa de nuestra conducta personal y social. Ambas son fuente de lo más auténticamente humano y ennoblecedor que hay en nosotros, y dignifican nuestras vidas. Y es especialmente notable que mientras cada una nos impone una necesidad imperiosa, ninguna de ellas conlleva para nosotros un sentimiento de impotencia o restricción. Por el contrario, ambas se caracterizan por proporcionarnos una experiencia de liberación y de mejora. Cuando descubrimos que no tenemos más opción que plegarnos a los irresistibles dictados de la lógica, o de someternos a las cautivadoras necesidades del amor, el sentimiento con el que hacemos no es en

afirmar que la auténtica necesidad volitiva es *racionalmente volitiva*, es *amor a la verdad*. Este amor es la necesidad que permite conducir la acción humana en medio de la contingencia, forjando su vida sin hacer que todas sus acciones sean necesariamente éticas¹⁹⁹. Por medio de ella el agente no se encuentra arrastrado por el devenir de los sucesos. Y solo a partir de esta premisa se puede obtener un mundo posible en el cual exista la *esperanza*.

modo alguno un desalentador sentimiento de pasividad o confinamiento. En ambos casos –tanto si atendemos a los dictados de la razón o a los del corazón– experimentamos conscientemente una estimulante sensación de liberación y plenitud”. FRANKFURT, 2004, p. 83

¹⁹⁹ Cfr. LLANO, ALEJANDRO, 2006, “El ser coincidental en la ética de Aristóteles”, *Tópicos*, 30, pp. 55-80. Como hemos indicado, que las acciones humanas no sean necesariamente éticas implica que existe un “espacio teórico” para hablar de un cierto tipo de inadvertencia no culpable del agente. Harry Frankfurt, especialmente a través de FRANKFURT 2008, busca ese espacio pero lo desvincula de la moralidad hasta el punto de que es muy difícil recuperar la idea de que las acciones pueden ser calificadas moralmente. Como ha indicado Bernard Williams, en una aclaración del concepto de suerte moral introducido por él en WILLIAMS 1981b, la apelación a esta concepción no puede desvirtuar el “principio de control del agente”. Cfr. WILLIAMS, BERNARD, 1993b, “Postscript”, *Moral Luck*, D. Statman (ed.), Albany, State University of New York Press. Para observar una postura que radicaliza el concepto de “suerte moral”, eliminando la posibilidad del agente de tener un control sobre los efectos de sus acciones cfr. LEVY, 2011. El problema con la postura de Levy se encuentra en que el control del agente se basa en los mecanismos que el mismo cerebro humano posee para la realización de movimientos corporales articulados. Pero, de este modo, solamente se consigue alcanzar una noción de responsabilidad moral como imputación de culpa o mérito de las acciones, sin relacionar los contenidos cognoscitivos de la realidad con el agente mismo, tal como le sucede a la postura de Patricia Churchland (cfr. Cap. I, nota nº 262). Así, la concepción de “mente extendida” que utiliza Levy no es lo suficientemente fuerte para ir más allá del control corporal, debilitando su postura cognitiva. Para una comprensión de la postura neuroética de Levy, cfr. LEVY, NEIL, 2011b, “Neuroethics: A New Way of Doing Ethics”, *AJOB Neuroscience*, 2, pp. 3-9. Para un resumen de los problemas de esta aproximación cfr. GIMÉNEZ AMAYA, JOSÉ MANUEL Y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, SERGIO, 2010, *De la neurociencia a la neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica*, Pamplona, Eunsa, pp. 124-127.

La *esperanza* se funda en el conocimiento de lo posible. Pero si lo posible es lo fáctico, aquello que se puede manifestar –y solo ello– entonces el agente solo puede esperar el siguiente evento. Su expectativa de lo que *puede ser hecho* no tendría más horizonte de realización que las dificultades a las que puede verse sometido por un “mundo” que no se agota nunca. Siempre pasa algo, siempre hay un instante ulterior. Ante esta situación, el agente puede responder como Agamenón, con temor y temblor, o como Rashkolnikov: con furia y violencia. Lo primero por un pesimismo fatalista, lo segundo por un optimismo voluntarista.

Si el sujeto no posee la serena expectativa de la realidad, el voluntarismo decae, se agota ante los eventos, y finalmente se transforma, también, en un pesimismo que se deja llevar por lo que sucede. Se convierte en una desesperanza ante la sensación de una vida personal que no alcanza una determinación en sus metas u objetivos. Que es débil ante el mundo o sus pasiones. Por tanto, la esperanza debe fundarse en la espera del bien, y de un bien que puede ser realizado y que debe prevalecer. Sobre todo del bien que implica tanto el cuidado propio como el de los demás, y que en nuestro mundo adquiere sentido pleno en la *praxis ética*.

Rashkolnikov cae en la desesperanza, su “mundo” se ha acabado. Es enviado a prisión, a miles de kilómetros de San Petersburgo. En la cárcel, sin libertad para desarrollar sus ideas, aparentemente ha terminado todo para él. La ley se ha impuesto a sus deseos y, desde este punto de vista, Rodya cae en una situación cercana a las explicaciones del *incompatibilismo fuerte* de Derk Pereboom. Para Pereboom, la *responsabilidad moral* se asemeja a la imputabilidad externa de la culpa. La libertad como espontaneidad se encontraría impedida por las leyes. Así, por un lado la heterogeneidad del sujeto y la ley no dejaría que se garantice la coherente explicación de la relación entre la libertad y la necesidad. La *capacidad de amar* del agente se presentaría como algo antitético a la *racionalidad de la normatividad*. Por otro lado, la sociabilidad entre los seres humanos se plantearía como un marco de restricciones al ejercicio de la espontaneidad del sujeto.

Con esta forma de afrontar la responsabilidad moral, es más difícil aún comprender la responsabilidad individual, no por la imposición de una ley, sino en la relación con los demás sujetos, puesto que las leyes no exigen modos concretos de actuación²⁰⁰.

Derk Pereboom parece asumir que, en este mundo actual, las acciones son correctas si corresponden con la normatividad social imperante, establecida como si fuese un conjunto de valores que permiten la realización personal de las acciones²⁰¹. Para Pereboom, tal normatividad, como lo que está socialmente dispuesto, establecería la corrección de la acción de manera extrínseca. Así, solo quedaría afirmar que lo socialmente correcto es lo que afirma lo bueno. La relación entre individuos estaría mediada por tal normatividad. Por tanto, para Pereboom, la sociedad, queriendo salvar la sociabilidad humana, impediría el ejercicio de la libertad del agente.

Pereboom parece asimilar la libertad al puro *poder para hacer algo*, e indica que tal libertad es imposible de verse realizada actualmente. Así, en este tipo de teorías no puede existir un espacio para el *amor a la verdad*, porque se ha desposeído a la libertad de su base normativa²⁰². El sentido de culpa por las malas

²⁰⁰ Esto es lo que parece postular Frankfurt sobre las afirmaciones de Kant acerca del deber. Cfr. FRANKFURT, 2004, pp. 48 y 72-82.

²⁰¹ PEREBOOM. DERK, 2009, "Free Will, Love and Anger", *Ideas y valores*, 141, pp. 169-189.

²⁰² Un ejemplo es lo que se indica en WILLIAMS, BERNARD, 2001, "From Freedom to Liberty: The Construction of Political Value", *Philosophy & Public Affairs*, 30, p. 12. Williams afirma que "Primitive freedom is not itself that political value. We can see this by considering an idea which arises as soon as we have the conditions of the political, that is to say, an authority, together with appeals to that authority. This is the idea of a *claim in liberty*". De este modo, Williams nos lleva a comprender que la libertad no es algo que surge de la estructuración política del poder sino que, al contrario, es necesariamente radical para desarrollar un poder que limite, donde la haya, los límites arbitrarios del poder político. Por ello, la relación entre las *razones institucionales* o, cuando sea el caso la *normativa deóntica*, debe potenciar el desarrollo personal porque, caso contrario, se percibe como un límite arbitrario

acciones, o la alegría por las buenas, se volvería una banalidad. Paradójicamente el sujeto podría ser culpable de todo aquello que se encuentre normado, pero no sería personalmente responsable por tales realizaciones en el mundo. Y, por ello, Pereboom afirma que en el contexto social actual no existe la libertad relevante para indicar que un sujeto es moralmente responsable por sus acciones.

La falta de una explicación adecuada de la libertad del agente puede destruir la comprensión de la finalidad de la normatividad en la vida humana, que es –en realidad– la búsqueda del bien. Por tanto, desde la perspectiva de Pereboom, la libertad deja de ser un verdadero vehículo de madurez y de formación. Rashkolnikov no maduró correctamente. Se quedó en el “sueño del deseo”, en una actitud parecida a la de sus primeros años de vida, cuando se maravillaba de la “apetitosa manzana” en lo alto de la alacena.

Rashkolnikov, al salir ficticiamente del ámbito de la *praxis ética*, se transformó en un *individuo* desarraigado de su *origen*, que busca valerse sin los valores humanos fundamentales y se transforma en un ser que solo busca la pervivencia de sus propias posibilidades. Y éstas le tienen a él como último fin²⁰³. Se instala en medio de una tierra extraña como un lobo en medio de sus enemigos. Así, desde la perspectiva de una *narrativa vital*, a este tipo de *individuo* le confunde el desarraigo de su *origen* provocado

de tal desarrollo. Por tanto, la vinculación de tales realidades requiere la afirmación de una normatividad en el desarrollo de la voluntad humana que debe ser respetada por todo tipo de normatividad.

²⁰³ Como hemos visto, Frankfurt afirma que “la función del amor no es hacer que la gente sea buena, sino simplemente que sus vidas tengan sentido, ayudándoles así a enfocar sus vidas de la forma que les resulta más conveniente”. FRANKFURT, 2004, p. 124. Sin embargo, si en la base del amor no se encuentra la aspiración a la bondad, entonces ese amor decae en egoísmo, y por tanto el amor al propio yo implica el perfeccionamiento del propio ser porque, caso contrario, se puede olvidar la dimensión personal que no se da sin los demás agentes de su entorno.

por su huida de la realidad²⁰⁴. Sin embargo, Rodya es salvado por el *amor* y la *esperanza* de Sonia.

La historia de Sonia es impresionante. Rescatada por Rashkolnikov de la vergonzosa vida que llevaba, se ha enamorado de Rodya hasta tal punto que su amor es *incondicional*²⁰⁵. Ella, con un corazón capaz de *amar con benevolencia*, se hace cargo de la necesidad que tiene Rodya de alguien, y le sigue hasta Siberia para apoyarle, a pesar de la indiferencia del propio Rashkolnikov. Sonia busca la verdad en la relación con las personas que le rodean, e intenta recuperar esa bondad que percibió en Rodya, cuando se interesó por sacarla de su deshonrosa situación. Busca realizar *el bien* a la persona que ama, y lo hace en el contexto de la *praxis ética*, respetando la normatividad civil.

Sonia es capaz de *amar con todo el corazón* porque se identifica con otra *persona*. Haciendo esto, Sonia se toma en serio a sí misma y los proyectos que encierra ese amor. Su vida adquiere el significado de una vida plena, total, unitaria: ha sido capaz de encontrar un fin con el cual su *modo de vivir* no tiene comparación con la muerte y el sufrimiento. Y esto es así, porque “lo que da significado a nuestras vidas nos da razones para vivir, incluso cuando no nos importa demasiado, por nuestros propios gustos, si vivimos o morimos. Lo que da el significado a nuestra vida son

²⁰⁴ “Como ser dialógico el hombre no es individuo, sino persona. Cooperación y comunicación comportan relaciones más estrechas que la interacción entre individuos, puesto que llevan consigo un redundar renovado: la cooperación incrementa la base misma de las operaciones concertadas; el diálogo instaura un ámbito de conocimientos compartidos, un enriquecimiento mutuo”. POLO, LEONARDO, 1995, “El hombre como hijo”, *Metafísica de la familia*, Juan Cruz Cruz (ed.), Pamplona, Eunsa, p. 323.

²⁰⁵ Al escribir a la familia de Rodya, “las cartas de Sonia hablaban de la realidad más prosaica, daban la descripción más simple y clara de toda la vida de Rashkolnikov en el presidio. Sonia no exponía sus esperanzas propias, no hacía hipótesis sobre el futuro ni hablaba de sus sentimientos propios (...)” p. 690. Sonia está totalmente identificada con él. Y aquí se aprecia el sentido de *Wholeheartedness* como incondicionalidad que no pierde vigencia, especialmente cuando se trata del amor romántico.

razones para vivir incluso si las perspectivas para nuestro propio bienestar son desesperadas. Realmente, lo que da significado a nuestras vidas puede darnos razones más allá de eso. Como Camus señaló, si algo es digno para hacernos vivir, también será digno morir por ello. Los objetos, la gente, las actividades, que dan significado a nuestras vidas pueden servir como anclas para tener interés en el mundo en absoluto²⁰⁶.

Frankfurt indica que *tomarse en serio* equivale a *seguir los propios proyectos*²⁰⁷. Además, que ser *incondicional* es *amarse a uno mismo* y lleva consigo tener una *voluntad unificada*²⁰⁸. Sin embargo, la *incondicionalidad* hacia los propios proyectos debe pasar por el respeto a lo amado porque, caso contrario ese *amor a uno mismo* se torna *egoísmo* que vuelve frágil el amor, haciéndolo manipulable. Sin esa referencia habitual a la realidad la persona no puede *amar con todo el corazón* (*Wholeheartedness*). Por tanto, la *pureza del corazón* –mencionada líneas arriba– solo puede darse en la búsqueda habitual –virtuosa– de lo que es *bueno como un todo*. Un *corazón puro* es un *corazón bueno*, un corazón que da de sí mismo la bondad que requiere la otra persona para su desarrollo como un todo. Así, buscar tener un *corazón puro* es desear poseer un *corazón bueno*, esto es, ser una persona *moralmente buena*, y de este modo somos capaces de *amar con todo el corazón*. Frankfurt no tiene razón cuando afirma que no es convincente que solo un *corazón bueno* sea *incondicional*²⁰⁹, porque solo a través de un *corazón bueno* se puede amar sin condiciones en un sentido plenamente vital, esto es, *con todo el corazón*.

La *bondad moral de nuestras acciones* se relaciona con la *verdad* en atención al conocimiento que posee el agente de una situación determinada. Una buena acción es tal, cuando está atenta a las circunstancias en que se realiza, y mientras más espontánea

²⁰⁶ WOLF, 2010, p. 56.

²⁰⁷ Cfr. FRANKFURT, 2006, pp. 2-19.

²⁰⁸ Cfr. FRANKFURT, 2004, pp. 95-99.

²⁰⁹ Cfr. FRANKFURT, 2004, p. 98.

sea, será más eficaz en la realización del bien. Y esto es lo que aprende Sonia con sus virtudes. Por ello, esta *espontaneidad del amor* en el sujeto no es negativa, sino que por el contrario, es un vehículo de un comportamiento plenamente *racional y amoroso*, a la vez. Además, como observamos, la espontaneidad de la voluntad no es ahogada por la normatividad, si esta última le pertenece intrínsecamente, si no nos referimos a ella como mero componente deóntico. La naturaleza humana posee, por tanto, un principio normativo. Sus acciones *pueden* dirigirse al bien. Y por el bien de los demás, *deberían* dirigirse al bien. La persona puede encontrar en el deseo de *amar con todo el corazón*, con las implicaciones explicadas, un ideal que se identifique plenamente con su propia *vida*.

En la gélida Siberia, la dulce Sonia aprende a cuidar de los demás y se cuida. Fortalece y purifica su corazón a través de las virtudes que va obteniendo. En esas acciones dirigidas a los demás se cuida indirectamente al dirigirse hacia el bien. Ella conoce la realidad que le rodea y espera la obtención del bien, que considera que debe ser realizado por ella misma, por el bien de sus amigos²¹⁰. Sonia empieza a ser una fuente que manifiesta el *amor de benevolencia*, verdadero *amor de amistad* o *philia*²¹¹, que sirve

²¹⁰ Anscombe indica que “lo verdadero y lo falso no se toman como *relaciones igualmente justificadas*, porque lo falso no podría asumir el papel de lo verdadero en la aserción y en el pensamiento (...). [Sin embargo], el error es posible. Cuando nuestras acciones están equivocadas, lo que uno quiere aseverar como si fuera el caso no es el caso. La imposibilidad general de intercambiar los papeles de lo verdadero y de lo falso no excluye tampoco las mentiras ni el error” (Cfr. ANSCOMBE, G.E.M, 2005, “Verdad”, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, J. M. Torralba y J. Nubiola (eds.), Pamplona, Eunsa, pp. 52-53. Por tanto, ante la falibilidad humana la verdad como reconocimiento de la realidad es previa a nuestros juicios, los cuales pueden errar. Sin embargo, la verdad ya es previa a nuestro conocimiento de ella, y por tanto hay algo que debe ser verdadero y realizable en la situación que se presenta al agente para llevar a cabo sus acciones. El bien debido a la situación es exigible por mor de la verdad de los hechos, y de la capacidad de juicio del agente.

²¹¹ Cfr. POLO, LEONARDO, 1999, “La amistad en Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 32, pp. 477-485. Como dice Polo, “la virtud del amigo consiste en

a otras personas y se fortifica con las virtudes. Detalle que Rashkolnikov no acaba de comprender²¹².

Sonia, por medio del amor a la verdad, se hace más *prudente* porque sabe ponderar el bien que debe realizar en su situación concreta a pesar de los límites y dificultades que rodean su vida; y, además, solamente por medio de las *virtudes* ella puede alcanzar esa *espontaneidad* hacia el bien que busca realizar. Y esta es la correcta articulación entre *necesidad* y *libertad*, de una libertad que no es sólo elección de alternativas sin impedimentos físicos o

querer. Por eso los aduladores no son verdaderamente amigos, ni tampoco los que buscan el propio provecho. Como el querer es una actividad (*energeia*), la amistad es más excelente en los seres humanos más activos” (POLO, 1999, p. 480). En efecto, “la medida de la ética se encuentra en la virtud y en el hombre bueno. La amistad es recíproca porque reside en querer. Comparado con el querer, ser querido es pasivo; por consiguiente, sólo si los amigos son activos, la amistad existe. Si el amigo se limita a esperar beneficios, la amistad desaparece” (POLO, 1999, p. 482). Por tanto, la amistad no requiere justificación, sino que simplemente tiene su *origen* que la presencia activa del amigo, lo que ya supone dos personas. Pero actuar supone la racionalidad, por este motivo, el debate sobre la justificación normativa de la amistad no tiene solución si no se inserta en el *contexto de la praxis*. Para observar este debate cfr. DAGUERRE, MARTÍN, 2010, “Sobre el valor de la amistad y su conflicto potencial con la moral. Una revisión del debate contemporáneo”, *Diánoia*, 55, pp. 47-69. También puede cfr. SCANLON, THOMAS M., 2000, *What We Owe to Each Other*, Harvard, Harvard University Press.

²¹² “Había otra cuestión inexplicable para él: ¿por qué querían todos a Sonia? La muchacha no trataba de congraciarse con ellos, que rara vez la veían fortuitamente cuando acudía a los lugares donde trabajaban para consagrarle unos minutos a Rashkolnikov. Sin embargo todos la conocían, estaban enterados de que había seguido a él hasta allí, de cómo vivía y dónde vivía. Ella no les daba dinero ni les prestaba ningún servicio señalado. Tan sólo una vez, por Navidad, había llevado para todos ellos un obsequio de pastelillo y bollos. Pero, poco a poco, se habían entablado unas relaciones más estrechas entre ellos y Sonia: les escribía las cartas para sus familiares y las ponía en el correo. Cuando los reclusos recibían visita de algún pariente que había viajado hasta allí, ellos mismos les recomendaban que dejaran en manos de Sonia la ropa y hasta el dinero que les traían (...). «Sonia Semiónovna tú eres nuestra madre compasiva y bondadosa», le decían esos hombres toscos, marcados por el presidio, a aquella criatura diminuta y frágil”. DOSTOIEVSKI, 2011, pp. 695-696.

psíquicos, sino también, y en primer lugar, capacidad de autodeterminación del agente. Pero esa capacidad de autodeterminarse se da en vista de un fin amado, que permite al agente percibir la armonía de su vida, aún cuando pueda poseer algún tipo de dificultad.

El amor al fin propuesto puede ayudar a superar psicológicamente las restricciones de la libertad de elección. No las elimina, pero puede conducir a una conducta coherente en medio de tales dificultades. Por ello, la libertad *implica* la necesidad en dos sentidos diversos: como *restricción*, que no es necesariamente coacción, en una vida que es finita y limitada hasta la muerte; y como *naturaleza* que capacita nuestro poder de autodeterminarnos, desde nuestra voluntad, hacia la verdad a través de nuestra vida²¹³. La libertad no se puede dar sin la necesidad porque la requiere y, además, porque no la puede evitar

²¹³ Cfr. MILLAN PUELLES, ANTONIO, 1961, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Madrid, Ateneo Madrid, pp. 21-22. En estas páginas Millán-Puelles indica que “en su sentido radical y fuerte, el término «naturaleza» no denomina a la voluntad, como tampoco el entendimiento ni, en general, a ninguna potencia operativa, pues todas ellas son principios inmediatos de operación, mientras que, en cambio, la «naturaleza», estrictamente considerada, es principio remoto, último, esencial. Pero en otro sentido más amplio, cabe también llamar naturaleza a la voluntad. En tanto que provista de una «inclinación natural». ¿Qué significa esto? Antes se ha dicho que el objeto formal de la voluntad lo constituye el bien que como tal se capta por el entendimiento. En este sentido la voluntad está unívocamente determinada. Es, de esta suerte, algo fijo, inmutable, en tanto que incapaz de oscilación entre los polos de la antítesis “bien-mal”. Esta necesidad de la voluntad no es, sin embargo, una necesidad de «coacción». No constituye ningún tipo de violencia, puesto que ésta es siempre contraria a la inclinación propia del ente que la sufre, y la inclinación de la facultad volitiva no tiene el mal por objeto, sino el bien. Es preciso por tanto, decir que se trata, sin duda, de una necesidad, o, lo que es lo mismo, de una inmutable determinación unívoca, por la que el mal se excluye en cuanto mal y sólo al bien en cuanto bien se tiende; mas no una necesidad de coacción, sino de inclinación natural”. Por tanto, ninguno de los dos sentidos expuestos de *necesidad-restricción* y *naturaleza* implica *coacción*. Si se diese ésta en algún caso, entonces sí podríamos estar hablando de un cierto grado de pérdida de la libertad.

en este mundo. Así, podemos definir nuestra *experiencia de la libertad* como la *armonía que debe poseer el agente en su relación con la realidad*. Y esto es lo que obtiene Rashkolnikov en el momento que voluntariamente retorna al *contexto de la praxis ética*.

Rashkolnikov reconoce la benevolencia de Sonia, que le ha cuidado y que ha respetado en todo momento su libertad. El *amor benevolente* de Sonia se ha convertido en el hilo conductor que relaciona sus instantes vitales, le despierta al futuro, le libera haciéndole reconocer su culpa y le lleva, por un momento, a conocer lo que puede ser la felicidad. Sonia se ha convertido en la “oportunidad” que le hace percibir esa posible felicidad que no puede construir exclusivamente con sus propias manos. Esto solo es posible por la *libertad trascendental* –capacidad de autotranscenderse amando la verdad– que se expresa a través de la *libertad psicológica* –las manifestaciones de cuidado propio y de los demás en medio de las propias circunstancias. Rodya llega al reconocimiento de lo verdaderamente novedoso que es la otra persona, ha recuperado el *ordo amoris* porque ha encontrado un ser dispuesto a perdonarle²¹⁴. Ha conocido su verdad personal a

²¹⁴ Por tanto, para evitar el determinismo se debe diferenciar correctamente el destino, la determinación individual y el entorno del sujeto. También se debe tener claro que el capricho por el bien finito no es lo mismo que los límites del *Ordo Amoris* del sujeto, ni a la mera limitación de las cosas buenas que de hecho ejemplifican el dominio de valores accesibles para él. Aunque el horizonte de comprensión de los valores que se encuentran en el entorno depende del *Ordo Amoris* del sujeto, el Amor personal, como tendencia hacia la perfección, permite el dinamismo del *Ordo Amoris* personal hasta llevarlo a un orden justo. Además, el *Ordo Amoris* en su aspecto normativo, a pesar que se forja en el destino, debe pasar por la libre aceptación de la determinación individual, que es “una entidad valorativa, de suyo intemporal, bajo la forma de personalidad” que no se impone al sujeto por el espíritu, sino que la revela él mismo en el progresar de su vida. Cfr. SCHELER, MAX, 1996, *Ordo Amoris*, Juan Miguel Palacios (ed.), Xavier Zubiri (trad.), Madrid, Caparrós Editores, p. 36. Así, sobre los valores de la vida humana Scheler indica que: “el amor humano no los crea y acuña (...). No hace otra cosa sino reconocer sus exigencias objetivas y someterse a la jerarquización de esos caracteres, que se hallan en su

través de otra persona, y ha adquirido la libertad para decidir sobre su futuro.

Acudiendo a un ejemplo anterior, Edipo –cuando mata al hombre que se cruzó por su camino– no era libre de decidir entre “matar a su padre” o “no hacerlo”, porque él no sabía que ese hombre era su padre. Sin embargo, Edipo sí era libre de decidir entre “matar a un hombre” o “no hacerlo”. Por tanto, Edipo es moralmente responsable de “matar a un hombre”, aunque no de “matar a su padre”, aunque se dejase llevar por su intemperancia. Pero al saberlo, al encontrarse con la verdad de los hechos, Edipo es más libre porque tiene la posibilidad de ejercitar su propia libertad y reparar por el daño cometido. Es decir, de buscar la verdad correspondiente a las circunstancias en las que se encuentra: el bien que debe realizar, y mantenerse en él por medio de sus virtudes.

El conocimiento de la realidad ha otorgado libertad a Edipo. El *saber* no es la limitación de su capacidad de autodeterminarse, o de su *poder para actuar de un modo diferente a como lo hizo en el pasado*. Al contrario, es la condición básica de su libertad. Y esta percepción de la libertad solo puede darse considerando al sujeto en unidad de naturaleza, racional y volitiva: es el mismo Edipo quien tiene el poder de realizar sus acciones, o de evitarlas. Y, operativamente, esta *unidad como agente* es la que le ofrecen sus hábitos. Por tanto, la omisión de este detalle central, en una *teoría de la acción*, acarrea todos los problemas expuestos en estas páginas, alrededor de la explicación de la libertad tal como ocurre con las afirmaciones de Harry Frankfurt. El gran *poder* del agente es su capacidad de autodeterminarse, de autotranscenderse amando

esencia, que existe en sí misma, pero además, *para* el hombre. Solamente por esto existe un amor calificado de justo y falso, porque los actos de amor y las inclinaciones efectivas del hombre pueden coincidir o estar en pugna con el orden objetivo de los caracteres amables, pueden sentirse y saberse unos o separados y contrapuestos con el amor con que Dios amaba ya la idea del mundo y su contenido antes de crearlo, y con el amor con que lo conserva en cada segundo”. SCHELER, MAX, 1996, p. 47.

la verdad. No es una capacidad más entre otras, ni una capacidad superpuesta²¹⁵, sino el modo de armonizar su *vida* en el mundo en el que se encuentra con los demás, y que da sentido a su existencia²¹⁶.

Como sabemos, las tragedias griegas involucran a unos dioses capaces de manipular al hombre y desencadenar sucesos fuera del alcance de las fuerzas humanas, como el agente

²¹⁵ Cfr. PINK, THOMAS, 2009b, “Power and moral responsibility”, *Philosophical Explorations*, 12, pp. 143-145. Como indica Pink, la libertad no es la combinación de dos distintos *poderes*. Si ese fuese el caso, entonces la libertad abandonaría inmediatamente su condición de posibilitante de la responsabilidad moral. Esto solo puede ocurrir si en la noción de libertad en cuestión se asume que el único poder de autodeterminación ejercitable es el de la voluntariedad, dejando la particularidad de la libertad como *poder para hacer otra cosa* como un poder que no se ejerce en realidad, sino que se asume pasivamente. La libertad, por tanto, –con las implicaciones de todo lo expuesto– es el *gran poder de la persona*.

²¹⁶ En este sentido, la noción de libertad que se expone en esta investigación complementa otras explicaciones, en el marco de la *teoría de la acción*, centradas –como la nuestra– en la *decisión racional*. Un ejemplo de tales propuestas es la que se encuentra en PINK, THOMAS, 2007, *The Psychology of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press. La novedad de nuestro planteamiento está en que aquella racionalidad de nuestras decisiones para actuar que está relacionada con la racionalidad de las acciones, y que explica nuestras mismas decisiones (cfr. PINK, 2007, p. 270), tiene un último marco racional explicativo: el de la moralidad. Éste no puede ser abandonado en una *teoría de la acción*, porque eso significaría perder una perspectiva fundamental de la realidad, pudiéndose llegar a la imposibilidad de fundamentar el sentido de nuestras vidas, el cual no puede evitar todas las implicaciones de la verdad. Por ello, la racionalidad está en la base de las acciones, porque sin ella no es posible alcanzar la verdad –¿cómo podría alcanzarse la verdad sin racionalidad ni pensamiento? Por tanto, el fundamento de una adecuada *teoría de la acción* se encuentra en la *unidad racional de la persona* basada en la *praxis*, lo que supone una riquísima unidad de naturaleza, e integración operativa, que puede ser explicada a diversos niveles. Dividir la naturaleza del agente y asumir que la actividad de su conocimiento (*energeia*) es una simple actividad más (*activity*), conduce a las dificultades de concebir un agente dividido y cuya salud mental es difícilmente alcanzable (cfr. LEAR, JONATHAN, 2014, “Integrating the non-rational soul”, *Proceedings of Aristotelian Society*, 114, *Forthcoming* <http://aristoteliansociety.org.uk/pdf/lear.pdf>).

manipulador de *AP*. Edipo se ve vencido, sin esperanza, tal vez por su falta de virtud, tal vez por las circunstancias forjadas por unos dioses que parece que no pueden encarnar la bondad divina. Y por ello, el rey de Tebas no termina de reparar el daño cometido. Se quita los ojos y parte hacia Colono, dejando que sus hijos aspiren a un reinado para el que no estaban preparados. Sus hijos combaten entre sí muriendo en la batalla y dejando desamparada a la pobre Antígona que, a pesar de su bondad, sucumbirá también al destino forjado por los dioses, que no parecen diferenciarse de los humanos más que en su poder manipulador. Por ello, un *mundo posible* donde pueda darse la *esperanza* y la *libertad* debe permitir dos principios: la bondad del mundo y divina; y la capacidad humana de buscar el verdadero bien, encontrarlo y mantenerse en él por medio de sus virtudes²¹⁷.

²¹⁷ Por esto, el *mundo* de los *casos Frankfurt* no sólo es un marco racional inadecuado para la explicación de la acción humana, sino que dificulta el correcto desarrollo de una teoría de la acción, al impedir la pregunta por el *sentido de las acciones en la propia vida*. Como ha indicado Carlos Moya los *casos Frankfurt* deben “satisfacer tres condiciones. En primer lugar, no ha de presuponer el determinismo en la secuencia real que conduce a la decisión del agente. En segundo lugar, no ha de haber alternativas robustas al alcance del agente. Y, finalmente, el ejemplo ha de suscitar una intuición clara a favor de la responsabilidad moral del agente por su decisión o acción” (Cfr. MOYA, CARLOS, 2009, “Alternativas, responsabilidad y respuesta a razones”, *Ideas y valores*, 141, p. 51). Así, un mundo sin la esperanza de *poder* perseverar, en el futuro, en la búsqueda de las propias metas –como el bien moral–, está presuponiendo existencialmente el determinismo en la secuencia actual. Es decir, el agente presupone que en algún momento de su vida dejará de poseer la libertad relevante para decidir a favor de sus metas, propuestas y queridas en el pasado. De este modo, el agente puede ver limitada su decisión para actuar en la secuencia actual. Por tanto, no existirían alternativas posibles robustas para su decisión sobre proyectos vitales futuros, que le impliquen como persona, sino que en la secuencia actual se dejaría llevar por las alternativas robustas inmediatas. Y desde este punto de vista, no existiría una clara intuición –para el mismo agente– del *sentido de su responsabilidad moral* de lo que *puede* estar dejando de hacer, sobre todo en un contexto donde se puede requerir una acción, o una omisión que signifique una respuesta positiva ante una exigencia.

Rashkolnikov alcanza el descubrimiento de su propia realidad personal, y la de los demás, a través de la capacidad de perdonar que posee Sonia. Rodya se encuentra con el *perdón* y reconoce en ello la vía de retorno al *bien personal*. Descubre que el hombre tiene como característica más propia la capacidad de amar a los demás, y de alcanzar el amor a sí mismo en este acto de donación. La persona que está en el mundo puede amar sin esperar nada a cambio, y esto se concreta, muchas veces, con el *saber perdonar*. Un acto que se concreta, desde una rectificación de las pasiones hacia el bien, en el juicio sobre la realidad actual y las posibilidades que posee la persona juzgada. Y, además, una actividad que manifiesta propiamente al que juzga como persona, y le puede conducir a la felicidad²¹⁸. Y en esta dinámica, el agente adquiere un conocimiento personal que cumple su característica más propia: trascenderse, donarse, y –en ese mismo acto– volver a su *origen* como ser amado, y capaz de amar²¹⁹.

La persona proviene de algún lado. Como dice Galen Strawson, el hombre no puede ser *causa sui*²²⁰, pero esto solo se comprende de modo absoluto en un sentido ontológico. Sin embargo, en un sentido práctico, el hombre es causa de su *carácter*

²¹⁸ Cfr. EN, I, 7, 1097b-1098a; X, 7, 1178a 5-8.

²¹⁹ Frankfurt indica que “en nuestra transición más allá de la pura animalidad, nosotros nos separamos de nosotros mismos y rompimos nuestra original espontaneidad irreflexiva. Así nos arriesgamos a una variedad de fragmentaciones internas, disonancias y desórdenes. Aceptándonos a nosotros mismos restablecemos la totalidad que estaba indeterminada por nuestra elemental maniobra constitutiva de división y distanciamiento. Cuando nos familiarizamos con nosotros mismos, o queremos libremente, no hay ningún conflicto dentro de la estructura de nuestras motivaciones y deseos. Hemos negociado exitosamente nuestra distintiva complejidad humana. La unidad de nuestro yo ha sido restaurada” FRANKFURT, 2006, p. 18. Por tanto, todo parece indicar que, sin el contexto de la *praxis*, la noción de hábito que facilita hablar de las virtudes, y un fin que pueda implicar al agente para unificar libremente la totalidad de su vida, es imposible hablar de dicha unidad. Y el problema puede encontrarse en la afirmación de un origen irracional, cuando –en realidad– si el amor está ya presente, es racional.

²²⁰ Cfr. STRAWSON, GALEN, 1994.

a través de sus acciones. Requiere de la racionalidad práctica con todos sus elementos para cambiar su comportamiento, para actuar de un *modo diferente a como lo hizo en el pasado*. Pero, también, necesita del contexto de la *praxis ética* que remite al *origen* de la persona. Así, el hombre requiere ir más allá de dicho contexto para buscar el conocimiento de la fuente de la felicidad posible, de la esperanza actual y la procedencia del necesario amor que los une libremente. Por ello, la siguiente pregunta desde la perspectiva expuesta es ¿de dónde proviene esa inagotable fuente de *amor a la verdad* que transforma y *purifica el corazón*, haciendo libre y racional nuestro actuar?

Los actos humanos, causados por su amor, introducen cambios novedosos en la realidad²²¹. Pero el cuestionamiento por la causa primera u origen de ese amor es un misterio que le corresponde al hombre desvelar con la misma fuerza de su *amor a la verdad*. El hombre puede dirigirse a la fuente del verdadero amor que le ha otorgado esta especial capacidad. La persona, por tanto, necesita reconocer que ese *mundo posible* donde la libertad no se explica sin el *amor a la verdad*, y donde la responsabilidad moral requiere de la estructura de la *praxis* –la cual remite además a la pregunta por su origen– es su *mundo actual*. Abriendo, así, la posibilidad de que la persona afirme la *verdad* de su creencia sobre la existencia de Dios, como un Ser que le ha creado con la feliz esperanza de *poder amar*.

²²¹ Cfr. *S.Th.*, I- II, q. 26, a. 1.

CONCLUSIONES

La *libertad* es un objeto de estudio singular para las ciencias teóricas. Éstas se caracterizan porque su objetivo es el conocimiento de la *verdad* teniendo a la realidad como principio y fin de su indagación. El mundo es su punto de partida y de llegada, el *locus* de un nuevo y continuo recomenzar para la investigación a partir de los principios ya extraídos en los procesos de pensamiento anteriores. Su anhelo es el alcance de la mayor objetividad posible en el análisis de los componentes de la naturaleza. Así, las ciencias teóricas, en su conjunto, buscan alcanzar los principios que rigen el cosmos, lo que puede ser de una forma, y no de otra. Es decir, aquello que no cambia y que compone radicalmente a los seres, lo *necesario*. Por tanto, la indagación teórica sobre la *libertad* –para saber lo que ésta es– busca la *verdad* de la misma en el cosmos, en la totalidad de seres que componen el mundo.

La *libertad*, sin embargo, no puede comprenderse en todo su sentido a menos que esté referida a un sujeto. Desde un análisis del cosmos y sus principios, lo que se puede encontrar es aquello que es necesario en la naturaleza, y separarlo teóricamente de lo que no lo es. La distinción que las ciencias teóricas pueden hallar es la que rige para lo *necesario* y lo *contingente*. La diferencia entre aquello que no puede ser de otra forma, y aquello que puede ser de un modo o de otro. Bajo este punto de vista, el ser humano es el objeto de un análisis que lo asimila a los demás componentes del mundo, con una permanencia temporal y un cierto movimiento, y que se rige bajo unos principios. La contingencia es afirmada como un componente necesario de la realidad, un principio de la indeterminación de los eventos y de las cosas que suceden en el mundo. Pero, para encontrar toda su dimensión de contenido y significado el estudio de la *libertad* se abre hacia las llamadas ciencias prácticas.

El *amor* es también un objeto de estudio especial, pero esta vez, para las llamadas ciencias prácticas. Éstas se dirigen hacia las acciones humanas, aquello que puede ser de un modo o de otro: el necesario campo de lo *contingente*. Pero el amor busca ser necesario, un elemento que se perpetúe en la vida humana y en sus acciones. Así, la acción de la persona no solo posee esa propiedad de la contingencia, no son simplemente cosas que suceden, sino que el amor mueve al agente a actuar.

Los principios prácticos que busca estudiar la filosofía práctica, dentro del ámbito de las ciencias prácticas, son los fines que el *sujeto*, en general, encuentra en sí o que puede darse a sí mismo. La filosofía práctica busca los principios que mueven al hombre a actuar: el fin de las acciones humanas, la *verdad* a la que se dirige la persona en sus múltiples facetas y que éste reconoce como un *bien*. Por tanto, estudia aquello que lleva a que los agentes dirijan parte de su vida hacia unos fines deseados, queridos o amados libremente. Esto es, los principios éticos y políticos por los que las personas actúan de un modo u otro. Una parte de este tipo de filosofía es la *teoría de la acción*.

La *teoría de la acción* es una auténtica parte de la filosofía práctica: su objeto es la narrativa que se desarrolla en la vida humana a través de las acciones del hombre en situaciones específicas. Es el estudio de biografías particulares para observar los fines o motivos que el agente se da a sí mismo, y su estructuración de acuerdo a los principios generales de la filosofía práctica. Por tanto, la teoría de la acción puede llegar a buscar la *verdad de los amores humanos para el conocimiento de su apropiada bondad*.

Una adecuada *teoría de la acción*, por tanto, posee dos principios en el análisis de la narrativa de la vida humana, que la caracterizan como una peculiar ciencia práctica: a) en cuanto ciencia que indaga sobre lo *necesario*: la *búsqueda de la verdad*, que coincide con el principal elemento de su objeto de su estudio, ya que su investigación versa sobre aquello que –en medio de los

contingente y lo peculiar de cada persona— se configura como el fin de las acciones, aquello que es amado por el hombre, su bien; b) en cuanto ciencia que versa sobre lo *contingente*: la *afirmación de la libertad humana* y de que el hombre siempre puede amar algo de acuerdo a sus peculiares rasgos personales. De este modo, la teoría de la acción, al investigar sobre los motivos de los agentes para realizar sus acciones, se encuentra con aquello que le mueve a ella misma y que le permite el respeto a la realidad que estudia: el *libre amor a la verdad*.

La teoría de la acción para alcanzar las características enunciadas debe considerar al ser humano —su objeto de estudio— como una *unidad de sentido que es capaz de buscar libremente la verdad*. Si no fuese ese el caso, la teoría de la acción corre el gran riesgo de caer en aporías teóricas difíciles de resolver. Harry Frankfurt intuyó las grandes dificultades de un análisis de la acción desmesuradamente teórico o racionalista, y lo combatió a lo largo de su carrera filosófica. Esto se aprecia especialmente en su intento de refutación del PAP, principio que él mismo forja con los presupuestos que hacen que la noción de posibilidad no pueda ser descrita con toda la dinamicidad de su naturaleza, porque no hacen referencia a las capacidades del sujeto. Esto es, no forjan posibilidades reales para el agente, porque no son verdaderamente epistémicas. No relacionan adecuadamente al hombre con aquello que puede hacer en el mundo. A tales posibilidades les falta una relación con el amor que le mueve actuar, porque carece de una cierta unidad en sus fines.

La relación del amor con las posibilidades es la que establece la particular narrativa de cada vida humana. Tal relación racional es necesaria, en el *contexto habitual* que explica las razones del comportamiento del agente, para que él mismo pueda comprender el sentido que sus acciones tienen en su propia vida. Al respecto, la narrativa que ofrecen los *casos Frankfurt* se ha mostrado insuficiente para poder explicar esta dinámica debido a una mala comprensión de la intrínseca relación que se da entre la *necesidad* y la *libertad*. Éstas no se oponen, sino que se complementan en

una adecuada *teoría de la acción* que permite dar cuenta del tipo de causalidad propio de las acciones humanas, que en esta investigación hemos llamado *necesidad oréctica*. En este sentido, la necesidad no implica determinismo, ya que esta última por definición, tal como se establece en el *Consequence Argument*, excluye la posesión epistémica, por parte del propio agente, de sus alternativas posibles. El determinismo implica anular la capacidad de pensar, y por tanto, la experiencia de nuestra consciencia en el mundo es un primer indicador de nuestra libertad.

La *necesidad* que se presenta en las acciones humanas no es determinista. La explicación de tal necesidad requiere que ésta sea remitida tanto al contenido racional o significado de las acciones, como a la relación que éstas tienen con los proyectos, ideales y creencias del agente. Éstas, a la vez, remiten al *modo de vida* de la persona, el cual hemos definido como el *contexto de la praxis* para clarificar la conexión que posee tal necesidad con el conocimiento humano. Por tanto, las acciones del agente remiten en último término a aquel contexto habitual que da forma y prioridad a sus hábitos personales, proyectos, ideales y creencias. Esto es, aquello que unifica su comportamiento en busca de un fin que se forja libremente a través de las mismas acciones, sin dejar de lado la peculiaridad de las características fisiológicas y psíquicas de la persona: su *carácter personal*, que escribe los grandes trazos de su biografía.

Explicado de este modo, se entiende que las acciones del agente remiten a la *verdad* que se da en el propio conocimiento del agente por relación con la realidad. Y esto se presenta en el conocimiento tal como esta realidad es comprendida por la propia persona. Esto posibilita tanto la libre afirmación de lo conocido como verdadero, como el error. El comportamiento humano no está determinado unívocamente si es que su conocimiento se dirige, aunque sea mínimamente, a la *verdad* en este sentido; y si ésta relación puede ser conocida por el agente, de tal modo que pueda ser constatada tanto con la realidad, como con el *contexto habitual* que ha forjado su modo de comportarse, y de conocerse.

Sin embargo, esta relación que guarda una adecuada explicación de la acción humana con el libre albedrío es totalmente pasada por alto en el debate entre el *compatibilismo* y el *incompatibilismo* que se inspira, de un modo u otro, en el *Consequence Argument*. En este debate se intenta explicar la libertad –o se niega su existencia– desde la relación causal que podría dar cuenta de la ocurrencia de eventos producidos por el agente. Pero, si tales eventos no remiten a razones –al contenido racional de las ideas, proyectos–, entonces no es posible establecer la naturaleza de la *causalidad oréctica* implicada en la realización de la acción humana: su racionalidad.

El funcionamiento particular de los *casos Frankfurt* se basa en la *premisa de la ignorancia*. Ésta es el fundamento de dicho tipo de escenarios y mientras sea su principio constitutivo no será posible hablar de una libre acción humana en ellos. Por tanto, si la ignorancia es el gran limitante de la libertad, entonces *libertad* y *conocimiento* son coextensivos, y la *causalidad oréctica* –al ser racional por requerir los significados de las acciones– es la *necesidad* que la dinámica del conocimiento y de la racionalidad práctica imprime en el actuar humano. Necesariamente pensar es ser libre, y la necesidad del conocimiento nos lleva a actuar libremente a través de nuestros propios silogismos deliberativo y práctico. Y esto ocurre hasta el momento mismo de la realización de la acción cuando, un instante después, se ha convertido en necesidad: configuración de nuestros hábitos y, posiblemente, reconfiguración del contexto de nuestra *praxis* habitual por una transformación en nuestro modo de amar la realidad.

La relación enunciada entre *posibilidades* y *amor* solo se puede dar introduciendo las nociones del conocimiento humano como *praxis* u operación en sus dos facetas: como *captación* y *hábito*. Esto permite abrir la puerta a un tipo de relación, o posesión, de las meras posibilidades lógicas con la capacidad del agente para actuar, convirtiéndolas en posibilidades reales. Por tanto, como se vislumbra, la forma como se conciba la aproximación gnoseológica del hombre hacia la realidad –o su *lectura* hermenéutica del mundo–, establecerá los presupuestos

argumentativos de toda *teoría de la acción*. Harry Frankfurt apuesta por la búsqueda del sentido de la vida del hombre en el mundo a través de las *razones del amor*. Frankfurt no desestima la pragmaticidad procesual de las acciones y afirma una cierta racionalidad operativa que se rige por parámetros lógicos en vista de la obtención de un resultado o fin. Pero además, introduce una racionalidad volitiva que intuye tales razones o fines y reflexiona sobre una respuesta para la pregunta *¿cómo debemos vivir?* Pero, una búsqueda del sentido de la vida sin una referencia fuerte a la verdad decae en el subjetivismo, tal como le sucede a la propuesta de Frankfurt.

La introducción de la pregunta frankfurtiana, *¿cómo debemos vivir?* es clave en el marco de las explicaciones sobre la libertad, la verdad y el amor. Tal pregunta reclama un cuestionamiento sobre los motivos que impulsan al agente a actuar. Todo parece indicar que, para Harry Frankfurt, si el agente es incapaz de formularse esa pregunta, entonces no posee la capacidad de evaluar su comportamiento sobre la base de razones para su propia acción. Un agente de este tipo solo puede vivir el momento, dejarse llevar por sus impulsos. Por tanto, Frankfurt establece que la carencia de *voliciones de orden superior* implica la incapacidad del agente de pensar. Esto es, el agente estaría sumido en los impulsos de su naturaleza que remiten a los estímulos que le proporciona el mundo, al modo del *conductismo* postulado por Willard O. Quine. Podemos afirmar, por tanto, que si ese fuese el caso de los seres humanos, entonces el determinismo sería no solamente analíticamente consistente sino, además, verdadero. Anulando la posibilidad de establecer una adecuada *teoría de la acción* y, a la vez, vaciando de contenido el sentido de las vidas de las personas. Afirmación que desafía frontalmente nuestra experiencia.

Frankfurt, al introducir la pregunta *¿cómo debemos vivir?* apunta al sentido que nuestras acciones tienen con el conjunto de nuestra existencia. Es decir, reclama una adecuada imbricación entre libertad, amor y verdad, que ofrezca una plenitud de sentido

a la vida humana. Sin embargo, los principios de la narrativa de las acciones, en Harry Frankfurt, se concentran en cinco puntos que resultan en una serie de problemas interrelacionados.

La primera dificultad en la explicación de Harry Frankfurt sobre el sentido de las acciones humanas se encuentra en su tratamiento teórico sobre la racionalidad. El primer principio de las explicaciones de Frankfurt introduce una radical distinción entre *racionalidad operativa* y *racionalidad volitiva*, las cuales actúan en el sujeto como dos tipos de necesidades: una de la lógica, y la otra del amor. El sujeto, en el conocimiento de su *yo* y de la realidad, puede verse sometido por ambos tipos de necesidad y ser liberado de sus propios conflictos. Por ello, para Frankfurt, el conocimiento de la verdad juega un papel fundamental en la libertad. La *verdad*, el conocimiento de la necesidad que impera para la razón y el amor, libera. Por tanto, parecería en principio, que se podría decir en una teoría de la acción derivada de las afirmaciones de Harry Frankfurt que *saber dota al agente de libertad*. Pero éste no es el caso. La ruptura de la *unidad de la persona* se encuentra en la base de esta radical distinción entre racionalidades, y este punto guarda relación con el semicompatibilismo de John Martin Fischer y la refutación del PAP.

Esta investigación se inició con la explicación del marco racional para la comprensión del intento de Harry Frankfurt de refutar el PAP. Tal como hemos indicado, el *contraejemplo de 1969* no logra refutar tal principio, sino que asume la existencia de la posibilidad. Por tanto, Frankfurt asume los principios del PAP, y por este motivo los neo-frankfurtianos afirman que éste es una condición que explica parcialmente la responsabilidad moral del agente, aunque no aceptan que la capacidad de *actuar de otro modo a como se hizo en el pasado* sea absolutamente relevante para la responsabilidad moral.

El semicompatibilismo de John Martin Fischer establece una compatibilidad entre el determinismo y la responsabilidad moral,

con independencia de la cuestión sobre la validez del PAP o de la cuestión sobre si el agente *hubiera podido* o *pudo actuar de un modo diferente a como lo hizo en el pasado*. Por tanto, Fischer desea relacionar el determinismo con la responsabilidad moral sin una consideración del requerimiento de alternativas posibles para la libertad de la acción. La propuesta de Fischer se basa en un *mecanismo del agente que responda moderadamente a razones* para actuar. Pero si éste modelo no cuenta con una forma de evaluar la conducta del propio agente en vista a una nueva acción futura, entonces tal mecanismo en realidad responderá débilmente a razones. Es decir, si el agente no puede evaluar su conducta y responder a la pregunta frankfurtiana sobre *¿cómo debo vivir?*, entonces su mecanismo mental no es capaz de brindarle el soporte adecuado para vivir de acuerdo a sus propias expectativas, encajando en la dinámica de los *casos Frankfurt*.

La validez de la propuesta de Fischer depende de que consiga alejar de sí la intuición de que la responsabilidad moral requiere un control sobre las acciones, incluidas las futuras, que implique una evaluación de las mismas permitiendo evitar algunas de ellas. El semicompatibilismo, si busca mantener la *premisa de la ignorancia*, tiene que afirmar que el agente solo puede abocarse a vivir el momento presente, el instante o secuencia actual de la acción sin más proyección cognoscitiva que el estado de cosas que se le presenta, y el modo como desea que culmine la acción mientras ésta se realiza, sin la evaluación de dicho fin.

Pero ¿qué sucede en este contexto explicativo con la libertad y la responsabilidad moral? Todo parece indicar que si el agente no es capaz de saber el significado racional que sus alternativas tienen en la realidad, entonces éste se ve privado de su responsabilidad moral. Y asumir que el conocimiento requerido para la realización de una acción se reduce simplemente a la percepción, en la situación presente, de los hechos relevantes para la consecución de un fin apetecido no potencia la verdadera libertad que necesita el agente para su vida. Por tanto, no se puede apelar simplemente a un estado de cosas deseado, sino que se

deben explicar los diversos modos cómo tales estados de cosas pueden ser pensados y alcanzados, obteniéndose de este modo las condiciones de la libertad del agente: el *amor* y la *verdad*.

El modelo del mecanismo de Fischer no puede evitar el requerimiento de alternativas posibles si éste es colocado en el contexto explicativo de las expectativas del propio agente. Para funcionar en este contexto, el mecanismo semicompatibilista debería llevar al agente a tener alternativas para actuar, y ser la base para comprender el significado que la acción producida tiene en su entorno. Aunque no pueda darse el caso de que controlemos el futuro en su totalidad, requerimos una cierta confianza de nuestra capacidad de actuación en él para no caer en el fatalismo. Esto implica tener la *capacidad de rectificar el rumbo de nuestra propia vida*, o de poseer una *capacidad poder actuar de un modo diferente a como se hizo en el pasado* relacionada con la objetividad y evaluación de las alternativas de acción, y con las expectativas futuras de tales acciones. Por tanto, si el semicompatibilismo desea afirmar la compatibilidad del determinismo con la responsabilidad moral sin involucrar un cuestionamiento sobre la relación de la libertad con las alternativas posibles, debe negar que el agente pueda hacerse a sí mismo la pregunta normativa sobre *¿cómo debemos vivir?*

La propuesta del semicompatibilismo debería permitir que el agente esté determinado episódicamente en su comportamiento sin que éste pueda darse cuenta de ello. La casi imposibilidad de que esto pueda darse en un sujeto consciente en una *historia vital coherente* impide esta afirmación. Frankfurt percibe esta contradicción y se enfrenta a ella con la introducción del *amor* y de las *necesidades volitivas* que configuran las *razones del amor* – o *voliciones de orden superior*– del agente. Sin embargo, la ruptura racional entre lo volitivo y lo operativo introduce un principio de debilidad racional muy parecido a la debilidad del mecanismo de Fischer. Si la *racionalidad volitiva* no puede encontrar un modo de relacionarse efectivamente con la *racionalidad operativa*, entonces el agente puede estar sumido en

sus propias ideas. Las *razones del amor* podrían ser tan individuales que, al no guardar relación con la *verdad* de los hechos, harían verdadera –en el sentido normativo de la pregunta frankfurtiana– la *premisa de la ignorancia*. Lo que nos conduce a las siguientes dificultades.

El segundo principio de la narrativa de las acciones de Frankfurt se refiere al carácter o naturaleza de las razones del amor las cuales pueden funcionar como verdaderas necesidades volitivas, haciendo que el agente considere como impensables algunas de sus posibilidades: las razones del amor son en sí liberadoras, por tanto guardan relación con la *verdad sobre la vida personal del agente*. Sin embargo, esta afirmación se ve problematizada por la debilidad de la naturaleza del amor sobre todo si, para mover a la realización de una acción coherente, el amor debe poseer las características de una cierta operación cognoscitiva.

Para Frankfurt el amor es débil porque viene y se va, y si este es el caso, entonces no puede convertirse en el principio reflexivo que pueda darle una respuesta a la pregunta *¿cómo debemos vivir?* Esta pregunta busca alcanzar el bien para la vida del agente, y si la razón volitiva no es capaz de responder adecuadamente en el momento requerido, entonces no es posible confiar en ella para conducir la vida humana. Por tanto, tal racionalidad débil del amor no puede constituirse en el principio que proporcione fines al agente, porque en determinados momentos no funcionará para ello, permanecerá en sus conflictos y podría claudicar frente a la necesidad lógica de una racionalidad operativa que, empeñada en su fin pragmático, libera al agente, pero a costa de una desconexión con los principios volitivos del agente.

La “brecha” introducida entre la *racionalidad volitiva* y la *racionalidad operativa* no puede ser salvada por el amor, si éste es débil. Tal “brecha” se asemeja a la que introduce entre *decisión* y *realización* de la acción y que sirve de fundamento para el

contraejemplo de 1969. Por tanto, Frankfurt, al mantener la radical distinción de racionalidades no consigue desprenderse de los presupuestos que lo señalaron como un compatibilista. De este modo, los planteamientos generales del autor de *AP* siguen siendo los de un compatibilismo que afirma la existencia posible de un *determinismo contrafáctico*, y solo eso, sin su real actualización. Es decir, la amenaza de perder la libertad que –teóricamente– debe proporcionar la *racionalidad volitiva*, a manos de una *racionalidad operativa* que, si bien nos libera de la incertidumbre, puede entrar en conflictos irreparables con las *razones del amor*. El compatibilismo que subyace a las explicaciones de la acción de Frankfurt es un *semicompatibilismo práctico*, que se contradice en sus principios tal como lo hacen los *casos Frankfurt*.

Con lo indicado, se comprende el tercer principio de la narrativa de las acciones de Harry Frankfurt. Éste versa sobre la naturaleza epistémica de lo que puede ser amado: el amor del sujeto otorga al objeto amado todo el valor significativo que mueve a la acción. No es que los objetos amados no posean un valor en la sociedad, sino que tal valor no es relevante para que el agente se decida por el seguimiento de las razones que le presenta amor. Por tanto, la radical distinción del primer principio expuesto se convierte en una fuerte separación entre los dos tipos de racionalidades. Así, los valores de la sociedad que soportan gran parte de las actividades que realiza el agente en su vida diaria –y sus esquemas operativos– no prestarían un soporte racional a los valores que le mueven a actuar. Un agente de este tipo estaría inmerso en una aparente dicotomía que podría resolver con el seguimiento de las posibilidades que satisfacen su búsqueda de sentido, sus propias creencias pero sin un asentamiento en los valores que comparten los demás agentes de su entorno. Y, de este modo, podría desaprovechar la profunda riqueza de significados que se encuentra en el mundo. Es decir, se pierde gran parte de la *verdad*.

La afirmación de la debilidad del amor que motiva para la acción conlleva a una debilidad de la razón. Tal debilidad se

manifiesta como un subjetivismo que pondera solo las razones propias sin el adecuado examen de su adecuación al mundo, lo que podría impedir que se conviertan en posibilidades reales. Esto introduce una ruptura también en la noción de *verdad*: la verdad de los valores de la sociedad que reclaman la implicación de un plano ético se desgajan de la operatividad pragmática de las actividades. Así, una racionalidad volitiva, desprovista de modos adecuados para la adquisición de una normatividad ética, transforma la racionalidad operativa en simple racionalidad instrumental, esto es, en la consecución de fines pragmáticos que coincidan con los valores subjetivos del agente. Lo importante para el sujeto sería el valor de su supervivencia individual que se identifica con aquello que ama, lo que le mueve a mantener su vida en un sentido personal demasiado subjetivo, y sin los adecuados parámetros normativos que permitan al sujeto desarrollar su existencia en unidad con su entorno.

Un amor débil es un amor frágil, un amor manipulable por las circunstancias, las consecuencias o por otros agentes, esto es, un amor que intrínsecamente no ofrece libertad. Y, por tanto, si esta es la dinámica de la *racionalidad volitiva*, entonces ésta no ofrece un amor que libere al agente y que le otorgue las garantías para conducir coherentemente su existencia. Así, el amor debe ser fuerte y capaz de hacerse cargo de manera relevante de la realidad. De esta manera, el amor solo puede ser principio de una libertad real si se relaciona con la *verdad*. El *amor a la verdad* es el fundamento de la auténtica libertad porque permite establecer una conexión con la realidad que rompe la primacía de la inadvertencia considerada como absoluta ignorancia. Este es el caso del incontinente tal como lo describe Aristóteles que realiza sus acciones con pesar porque es capaz de remitir las acciones efectivamente realizadas con sus particulares *necesidades volitivas* las cuales son, en este caso, morales. El incontinente, e incluso el vicioso que puede alcanzar la *verdad* a través de los valores de su entorno social, sí pueden formularse la pregunta *¿cómo debemos vivir?*

El incontinente aristotélico plantea una paradoja en el marco explicativo de las acciones de Harry Frankfurt. Tal tipo de agentes no se asemeja a los casos de drogadicción del artículo de 1971. Las acciones descritas en estos casos no remiten a una naturaleza de la voluntad que permita abrir una puerta al sentido de la vida humana en su totalidad. Esto no significa que una *teoría de la acción* deba remitir necesariamente a razones morales, sino que tal teoría cuando menos debe dejar abierta tal posibilidad. Y ésta se da cuando el contexto de la explicación asume la unidad del sujeto, cuando lo trata como *persona*. Por tanto, aún cuando Frankfurt pueda describir adecuadamente el proceso de la motivación de la acción del agente a través de sus deseos, le falta remitir racionalmente tales deseos a aquello que ama y le proporcione un sentido coherente a su existencia. Así, los problemas derivados de no tratar a los agentes como personas guardan relación con la carencia de un necesario presupuesto: su unidad ontológica, o de naturaleza racional.

Las dificultades de Frankfurt para el tratamiento del agente como *persona* se encuentran en la noción de *libertad* como *satisfacción*. Si la libertad es satisfacción ¿qué motivo tiene el *drogadicto contra su voluntad* para no volverse un *drogadicto por propia voluntad* sino la moralidad de sus actos? Si la libertad es satisfacción, entonces no nos estamos alejando de los planteamientos de Fischer. Y la frase de Mill sobre que es mejor ser un humano insatisfecho que un cerdo satisfecho no tendría sentido en nuestro mundo. Una libertad como satisfacción convierte el amor en débil egoísmo, un amor manipulable que hace perder el sentido de la existencia en el propio mundo. Por tanto, el marco para que las *razones del amor* sean verdaderas *razones para la acción* debe ofrecer “algo para hacer” en armonía con la realidad que rodea al agente, las demás personas, y no simplemente “algo” que pierde su sentido al desarraigarse de la bondad de lo operativo.

Las razones del amor, si buscan ser verdaderas razones, o razones reales que mueven a la acción del agente, deben tener en

cuenta el valor que sus posibilidades tienen no solo para él, sino en el conjunto de su vida, el cual implica los múltiples agentes que componen las facetas de su existencia. Por tanto, a pesar de afirmar la multiplicidad de la verdad y de la racionalidad, se debe mantener una cierta unidad de las mismas, sobre todo si se desea considerar al agente como una *unidad de sentido que es capaz de buscar libremente la verdad*. Solo esto último permite desarrollar una coherente teoría de la acción porque permite hablar de una persona que se desarrolla, que potencia sus habilidades en el conjunto de sus relaciones interpersonales, en la *praxis* ordinaria de su vida. Ahí aprende, crece, y sabe más sobre la armonía de su existir y, por tanto, experimenta la verdadera libertad.

En la base de las afirmaciones de Frankfurt se puede encontrar una cierta pasividad en la naturaleza misma del conocimiento humano: la libertad es actividad, pero también es la superación de un conflicto que impone una pasividad. Este es el cuarto principio de la narrativa de las acciones de Harry Frankfurt. Este tenue equilibrio se comprende por la inserción que ha hecho, el autor de *AP*, de los dos tipos de necesidades en la dinámica del actuar humano. Tal equilibrio entre actividad y pasividad oscurece el principio de unidad del sujeto y de su búsqueda de la verdad. Si la libertad es la adecuación del agente con sus deseos, sin una base normativa que pueda evaluar el contenido racional de las acciones, entonces no existe un amor capaz de ordenar los deseos y hacerlos proporcionados a la realidad. Actuar, pensar, o realizar cualquier tipo de acto, sería simplemente manifestar una actividad que en el fondo es la liberación de una pasividad casi ontológica. Así, amor y deseo se confunden en su manifestación, en la comprobación por parte del agente o de los demás, de la realización de un evento.

Frankfurt distingue entre amor y deseos en su narrativa de las acciones. Sin embargo, al desestimar que el amor pueda poseer una cierta normatividad racional evita que el conocimiento de lo importante y lo que le preocupa al sujeto pueda dirigirse plenamente hacia la realidad. La consecuencia es la transformación de la libertad en la simple experiencia de la satisfacción de los

deseos. El sujeto, para alcanzar su libre albedrío, simplemente tendría que dirigirse a lo apetecido. Su respuesta racional al mundo se reduciría a la realización de aquello que no puede evitar desear, y la comprobación de ésta pasaría por determinar lo que necesariamente puede o no hacer. Así, se establecería un cierto principio de determinación psicológica del sujeto por haberse perdido el carácter práctico que debería tener la teoría de la acción. De este modo, la contradictoria afirmación de un *determinismo contrafáctico* estaría aún vigente.

Los principios enunciados, al menguar la capacidad del conocimiento humano de buscar la unidad de la verdad, pueden estar debilitando teóricamente la libertad del agente. Por tanto, al desposeer al sujeto de tal capacidad, Frankfurt no permite que se pueda establecer una adecuada teoría de la acción desde los principios que dictan su narrativa. La naturaleza del objeto de estudio contagia a la teoría de la acción en cuestión de semejante carencia. Desde este punto de vista la teoría de la acción se vuelve demasiado impersonal, y no sirve para analizar la narrativa vital de una persona real.

Todo parece indicar que los principios enunciados emanan del intento de Frankfurt de explicar las acciones desde una perspectiva vital, pero manteniendo un cierto compromiso con el naturalismo fisicalista del cual no se puede apartar. Pero, partiendo de este presupuesto es difícil establecer una adecuada articulación de las distinciones que él mismo realiza. Desgajando la racionalidad entre volitiva y operativa, no se puede encontrar una explicación adecuada al aprendizaje, la creatividad y toda la amplia gama de hábitos que los permiten, como es el caso de las virtudes que, como hábitos operativos dirigidos al bien de la persona, permiten la experiencia de la verdadera libertad.

La deficiente imbricación de libertad, amor y verdad en los escritos de Frankfurt se manifiesta finalmente, de modo directo, en lo que hemos definido como *contexto de la praxis*. Frankfurt se enfrenta a la asimilación de las *razones del amor* con las *razones*

morales. Pero haciendo esto parece establecer una identidad entre *razones morales* y *razones deónticas para la acción*, sin esclarecer la referencia moral de la *racionalidad volitiva* que guarda relación con el amor entre padres e hijos. Sin embargo, como hemos indicado, las *razones morales* no se identifican necesariamente con las *razones deónticas*. Las razones morales hacen referencia a las razones para la acción y pueden implicar razones deónticas. Estas últimas son el producto de un razonamiento derivado del agente sobre las dificultades que pueda encontrar la voluntad para alcanzar los fines propuestos por el mismo agente. Por tanto, las *razones morales* son *las razones del amor*, de un amor que busca ser fuerte por medio de los hábitos, que no desiste de conocer *per modum amoris* la realidad amada y que, por medio de sus acciones potencia los *hábitos operativos buenos* que le conducen a una vida plena y coherente con su realidad.

La experiencia de la libertad se fundamenta en la libertad trascendental. Una libertad que se articula en la manifestación de su recta *praxis*. Por ello, el amor debe constituirse en *praxis* cognoscitiva de las relaciones interpersonales, debe ser *amor a la verdad*, saber más para ser más libre. De este modo, el *amor a la verdad* se convierte en la esencia normativa de la *praxis*, encontrando su sentido pleno en el *contexto de la praxis* ética. El agente no se puede guiar meramente por sus deseos o pasiones, ni se puede quedar en ello. Debe razonar sobre su adecuación, evaluar su acción, debe poder rectificar sus errores, y esto significa distinguir adecuadamente entre amor y deseos, sin separarlos, sino manteniendo su adecuada unidad y articulación en la voluntad humana. Así, la persona forja, por medio de su *praxis* ordinaria, los hábitos adecuados para buscar mejor la verdad, adecuarse más a ella, y vivir en armonía con aquellos valores que potencian su desarrollo.

Finalmente, debemos considerar que las verdaderas *razones del amor* conducen a la realización de actos buenos. La esencia normativa de la *praxis* es el amor a la verdad, del mismo modo – práctico – que la esencia del *amor* es el *bien*. El *bien personal* es el

gran fin u objetivo de las acciones humanas insertadas en el *contexto de la praxis*. Esto establece el marco racional adecuado para hablar de *persona*, donde el amor al bien personal no decae en egoísmo que hace fragil el propio amor, y donde *amar con todo el corazón* se vuelve el mayor ideal que da sentido a nuestra existencia.

Por esto hemos indicado que la palabra *Wholeheartedness* adquiere su sentido pleno en el contexto moral. *Amar con todo el corazón* es, realmente, *tomarse en serio como persona*. Significa implicar todos los proyectos en la realización del propio bien y de los demás, porque las *virtudes* van permitiendo tal armonía entre proyectos concretos y el *modo* de obrar el bien a través de ellos. *Amar con todo el corazón el bien* no guarda necesariamente una relación con llenarlo o vaciarlo de objetos, sino con el modo como se ordenan éstos hacia el bien de las personas que se aman. Por ello, amar con un *corazón puro* es amar con un *corazón bueno*, que respeta la realidad y la afirma en cada acción personal.

BIBLIOGRAFÍA

A. BIBLIOGRAFÍA DE HARRY FRANKFURT

- FRANKFURT, HARRY, 1957, "Realism and the Objectivity of Knowledge", *The Philosophical Quarterly*, 7, pp. 353-358.
- _____, 1958, "The Dependence of Mind", *Philosophy and Phenomenological Research*, 19, pp. 16-26.
- _____, 1960, "Meaning, Truth and Pragmatism", *Philosophical Quarterly*, 10, pp. 171-176.
- _____, 1962, "Philosophical Certainty", *Philosophical Review*, 71, pp. 303-327.
- _____, 1964, "The Logic of Omnipotence", *Philosophical Review*, 73, pp. 262-263.
- _____, 1969, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *The Journal of Philosophy*, 66, pp. 829-839.
- _____, 1970, *Demons, Dreamer and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, 2008, New York, Princeton University Press.
- _____, 1971, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *The Journal of Philosophy*, 68, pp. 5-20.
- _____, 1973, "Coercion and Moral Responsibility", *Essays on Freedom of Action*, Ted Honderich (ed.), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1988, *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press, pp. 26-46.
- _____, 1975, "Three Concepts of Free Action", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 49, pp. 114-125.
- _____, 1977, "Identification and Externality", *Identities of Persons*, Amelie Rorty (ed.), California, University of

- California Press, 1988, *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press, pp. 58-68.
- _____, 1977b, "Descartes on the Creation of Eternal Truths", *The Philosophical Review*, 86, pp. 36-57, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 24-41.
- _____, 1978, "The Problem of Action", *American Philosophical Quarterly*, 15, pp. 157-162.
- _____, 1982, "The Importance of What We Care About", *Synthese*, 53, pp. 257-272, 1988, *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press pp. 80-94.
- _____, 1983, "What We Are Morally Responsible for?", *How many questions? Essays in honour of Sidney Morgenbesser*, L. S. Cauman, Isaac Levi, Charles D. Parsons, Robert Schwartz (eds.), Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1988, *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press, pp. 95-103.
- _____, 1984, "Necessity and Desire", *Philosophy and Phenomenological Research*, 45, pp. 1-13.
- _____, 1986, "Two Motivations for Rationalism: Descartes and Spinoza", *Human Nature and Natural Knowledge*, Alan Donagan, Anthony N. Perovich, Jr., y Michael V. Wedin (eds.), Dordrecht, D. Reidek, pp. 47-61, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 42-54.
- _____, 1987, "Création contiúée, inertie ontologique et discontinuité temporelle", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 117-128.

- _____, 1987b, "Equality as a Moral Ideal", *Ethics*, 98, 1988, *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press, pp. 134-158.
- _____, 1987c, "Identification and Wholeheartedness", *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, Ferdinand David Schoeman (ed.), New York, Cambridge University Press, 1988, *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press, pp. 159-176.
- _____, 1988, "Rationality and the Unthinkable", *The Importance of What We Care About*, New York, Cambridge University Press, pp. 177-190.
- _____, 1989, "Concerning the Freedom and Limits of the Will", *Philosophical Topics*, 17, pp. 119-130, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 71-81.
- _____, 1992, "On the Usefulness of Final Ends", *Iyyun, the Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 82-94.
- _____, 1992b, "The Faintest Passion", *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association*, 66, pp. 5-16.
- _____, 1993, "On the Necessity of Ideals", *The Moral Self*, Gil C. Noam & Thomas Wren (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 108-116.
- _____, 1994, "Autonomy, Necessity, and Love", *Vernunftbegriffe in der Moderne: Stuttgarter Hegel-Kongress 1993*, Hans Friederich Fulda & Rolf-Peter Horstmann (eds.), Stuttgart, Klett-Kotta, 1999, *Necessity*,

- Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 129-141.
- _____, 1994b, "An Alleged Asymmetry between Actions and Omissions", *Ethics*, 104, pp. 620-623.
- _____, 1997, "Equality and Respect", *Social Research*, 64, pp. 3-15, 1999, *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 146-154.
- _____, 1998, "Conversations with Harry G. Frankfurt", *Ethical Perspectives*, 1, pp. 15-43.
- _____, 1999, "Preface", *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 9-11.
- _____, 1999b, "Responses", *The Journal of Ethics*, 3, pp. 367-372.
- _____, 1999c, "On Caring", *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press, pp. 155-180.
- _____, 2000, "Rationalism in Ethics", *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Monika Betzler & Barbara Guckes (eds.), Berlin, Akademie Verlag, pp. 259-273.
- _____, 2002, "Reply to John Martin Fischer", *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 27-31.
- _____, 2002b, "Reply to Michael E. Bratman", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 86-90.
- _____, 2002c, "Reply to David Velleman", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 124-128.

- _____, 2002d, "Reply to T. M. Scanlon", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 184-188.
- _____, 2002e, "Reply to Richard Moran", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 218-226.
- _____, 2002f, "Reply to Susan Wolf", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 245-252.
- _____, 2004, *The Reasons of Love*, New Jersey, Princeton University Press.
- _____, 2005, *On Bullshit*, New York, Alfred A. Knopf.
- _____, 2006, "Taking Ourselves Seriously", *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Debra Satz (ed.), Stanford, Stanford University Press, pp. 1-26.
- _____, 2006b, "Getting It Right", *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Debra Satz (ed.), Stanford, Stanford University Press, pp. 27-52.
- _____, 2006c, *Sobre la verdad*, Barcelona, Paidós.
- _____, 2008, "Inadvertence and Moral Responsibility", *The Amherst Lecture in Philosophy*, 3, pp. 1-15. URL: <http://www.amherstlecture.org/frankfurt2008/>
- _____, 2009, "The Necessity of Love", *Conversations on Ethics*, Alex Voorhoeve (ed.), London, Oxford University Press, pp. 213-231.
- _____, 2012, "Volitional Rationality and the Necessities of Love", *Sixth Annual Conference Society for the Theory of*

Ethics and Politics, Chicago, Northwestern University, §§ 1-13.

B. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

ALVIRA, RAFAEL, 2011, "Figuras del tiempo en la vida humana", *Revista empresa y humanismo*, 14, pp. 7-18.

ANJUM, RANI LILL & MUMFORD, STEPHEN, 2011, "Dispositional Modality", *Lebenswelt und Wissenschaft, Deutsches Jahrbuch Philosophie 2*, C. F. Gethmann (ed.), Hamburg, Meiner Verlag, pp. 380-394.

ANSCOMBE, G.E.M., 1957, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell.

_____, 1958, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33, pp. 1-19.

_____, 1958b, "Mr. Truman's Degree", Oxford, Pamphlet published by the author.

_____ & VON WRIGHT, GEORG HENRIK, 1969, "Preface", *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell.

_____, 1971, "Causality and Determination", 1981, *Metaphysics and the Philosophy of Mind. The Collected Philosophical Papers of G.E. M. Anscombe*, volume II, Oxford, Basil Blackwell, pp. 133-147.

_____, 2005, "La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre", *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, J. M. Torralba y J. Nubiola (eds.), Pamplona, Eunsa, pp. 19-33.

_____, 2005, "Verdad", *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, J. M. Torralba y J. Nubiola (eds.), Pamplona, Eunsa, pp. 47-54.

AQUINO, TOMÁS DE, 1949, *De Veritate*, 9na edición, Roma, Marietti.

- _____, 1955, *Summa Theologiae I-II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____, 2001, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Colección de pensamiento medieval y renacentista nº 9, Eunsa.
- ARISTÓTELES, *De anima*, 2010, Marcelo D. Boeri (tr.), Buenos Aires, Colihue.
- _____, *De Interpretatione*, 2002, J. L. Akrill (tr.), Oxford, Clarendon Press.
- _____, *De motu animalium*, 1978, Martha Craven Nussbaum (tr.), Princeton, Princeton University Press.
- _____, *Ética a Nicómaco*, 1970, María Araujo y Julián Marías (tr.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- _____, *Metafísica*, 1994, Tomás Calvo Martínez (tr.), Madrid, Gredos.
- _____, *Poética*, 1898, S. H. Butcher (tr.), New York, Mac Millan.
- ARPALY, NOMY, 2004, "Review of S. Buss & L. Overton (eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*", *Mind*, 113, pp. 744-747.
- _____ & SCHROEDER, TIMOTHY, 1999, "Praise, Blame and the Whole Self", *Philosophical Studies*, 93, pp. 161-188.
- ARREGUI, JORGE V., 1985, "Yo y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein", *Anuario Filosófico*, 18, pp. 103-133.
- AUSTIN, JOHN L., 1950, "Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 24, pp. 111-128
- _____, 1961, "If's and Can's", *Philosophical Papers*, J. O. Urmson & G. J. Warnock (eds.), Oxford, Oxford University Press, pp. 153-180.

- AYER, ALFRED J., 1954, "Freedom and Necessity", *Philosophical Essays*, London, MacMillan, pp. 271-284.
- _____, 1963, "Philosophy and Language", *The Concept of a Person and Other Essays*, New York, St. Martin's Press, pp. 1-35.
- _____, 1963b, "Truth", *The Concept of a Person and Other Essays*, New York, St. Martin's Press, pp. 162-187.
- _____, 1971, *Language, Truth and Logic*, London, Penguin Books.
- BASTONS, MIQUEL, 2003, "Movimiento, operación, acción y producción. Explicitación poliana de la teoría aristotélica de la acción", *Studia Poliana*, 6, pp. 121-139.
- BAKER, LYNNE RUDDER, 2008, "The irrelevance of the Consequence Argument", *Analysis*, 68, pp. 13-22.
- BERLIN, ISAIAH, 2008, "Two Concepts on Liberty", *Liberty*, Henry Hardy (ed.), New York, Oxford University Press.
- BERNÁCER, JAVIER, 2013, "Acción, decisión y hábito. Una visión desde la neurociencia", *Grupo de Investigación Ciencia, Razón y Fe*, <http://www.unav.es/cryf/bernacer13.swf>
- _____; BALDERAS, GLORIA; MARTÍNEZ-VALBUENA, IVÁN; PASTOR, MARÍA A.; MURILLO, JOSÉ IGNACIO, 2014, "The Problem of Consciousness in Habitual Decision Making", *Behavioral and Brain Sciences*, 37, pp. 21-22.
- BETZLER, MONIKA, 2009, "Debilidad de la voluntad como irracionalidad furtiva", Rosa Sierra (tr.), *Ideas y valores*, 141, pp. 191-215.
- BISHOP, ROBERT C., 2011, "Chaos, Indeterminism, and Free Will", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 84-100.
- BLACKBURN, SIMON, 2005, *Truth. A Guide for the Perplexed*, New York, Penguin Group.

- BLOOMFIELD, PAUL, 2006, "Opening Questions, Following Rules", *Metaethics after Moore*, Terry Horgan & Mark Timmons (eds.), Oxford, Oxford Clarendon Press, pp. 169-189.
- BLUM, ALEX, 2000, "The Kantian versus Frankfurt", *Analysis*, 60, pp. 287-288.
- _____, 2000b, "N", *Analysis*, 60, pp. 284-286.
- _____, 2003, "The Core of the Consequence Argument", *Dialectica*, 57, pp. 423-429.
- BLUMENFELD, DAVID, 1971, "The Principle of Alternate Possibilities", *The Journal of Philosophy*, 68, pp. 339-345.
- BOGHOSSIAN, PAUL, 2000, "Knowledge of Logic", *New Essays on the A Priori*, Paul Boghossian & Christopher Peacocke (eds.), Oxford, Oxford Clarendon Press, pp. 229-254.
- BOTTING, DAVID, 2010, "Three Theses on Acts", *Philosophical Explorations*, 13, pp. 65-79.
- BRAGUE, RÉMI, 2010, *La infraestructura metafísica. Ensayo sobre el fundamento de la vida humana*, Barcelona, Cruillá.
- BRATMAN, MICHAEL E., 2001, "Two Problems about Human Agency", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, pp. 309-326.
- _____, 2002, "Hierarchy, Circularity, and Double Reduction", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 65-85.
- _____, 2007, *The Structure of Agency*, New York, Oxford University Press.
- BROCK, STEPHEN L., 2000, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, David Chiner (tr.), Barcelona, Herder.
- BROWN, CAMPBELL, 2014, "Consequentialize This", *Ethics*, 121, pp. 749-771.

- BUSS, SARAH, 2002, "Introduction", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 11-20.
- CAMPBELL, CHARLES A., 1951, "Is «Freewill» a Pseudo-Problem?", *Mind*, pp. 441-465.
- CARDONA, CARLOS, 2011, "¿Es Wittgenstein un fundacionalista?", *Ideas y Valores*, 60, pp. 73-95.
- CARNAP, RUDOLF, 1931, "Die Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft", *Erkenntnis*, 2, pp. 432-465.
- _____, 1932, "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache," *Erkenntnis*, 2, pp. 219-241.
- _____, 1932b, "Psychologie in physikalischer Sprache," *Erkenntnis*, 3, pp. 107-142.
- CHISHOLM, RODERICK, 1964, "The Descriptive Element in the Concept of Action", *The Journal of Philosophy*, 61, pp. 613-625.
- _____, 1966, "Freedom and Action", *Freedom and Determinism*, K. Lehrer (ed.), New York, Random House, pp. 11-44.
- _____, 1976, *Person and Object. A Metaphysical Study*, La Salle-Illinois, Open Court Publishing Company.
- CHRISTIANSEN, SUSANA, 2011, *La unidad dinámica de la acción humana. Desde la teleología de Tomás de Aquino*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 240.
- CHURCHLAND, PATRICIA, 2011, *Braintrust*, New Jersey, Princeton University Press.
- _____, 2013, "The benefists of realising you're just a brain. An interview of Grahan Lawton", *New Scientist*, URL: <http://www.newscientist.com>.

- CLARKE, RANDOLPH, 2002, "Libertarian Views: Critical Survey of Noncausal and Event-Causal Accounts of Free Agency", *Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 356-385.
- COPP, DAVID, 2008, "«Ought» implies «can» and the derivation of the Principle of Alternate Possibilities", *Analysis*, pp. 67-75.
- COTTINGHAM, JOHN, 2010, "Integrity and Fragmentation", *Journal of Applied Philosophy*, 27, pp. 2-14.
- CRISP, THOMAS & WARFIELD, TED, 2000, "The Irrelevance of Indeterministic Counterexamples to Principle Beta", *Philosophy and Phenomenological Research*, 61, pp. 173-184.
- CROSBY, JOHN HENRY, 2011, "Personal Individuality: Dietrich von Hildebrand in debate with Harry Frankfurt", *Ethical Personalism*, Cheikh Mbacké Gueye (ed.), Frankfurt, Ontos Verlag, pp. 19-32.
- CRUZ CRUZ, JUAN, 1993, *Libertad en el tiempo. Ideas para una teoría de la historia*, Pamplona, Eunsa.
- CUYPERS, STEFAAN E., 1998, "Harry Frankfurt on the Will, Autonomy and Necessity", *Ethical Perspectives*, 5, pp. 44-52.
- CUMMINS, ROBERT, 1979, "Could Have Done Otherwise", *Personalist*, 60, pp. 411-414.
- DAGUERRE, MARTÍN, 2010, "Sobre el valor de la amistad y su conflicto potencial con la moral. Una revisión del debate contemporáneo", *Diánoia*, 55, pp. 47-69.
- DANTO, ARTHUR, 1966, "Freedom and Forbearance", *Freedom and Determinism*, Keith Lehrer (ed.), New York, Random House, pp. 45-63.
- D'ARCY, ERIC, 1963, *Human Acts. An Essay in their Moral Evaluation*, Oxford, Oxford Clarendon Press.

- DAVENPORT, JOHN J., 2012, *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, New York, Routledge.
- DAVIDSON, DONALD, 1963, "Actions, Reasons and Causes", *Journal of Philosophy*, 60, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp. 3-20.
- _____, 1967, "The Logical Form of Action Sentences", *The Logic of Decision and Action*, Nicholas Rescher (comp.), University of Pittsburgh Press, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp. 105-148.
- _____, 1967b, "Causal Relations", *Journal of Philosophy*, 64, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp. 149-162.
- _____, 1969, "The Individuation of Events", *Essays in Honor of Carl Hempel*, Nicholas Rescher (comp.), Dordrecht, Reidel Publishing Company, pp. 216-234. Reproducido en 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp. 164-176.
- _____, 1970, "Mental Events", *Experience and Theory*, Lawrence Foster y J.W. Swanson (comps.), The University of Massachusetts Press y Duckworth, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp. 207-227.
- _____, 1971, "Agency", *Agent, Action, and Reason*, Robert Binkley, Richard Bronaugh, Ausonio Marras (comps.), University of Toronto Press, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp. 43-62.
- _____, 1978, "Intending", *Philosophy of History and Action*, Yirmiyaku Yobel (comp.), Jerusalem, D. Riedel & The Magness Press, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, pp. 83-102.

- _____, 1990, "Structure and Content of Truth", *The Journal of Philosophy*, 87, pp. 279-328.
- DENNETT, DANIEL, 1991, "Ways of Establishing Harmony", *Dretske and His Critics*, Brian P. McLaughlin (ed.), Oxford, Blackwell, pp. 118-130.
- _____, 2003, *Freedom Evolves*, New York, Viking.
- DESCARTES, RENÉ, 1637, *Discourse on the Method for Conducting one's Reason Well and for Seeking Truth in the Science*, 1998, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, Donald A. Cress (tr.), Cambridge, Hackett Publishing Company.
- _____, 1641, *Meditations on First Philosophy in which the Existence of God and the Distinction between the Soul and the Body are Demonstrated*, 1998, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, Donald A. Cress (tr.), Cambridge, Hackett Publishing Company.
- DI NUCCI, EZIO, 2011, "Frankfurt versus Frankfurt: a New Anticausalist Dawn", *Philosophical Explorations*, 14, pp. 114-131.
- D'ORS, ÁNGEL Y CEREZO, MARÍA, 1995, "Sobre los llamados «enunciados de creencia» en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein", *Anuario filosófico*, 28, pp. 269-310.
- DOSTOIEVSKI, FIÓDOR, 2011, *Crimen y castigo*, Isabel Vicente (tr.), Madrid, Ediciones Cátedra.
- DUMMETT, MICHAEL, 1959, "Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, 59, pp. 141-162, 1978, *Truth and other Enigmas*, Library of Congress, pp. 1-24.
- DWORKIN, GERALD, 1970, "Acting Freely", *Nous*, 4, pp. 367-383.

- ENOCH, DAVID, 2003, "An Argument for Robust Metanormative Realism", New York University, en URL: <http://philpapers.org/rec/ENOAAF>.
- _____, 2011, "Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism", New York, Oxford University Press.
- EURÍPIDES, 1930, "Iphigeneia at Aulis", Arthur S. Way (tr.), New York, G. P. Putnam's Sons.
- FARA, MICHAEL, 2008, "Masked Abilities and Compatibilism", *Mind*, 117, pp. 843-865.
- FARRELL, DOMINIC, 2012, *The Ends of the Moral Virtues and the First principles of Practical Reason in Thomas Aquinas*, Rome, Gregorian & Biblical Press.
- FERNÁNDEZ MORENO, LUIS, 2012, "Natural Kind Terms, Rigidity and the Path towards Necessity", *Acta Philosophica*, 21 pp. 337-350.
- FINCH, ALICIA & WARFIELD, TED, 1998, "The Mind Argument and Libertarianism", *Mind*, 107, pp. 515-528.
- FINNIS, JOHN, 1983, *Fundamentals of Ethics*, Washington, Georgetown University Press.
- FISCHER, JOHN MARTIN, 1982, "Responsibility and Control", *The Journal of Philosophy*, 79, pp. 24-40.
- _____, & RAVIZZA, MARK, 1993, "Responsibility for Consequences", *Perspectives on Moral Responsibility*, John Martin Fischer & Mark Ravizza (eds.), Ithaca, Cornell University Press, pp. 338-347.
- _____, 1999, "Responsibility and Self-Expression", *The Journal of Ethics*, 3, pp. 277-297.
- _____, 2000, *Responsibility and Control. A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press.

- _____, 2005, "Reply: The Free Will Revolution", *Philosophical Explorations*, 8, pp. 145-156.
- _____, 2006, *My Way. Essays on Moral Responsibility*, New York, Oxford University Press.
- _____, 2007, "Compatibilism", *Four Views on Free Will*, E. Sosa (ed.). Massachusetts, Blackwell Publishing, pp. 44-84.
- _____, 2008, "Freedom, Foreknowledge, and Frankfurt: A Reply to Vihvelin", *Canadian Journal of Philosophy*, 38, pp. 327-342.
- _____, 2008b, "Responsibility and the Kinds of Freedom", *The Journal of Ethics*, 12, p. 203-228.
- _____, & PENDERGRAFT, GARRETT, 2013, "Does the consequence argument beg the question?", *Philosophical Studies*, 166, pp. 575-595.
- FLEW, ANTHONY, 1961, *Hume's Philosophy of Belief. A Study of his First Inquiry*, London, Routledge and Keagan Paul.
- FOOT, PHILIPPA, 1957, "Free Will Involving Determinism", *The Philosophical Review*, 66, pp. 439-450.
- _____, 2002, "The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect", *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, New York, Oxford Clarendon Press, pp. 19-32.
- FRANKLIN, CHRISTOPHER, 2010, *Strawsonian Libertarianism: A Theory of Free Will and Moral Responsibility*, UC Riverside Electronic Theses and Dissertations, URL: <http://www.escholarship.org/uc/item/0782k4pz#page-1> .
- FREGE, GOTTLÖB, 1948, "Sense and Reference", *The Philosophical Review*, 57, pp. 209-230.
- FUNKHOUSER, ERIC, 2009, "Frankfurt Cases and Overdetermination", *Canadian Journal of Philosophy*, 39, pp. 341-369.

- GADAMER, GEORG H., 1967, "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflexion", 2008, *Philosophical Hermeneutics*, David E. Linge (ed.), G.B. Hess & R.E. Palmer (trd.), Los Angeles, University of California Press, pp. 44-58.
- GARCÍA SUAREZ, ALFONSO, 1983, "Fatalismo, trivalencia y verdad: un análisis del problema de los futuros contingentes", *Anuario Filosófico*, 16, pp. 307-330.
- GIMÉNEZ AMAYA, JOSÉ MANUEL Y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, SERGIO, 2010, *De la neurociencia a la neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica*, Pamplona, Eunsa.
- GINET, CARL, 2002, "Reasons Explanations of Action: Causalist versus Noncausalist Accounts", *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 386-405.
- GLANNON, WALTER, 1997, "Semicompatibilism and Anomalous Monism", *Philosophical Papers*, 26, pp. 211-231.
- GOETZ, STEWART, 2005, "Frankfurt-Style Counterexamples and Begging the Question", *Midwest Studies in Philosophy*, 29, pp. 83-105.
- GOODMAN, NELSON, 1946, "The Problem of Counterfactual Conditions". *Fact, Fiction and Forecast*, Forth Edition, Massachusetts, Harvard University Press, pp. 3-27.
- GONZÁLEZ, ANA MARTA, 2006, *Razón, moral y naturaleza* (2ª ed.), Pamplona, Eunsa.
- _____, 2009, *La Ética Explorada*, Pamplona, Eunsa.
- _____, 2009b, "Aristotle and Kant on Practical Reason: An Annotation to Korsgaard", *Acta Philosophica*, 18, pp. 99-112.
- GOSELIN, PHILIP, 1979, "Is There a Freedom Requirement for Moral Responsibility?", *Dialogue*, 18, pp. 289-306.

- HAI, ISHTIYAQUE, 2005, "Introduction: Semi-compatibilism, Reasonsresponsiveness, and Ownership", *Philosophical Explorations*, 8, pp. 91-93.
- HARRIS, SAM, 2012, *Free Will*, New York, Free Press.
- HENNING, TIM, 2011, "Why Be Yourself? Kantian Respect and Frankfurtian Identification", *The Philosophical Quarterly*, 61, pp. 725-745.
- HESS, PATRICK MARKUS, 2010, *Is Truth the Primary Epistemic Goal?*, Frankfurt, Ontos Verlag.
- HINTIKKA, JAAKKO, 1973, *Time and Necessity*, Oxford, Clarendon Press.
- _____, 1979, "Necessity, Universality and Time in Aristotle", *Articles on Aristotle. 3. Metaphysics*, Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (eds.), London, Duckworth, pp. 108-124.
- HOBART, R. E., 1934, "Free Will Involving Determinism and Inconceivable without It", *Mind*, 43, pp. 1-27.
- HOBBS, THOMAS, 1651, *Leviathan*, J. C. A. Gaskin (ed.), 1998, New York, Oxford University Press.
- HOGSON, DAVID, 2011, "Quantum Physics, Consciousness, and Free Will", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 57-83.
- HONDERICH, TED, 2011, "Effects, Determinism, Neither Compatibilism, nor Incompatibilism, Consciousness", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 442-456.
- HORNSBY, JENNIFER, 2011, "Actions and their Circumstances", *Essays on Anscombe's Intention*, Anton Ford, Jennifer Hornsby, Frederick Stoutland (eds.), Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, pp. 105-127.

- HOYOS, LUIS EDUARDO, 2009, "El sentido de la libertad", *Ideas y valores*, 141, pp. 85-107.
- HUSSAIN, WAHEED, 2010, "Autonomy, Frankfurt, and the Nature of Reflective Endorsement", *The Journal of Value Inquiry*, 44, pp. 61-79.
- HUORANSZKI, FERENC, 2011, "Weakness and Compulsion: the essential difference", *Philosophical Explorations*, 14, pp. 81-97.
- HUME, DAVID, 1739, *A Treatise of Human Nature*, London, White-Hart.
- _____, 1748, *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, T. H. Green y T. H. Grose, v. 4, Aalen, Scientia Verlag.
- HUNT, DAVID, 1999, "On Augustine's Way Out", *Faith and Philosophy*, 16, pp. 3-26
- _____, 2000, "Moral Responsibility and Unavoidable Action", *Philosophical Studies*, 97, pp. 195-227.
- INCIARTE, FERNANDO, 1974, *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp.
- _____, 2004, "Hermenéutica y sistemas filosóficos", *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Lourdes Flamarique (ed.), Pamplona, Eunsa, pp. 207-219.
- _____, Y LLANO, ALEJANDRO, 2007, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- IMLAY, ROBERT, 1989, "Frankfurt, Van Inwagen and the Principle of Alternate Possibilities", *The Modern Schoolman*, 66, p. 221-228.
- JAMES, WILLIAM, 1884, "The Dilemma of Determinism", *The Will to Believe*, 1956, New York, Dover Publications.

- JAWORSKA, AGNIESKA, 2007, "Caring and Internality", *Philosophy and Phenomenological Research*, 74, pp. 529-568.
- _____, & TANNENBAUM, JULIE, 2014, "Person-Rearing Relationship as a Key to Higher Moral Status", *Ethics*, 124, pp. 242-271.
- JOUAN, MARLÈNE, 2008, "Harry Frankfurt's Metaphysics of Care: Towards an Ethics without Reason", *Philosophy Social Criticism*, 34, pp. 759-797.
- KANE, ROBERT, 1998, *The Significance of Free Will*, New York, Oxford University Press.
- _____, 2007, "Libertarianism", *Four Views on Free Will*, E. Sosa (ed.), Massachusetts, Blackwell Publishing, pp. 5-43.
- _____, 2011, "Rethinking Free Will: New Perspectives on an Ancient Problem", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 381-404.
- KELLY, THOMAS & MCGRATH, SARAH, 2010, "Is Reflective Equilibrium Enough?", *Philosophical Perspectives*, 24, pp. 325-359.
- KIERKEGAARD, SOREN, 2006, "Los estadios eróticos inmediatos", *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, B.S. Tajafuerte y D. González (eds.), Madrid, Trotta.
- _____, 2006b, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- KORSGAARD, CHRISTINE, 1996, "The Normative Question", *The Sources of Normativity*, New York, Cambridge University Press, pp. 7-48.
- _____, 2000, "Morality as Freedom", *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press.

- _____, 2006, "Morality and the Logic of Caring", *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Debra Satz (ed.), Stanford, Stanford University Press, pp. 55-76.
- _____, 2008, *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, New York, Oxford University Press.
- _____, 2009, *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, New York, Oxford University Press.
- KRIPKE, SAUL, 1980, *Naming and Necessity*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- _____, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- LAMB, JAMES. W., 1977, "On Proof of Incompatibilism", *The Philosophical Review*, 86, pp. 20-35.
- LAVIN, DOUGLAS, 2013, "Must There Be Basic Actions?", *Nous*, 47, pp. 273-301.
- LAVINE, SHAUGHAN, 1994, *Understanding the Infinite*, London, Harvard University Press.
- LEAR, JONATHAN, 2014, "Integrating the non-rational soul", *Proceedings of Aristotelian Society*, 114, *Forthcoming* <http://aristoteliansociety.org.uk/pdf/lear.pdf>
- LEHRER, KEITH, 1966, "An Empirical Disproof of Determinism?", *Freedom and Determinism*, Keith Lehrer (ed.), New York, Random House, pp. 175-202.
- _____, & TAYLOR, RICHARD, 1965, "Time, Truth, and Modalities", *Mind*, 84, pp. 390-398.
- _____, 2002, "Rationality", *The Blackwell Guide to Epistemology*, John Greco & Ernest Sosa (eds.), 1999, Oxford, Blackwell, pp. 206-220.

- LEMONS, NOAH, 2002, "Epistemology and Ethics", *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, pp. 479-512.
- LEVY, NEIL, 2011, *Hard Luck*, New York, Oxford University Press.
- _____, 2011b, "Neuroethics: A New Way of Doing Ethics", *AJOB Neuroscience*, 2, pp. 3-9
- LEWIS, DAVID, 1981, "Are We Free to Break the Laws?", *Theoria*, 47, pp. 113-121.
- LIBET, BENJAMIN; GLEASON, CURTIS; WRIGHT, ELWOOD; PEARL, DENNIS, 1983, "Time of Conscious Intention to Act in relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act", *Brain*, 106, pp. 623-642.
- LLANO, CARLOS, 2010, *Examen filosófico del acto de la decisión*, Pamplona, Eunsa.
- LLANO, ALEJANDRO, 1984, *Metafísica y lenguaje*, Pamplona, Eunsa.
- _____, 1999, *El enigma de la representación*, Madrid, Síntesis.
- _____, 2006, "El ser coincidental en la ética de Aristóteles", *Tópicos*, 30, pp. 55-80
- _____, 2013, *Deseo y amor (en diálogo con Marcel Proust)*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- LOMBO, JOSÉ ÁNGEL, 2003, "Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo", *Studia Poliana*, 6, pp. 181-208.
- _____, Y GIMÉNEZ AMAYA, JOSÉ MANUEL, 2013, *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*, Pamplona, Eunsa.

- LUKASIEWICZ, JAN, 1970, "On Determinism", *Jan Lukasiewicz Selected Works*, L. Borrowski (ed.), Amsterdam, North-Holland Publishing Company, pp. 110-128.
- _____, 1970, "On the History of the Logic of Propositions", *Jan Lukasiewicz Selected Works*, L. Borrowski (ed.), Amsterdam, North-Holland Publishing Company, pp. 197-217.
- MACINTYRE, ALASDAIR, 1957, "Determinism", *Mind*, 66, pp. 28-41.
- _____, 1959, "Hume on 'Is' and 'Ought'", *The Philosophical Review*, 68, p. 451-468.
- _____, 1982, "Comments on Frankfurt", *Synthese*, 53, pp. 291-294.
- MAHER, CHAUNCEY, 2011, "Action Individuation: A Normative Functionalist Approach", *Philosophical Explorations*, 14, pp. 99-116.
- MCDOWELL, JOHN, 2010, "What is the Context of an Intention in Action?", *Ratio*, 23, pp. 415-432.
- MCKAY, THOMAS & JOHNSON, DAVID, 1996, "A Reconsideration of an Argument Against Compatibilism", *Philosophical Topics*, 24, pp. 113-122.
- MCKENNA, MICHAEL, 2003, "Robustness, Control, and Demand for Morally Significant Alternatives: Frankfurt Examples with Oodles and Oodles of Alternatives", *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, David Widerker & Michael McKenna (eds.), Aldershot, Ashgate Press, pp. 201-217.
- _____, 2005, "Reasons Reactivity and Incompatibilist Intuitions", *Philosophical Explorations*, 8, pp. 131-143.

- _____, 2008, "Frankfurt's Argument against Alternative Possibilities: Looking Beyond the Examples", *Nous*, 42, pp. 770-793.
- _____, 2009, "Compatibilism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism/>
- _____, 2012, "Contemporary Compatibilism: Mesh Theories and Reasons-Responsive Theories", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 175-198.
- MELE, ALFRED, 1995, *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, New York, Oxford University Press.
- _____, & ROBB, DAVID, 1998, "Rescuing Frankfurt-Style Cases", *The Philosophical Review*, 107, pp. 97-112
- _____, 2006, *Free Will and Luck*, Oxford, Oxford University Press.
- _____, 2009, *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*, New York, Oxford University Press.
- MERCADO, JUAN ANDRÉS, 2002, *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume*, Pamplona, Eunsa.
- MERLUSSI, PEDRO, 2011, "O argumento modal da consequência", *Fundamento. Revista de Pesquisa em Filosofia*, 1, pp. 61-79.
- MILL, JOHN STUART, 1859, *On Liberty*, David Bromwich & George Kateb (ed.), New Haven, Yale University Press.
- _____, 1863, *Utilitarianism*, Mary Warnock (ed.), Oxford, Blackwell Publishing,
- _____, 1882, *Sistem of Logic*, New York, Harper & Brothers Publishers.

- MILLAN PUELLES, ANTONIO, 1961, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Madrid, Ateneo Madrid.
- _____, 1984, *Léxico Filosófico*, Madrid, Rialp.
- MOROS, ENRIQUE, 2007, “La importancia de la verdad. Análisis de siete obras recientes sobre la verdad”, *Scripta Theologica*, 39, pp. 889-910.
- _____, 2013, “Posibilidad y libertad”, *Studia poliana*, 15, pp. 11-41.
- MOORE, GEORGE E., 1903, *Principia Ethica*, Thomas Baldwin (ed.), Oxford 2000, Oxford University Press.
- _____, 1912, *Ethics*, William H. Shaw (ed.), 2005, New York, Oxford University Press.
- _____, 1922, “The Nature and Reality of Objects of Perception”, *Philosophical Studies*, Cambridge, Harcourt, Brace & Co., Inc., pp. 31-96.
- MORAN, RICHARD, 2002, “Frankfurt on Identification: Ambiguities of Activity in Mental Life”, *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 189-217.
- MOYA, CARLOS, 2003, “Blockage Cases: No Case Against PAP”, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 35, pp.109–120.
- _____, 2009, “Alternativas, responsabilidad y respuesta a razones”, *Ideas y valores*, 141, pp. 45-65.
- _____, 2011, “On the Very Idea of a Robust Alternative”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 43, pp. 3-26.
- _____, 2012, “El problema de lo mental”, *Thémata. Revista de filosofía*, 46, pp. 43-55.

- MUÑOZ, JOSÉ MANUEL, 2012, “Hacia una sistematización de la relación entre determinismo y libertad”, *Δαίμων. Revista Internacional de filosofía*, 56, pp. 5-19.
- MURILLO, JOSÉ IGNACIO, 2011, “Existencia y temporalidad: Epicuro y el presente como esencia del placer”, *In umbra intelligentie. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz, Ángel Luis González y María Idoya Zorroza* (ed.), Pamplona, Eunsa, pp. 605-620.
- _____, Y GIMÉNEZ AMAYA, JOSÉ MANUEL, 2008, “Tiempo, conciencia y libertad: consideraciones en torno al experimento de B. Libet y colaboradores”, *Acta Philosophica*, 17, pp. 291-306.
- NAGEL, THOMAS, 1961, *The Structure of Science*, New York, Harcourt Brace and World.
- _____, 1979, “Moral Luck”, *Mortal Questions*, New York, Cambridge University Press, pp. 24-38.
- _____, 1979b, “Subjective and Objective”, *Mortal Questions*, New York, Cambridge University Press, pp. 186-213.
- NASH-MARSHALL, SIOBHAN, 2008, “Free Will, Evil and Saint Anselm”, *The Saint Anselm Journal*, 5, pp. 1-22.
- NELKIN, DANA & RICKLESS, SAMUEL, 2001, “How to solve Blum’s paradox”, *Analysis*, 61, pp. 91-94.
- _____, & RICKLESS, SAMUEL, 2002, “Warfield’s New Argument for Incompatibilism”, *Analysis*, 62, pp. 104-107
- _____, 2004, “Irrelevant Alternatives and Frankfurt Counterfactuals”, *Philosophical Studies*, 121, pp. 1-25.
- NEURATH, OTTO, 1931, “Soziologie im Physikalismus”, *Erkenntnis*, 2, pp. 393-431.
- _____, 1931b, “Protokollsätze”, *Erkenntnis*, 3, pp. 204-214.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH, 1887, *On the Genealogy of Morality*, 1997, Keith Ansell-Pearson (ed.), Carol Diethe (tr.), Cambridge, Cambridge University Press.
- NYGREN, ANDERS, 1953, *Agape and Eros*, Philip S. Watson (tr.), Philadelphia, The Westminster Press.
- NORRIS, CHRISTOPHER, 2010, "Frankfurt on Second-Order Desires and the Concept of a Person", *Prolegomena*, 9, pp. 199-242.
- NUBIOLA, JAIME, 1984, *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Pamplona, Eunsa.
- _____, 1994, *La renovación pragmatista de la filosofía analítica: una introducción a la filosofía contemporánea del lenguaje*, Pamplona, Eunsa.
- O'CONNOR, TIMOTHY, 2002, "Libertarian Views: Dualist and Agent-Causal Theories", *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 337-355.
- _____, 2011, "Agent-Causal Theories of Freedom", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 309-328
- ORTIZ LLUECA, EDUARDO, 2008, "«*Pondus meum, amor meus*» Amor e identidad personal en la obra de Harry Frankfurt", *Liburna*, 1, pp. 123-142.
- OTSUKA, MICHAEL, 1998, "Incompatibilism and the Avoidability of Blame", *Ethics*, 108, pp. 685-701.
- PARFIT, DEREK, 1984, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- PENELHUM, TERENCE, 1971, "The Importance of Self-Identity", *The Journal of Philosophy*, 68, pp. 667-678.
- PEREBOOM, DERK, 2003, *Living Without Free Will*, New York, Cambridge University Press.

- _____, 2009, "Free Will, Love and Anger", *Ideas y valores*, 141, pp. 169-189.
- PIEPER, JOSEF, 1974, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid, Rialp.
- PINK, THOMAS, 2003, "Action and Self-determination", *Intellectica*, 36-37, pp. 247-259.
- _____, 2004, *Free Will. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- _____, 2007, *The Psychology of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 2009, "Self-Determinism and Moral Responsibility from Calvin to Frankfurt", *Reason, Faith and History, Philosophical Essays for Paul Helm*, M.W.F. Stone (ed.), Hampshire, Ashgate, pp. 145-164.
- _____, 2009b, "Power and moral responsibility", *Philosophical Explorations*, 12, pp. 127-149.
- PIZARRO, DAVID; UHLMANN, ERIC & BLOOMB, PAUL, 2003, "Causal Deviance and the Attribution of Moral Responsibility", *Journal of Experimental Social Psychology*, URL:
http://www.yale.edu/mindevlab/papers/Causal_deviance.pdf
- PLANTINGA, ALVIN, 1969, "De Re et De Dicto", *Nous*, 3, pp. 235-258.
- PLATÓN, *El Sofista*, 1871, *Obras completas de Platón*, Madrid, Medina y Navarro.
- _____, *La República*, 1988, Corado Eggers Lan (tr.), Madrid, Gredos.
- _____, *Fedro*, 1988b, Corado Eggers Lan (tr.), Madrid, Gredos.

- POLO, LEONARDO, 1993, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, México, Universidad Panamericana - Publicaciones Cruz O.
- _____, 1993b, *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp.
- _____, 1993c, “Libertas transcendentalis”, *Anuario Filosófico*, 26, pp. 703-716.
- _____, 1995, “El hombre como hijo”, *Metafísica de la familia*, Juan Cruz Cruz (ed.), Pamplona, Eunsa, pp. 317-325.
- _____, 1999, “La amistad en Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 32, pp. 477-485.
- _____, 2005, “Lo radical y la libertad”, *Cuadernos de anuario filosófico. Serie universitaria*, 179, Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
- _____, 2007, *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa.
- POSADA RAMÍREZ, JORGE GREGORIO, 2010, “Críticas al enfoque causal de la acción propuesto por Harry Frankfurt”, *Discusiones filosóficas*, 17, pp. 167-179
- PUTNAM, HILARY, 1970, “Is Semantics Possible?”, *Metaphilosophy*, 1, pp. 187-201.
- _____, 1975, “The Meaning of «meaning»”, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Vol. 2*, New York, Cambridge University Press, pp. 215-271.
- _____, 1981, “Brains in a vat”, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-21.
- _____, 2002, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós,
- QUINE, WILLARD V., 1953, *From a Logical Point of View*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- _____, 1964, “Ontological Reduction and the World of Numbers”, *The Journal of Philosophy*, 61, pp. 209-216.

- _____, 1966, "On Simple Theories of a Complex World", *The Ways of Paradox and Other Essays*, New York, Random House, pp. 242-245.
- _____, 1968, "Ontological Relativity", *The Journal of Philosophy*, 65, pp. 185-212.
- RAMSEY, FRANK, 1927, "Facts and Propositions", *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, R. Braithwaite, M. A. (ed.), 1931, London, Routledge & Kegan Paul, pp.138-155.
- RAWLS, JOHN, 1971, *A Theory of Justice*, 2005, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- RESCHER, NICHOLAS, 2011, *Philosophical Explorations*, Heusenstamm, Ontos Verlag.
- RHONHEIMER, MARTIN, 1999, *La perspectiva de la moral*, Madrid, Rialp.
- ROSNER, JENNIFER A., 2000, "Reflective Endorsement and the Self: A response to Arpaly and Schroeder", *Philosophical Studies*, 101, pp. 107-112.
- ROSTBØLL, CHRISTIAN, 2004, "Freedom as Satisfaction? A Critique of Frankfurt's Hierarchical Theory of Freedom", *Sats. Nordic Journal of Philosophy*, 5, pp. 131-146.
- RUSSELL, BERTRAND, 1905, "On Denoting", *Mind*, 14, pp. 479-493.
- SÁNCHEZ-CAÑIZARES, JAVIER, 2014, "The Mind-Brain Problem and the Measurement Paradox of Quantum Mechanics: Should We Disentangle Them?", *NeuroQuantology*, 1, pp. 76-95.
- SCANLON, THOMAS M., 2000, *What We Owe to Each Other*, Harvard, Harvard University Press.
- _____, 2002, "Reasons and Passions", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee

- Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 165-183.
- _____, 2002b, "Rawls on Justification", *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 139-167.
- SCHELER, MAX, 1996, *Ordo Amoris*, Juan Miguel Palacios (ed.), Xavier Zubiri (trad.), Madrid, Caparrós Editores.
- SCHLICK, MORITZ, 1934, "Über das Fundament der Erkenntnis", *Erkenntnis*, 4, 79-99.
- _____, 1939, *Problems of Ethics*, David Rynin (tr.), New York 1961, Dover Publications.
- SCHLOSSER, MARKUS, 2012, "Taking Something as a Reason for Action", *Philosophical Papers*, 41, pp. 267-304.
- SCHNALL, IRA, 2001, "The Principle of Alternate Possibilities and «Ought» implies «Can»", *Analysis*, 61, pp. 335-340.
- SEARLE, JOHN R., 2000, *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Luis M. Valdés Villanueva (tr.), Barcelona, Nobel.
- SEHON, SCOTT, 2011, "A flawed conception of determinism in the Consequence Argument", *Analysis*, 71, pp. 30-38.
- SELLARS, WILFRID, 1966, "Fatalism and Determinism", *Freedom and Determinism*, Keith Lehrer (ed.), New York, Random House, pp. 141-174.
- SHABO, SETH, 2005, "Fischer and Ravizza on History and Ownership", *Philosophical Explorations*, 8, pp. 103-114.
- SMART, JOHN J. C., 1961, "Free-Will, Praise and Blame", *Mind*, 70, pp. 291-306.
- SMILANSKY, SAUL, 2000, *Free Will and Illusion*, Oxford, Oxford Clarendon Press.

- SOBLE, ALAN, 2011, "Concerning Self-Love: Analytic Problems in Frankfurt's Account of Love", *Essays in Philosophy*, 12, pp. 55-67.
- SOMMERS, TAMLER, 2013, "Review: Manuel Vargas, Building Better Beings: A Theory of Moral Responsibility", *Notre Dame Philosophical Review. An Electronical Journal*, URL: <http://ndpr.nd.edu/news/42827-building-better-beings-a-theory-of-moral-responsibility/>.
- SORABJI, RICHARD, 1979, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*, London, Duckworth.
- SPAEMANN, ROBERT, 1991, *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp.
- _____, 2005, *Ética: Cuestiones fundamentales*, Pamplona, Eunsa.
- SPEAK, DANIEL, 2005, "Semi-compatibilism and Stalemate", *Philosophical Explorations*, 8, pp. 95-102.
- _____, 2011, "The Consequence Argument Revisited", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 115-130.
- SPINOZA, BARUCH, 1667, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Atilano Dominguez (trad.), 2005, Madrid, Trotta.
- STEWART, HELEN, 2009, "Fairness, Agency and the Flicker of Freedom", *Nous*, 43, pp. 64-93.
- STOUT, ROWLAND, 2010, "Deviant Causal Chains", *A Companion to the Philosophy of Action*, Timothy O'Connor & Constantine Sandis (eds.), Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 159-165.
- STRAWSON, GALEN, 1994, "The Impossibility of Moral Responsibility", *Philosophical Studies*, 75, pp. 5-24.

- STRAWSON, PETER F., 1950, "Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 24, pp. 129-156.
- _____, 1962, "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, 48, pp. 187-211, 2008, *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P. F. Strawson "Freedom and Resentment"*, Michael McKenna & Paul Russell (eds.), Burlington, Ashgate, pp. 19-36.
- _____, 1997, *Análisis y Metafísica*, Nieves Guasch Guasch (tr.), Barcelona, Paidós.
- STUMP, ELEONORE, 1999, "Alternative Possibilities and Moral Responsibility: The Flickers of Freedom", *The Journal of Ethics*, 3, pp. 299-324.
- _____, 2002, "Control and Causal Determinism", *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Massachusetts, MIT Press, pp. 33-60.
- SUHLER, CHRISTOPHER L. & CHURCHLAND, PATRICIA S., 2011, "Control: conscious and otherwise", *Trends in Cognitive Sciences*, 8, pp. 341-347
- SUTTON, RICHARD & BARTO, ANDREW, 1998, *Reinforcement Learning: An Introduction*, Cambridge Massachusetts, MIT Press.
- SVOLBA, DAVID, "Swindell, Frankfurt, and ambivalence", *Philosophical Explorations*, 14, pp. 219-225.
- SWINDELL, JENNIFER S., 2010, "Ambivalence", *Philosophical Explorations*, 13, pp. 23-34.
- TARSKI, ALFRED, 1956, *Logic, Semantics, Metamathematics*, J. H. Woodger (tr.), Oxford Press.
- THALBERG, IRVING., 1978, "Hierarchical Analyses of Unfree Action", *Canadian Journal of Philosophy*, 8, pp. 211-226.

- TIMPE, KEVIN, 2006, "The Dialectic Role of the Flickers of Freedom", *Philosophical Studies*, 131, pp. 337-368.
- TORRALBA, JOSÉ MARÍA, 2005, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Pamplona, Eunsa.
- _____, 2010, "Bienes humanos y normatividad moral. La crítica de G. E. M. Anscombe al concepto de «Moral Ought»", *Acta Philosophica*, 19, pp. 349-362.
- VAN INWAGEN, PETER, 1974, "The Incompatibility of Free Will and Determinism", *Philosophical Studies*, 27, pp. 185-199.
- _____, 1978, "Ability and Responsibility", *The Philosophical Review*, 87, pp. 201-224.
- _____, 1980, "The Incompatibility of Responsibility and Determinism", *Bowling Green Studies in Applied Philosophy: Action and Responsibility*, 2, Michael Bradie & Myles Brand (eds.), Ohio, Green State University Press, pp. 30-37.
- _____, 1983, *An Essay on Free Will*, Oxford, Oxford University Press.
- _____, 1985, "On Two Arguments for Compatibilism", *Analysis*, 45, pp. 161-163.
- _____, 1999, "Moral Responsibility, Determinism, and the Ability to do Otherwise", *The Journal of Ethics*, 3, pp. 341-350.
- _____, 2002, "Free Will Remains a Mystery", *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 158-177.
- _____, 2004, "Freedom to Break the Laws", *Midwest Studies in Philosophy*, 28, pp. 334-350.
- _____, 2011, "A Promising Argument", *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 475-483.

- VARGAS, MANUEL, 2005, "The Revisionist's Guide to Responsibility", *Philosophical Studies*, 125, pp. 399-429.
- _____, 2009, "Reason and Real Selves", *Ideas y valores*, 141, pp. 67-84.
- _____, 2013, *Building Better Beings*, Oxford, Oxford University Press.
- VELLEMAN, DAVID, 1991, "Review of Intention, Plans, and Practical Reason", *The Philosophical Review*, 100, pp. 277-284.
- _____, 2002, "Identification and Identity", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 91-123.
- _____, 2008, "A Theory of Value", *Ethics*, 118, pp. 410-436.
- VIGO, ALEJANDRO, 2010, "La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva", *Diánoia*, 65, pp. 3-39.
- _____, 2012, "Deliberación y decisión según Aristóteles", *Tópicos*, 43, pp. 51-92.
- VIHVELIN, KADRI, 2003, "Arguments for Incompatibilism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-arguments/>.
- _____, 2008, "Foreknowledge, Frankfurt, and Ability to Do Otherwise: A Reply to Fischer", *Canadian Journal of Philosophy*, 38, pp. 343-372.
- VON WRIGHT, GEORG HENRIK, 1963, *Norm and Action. A Logical Enquiry*, London, Routledge & Kegan Paul.
- _____, 1971, *Explanation and Understanding*, Ithaca, Cornell University Press.

- _____, 1974, *Causality and Determinism*, New York, Columbia University Press.
- WAISMANN, FRIEDRICH, 1979, *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann*, B. F. McGuinness (ed.), Oxford, Blackwell.
- WARFIELD, TED, 2000, "Causal determinism and human freedom are incompatible: a new argument for incompatibilism", *Philosophical Perspectives*, 14, pp. 167-180.
- WATSON, GARY, 1975, "Free Agency", *The Journal of Philosophy*, 72, pp. 216-220.
- _____, 1977, "Skepticism about Weakness of Will", *Philosophical Review*, 86, pp. 316-339
- _____, 1999, "Soft Libertarianism and Hard Compatibilism", *The Journal of Ethics*, 3, pp. 351-359.
- _____, 2004, *Agency and Answerability*, Oxford, Oxford University Press.
- WEGNER, DANIEL, 2002, "The Illusion of Conscious Will", Cambridge Massachusetts, MIT Press.
- WERTHER, DAVID, 2005, "Divine Foreknowledge, Harry Frankfurt, and «Hyper-Incompatibilism»", *Ars Disputandi*, 5, URL: <http://www.ArsDisputandi.org>.
- WESTPHAL, JONATHAN, 2012, "Is There a Modal Fallacy in Van Inwagen's «First Formal Argument»?", *Analysis*, 72, pp. 36-41.
- WHITEHEAD, ALFRED NORTH & RUSSELL, BERTRAND, 1956, *Principia Mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WIDERKER, DAVID, 2000, "Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities: A Further Look", *Nous*, 34, pp. 181-201.

- _____, 1991, "Frankfurt on «Ought implies can» and Alternative Possibilities", *Analysis*, 51, pp. 222-224.
- _____, 2009, "A defense of Frankfurt-friendly libertarianism", *Philosophical Explorations*, 12, pp. 87-108.
- WIGGINS, DAVID, 1967, *Identity and Spatio Temporal Continuity*, Oxford, Basil Blackwell.
- _____, 1973, "Towards a Reasonable Libertarianism", *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, London 1987, Oxford University Press, pp. 269-302.
- _____, 1976, "Locke, Butler and the Stream of Consciousness: And Men as a Natural Kind", *Philosophy*, 51, pp. 131-158.
- _____, 1987, "A Sensible Subjectivism?" *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, London, Oxford University Press, pp. 269-302.
- _____, 2001, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WILLIAMS, BERNARD, 1981, "Persons, Character and Morality", *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-19.
- _____, 1981b, "Moral Luck", *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 20-39.
- _____, 1993, *Morality: An introduction to ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1993b, "Postscript", *Moral Luck*, D. Statman (ed.), Albany, State University of New York Press, pp. 251-258.
- _____, 2002, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, New Jersey, Princeton University Press.

- WITTGENSTEIN, LUDWIG, 1921, *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears & B. F. McGuinness (trad.), New York, Routledge.
- _____, 1953, *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker & Joachim Schulte (trad.), Oxford 2009, Blackwell Publishing Ltd.
- _____, 1965, "Lecture on Ethics". *The Philosophical Review*, 74, pp. 3-12.
- _____, 1967, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett (ed.), Berkeley, University of California Press.
- _____, 1969, *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell.
- _____, 1974, *Philosophical Grammar*, Rush Rhees (ed.), Anthony Kenny (tr.), Oxford, Basil Blackwell.
- WOLF, SUSAN, 1987, "Sanity and the Metaphysics of Responsibility", *Responsibility, Character, and the Emotions*, Ferdinand Schoeman (ed.), New York, Cambridge University Press, pp. 46-62.
- _____, 2002, "The True, the Good, and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity", *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 227-244.
- _____, 2010, *Meaning in Life and Why It Matters*, Princeton, Princeton University Press.
- WOODWARD, P. A, 2007, "Frankfurt-Type Cases and the Necessary Conditions for Moral Responsibility", *The Journal of Value Inquiry*, 41, pp. 325-332.
- WYMA, KEITH, 1997, "Moral Responsibility and Leeway for Action", *American Philosophical Quarterly*, 34, pp. 57-70.
- YAFFE, GIDEON, 1999, "«Ought» implies «can» and the Principle of Alternate Possibilities", *Analysis*, 59, pp. 218-222.

- ZAGZEBSKI, LINDA, 2002, "Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will", *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford, Oxford University Press, pp. 45-64.