
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

JORGE MARTÍN MONTOYA CAMACHO

Libertad, amor y verdad en la teoría de la acción de Harry Frankfurt

VOLUMEN 25 / 2015

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950
2015 / VOLUMEN 25

DIRECTOR / EDITOR

Sergio Sánchez-Migallón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

Enrique Moros
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Santiago Collado
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

Rubén Herce
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción, administración,
intercambios y suscripciones:**
«Cuadernos Doctorales de la Facultad
Eclesiástica de Filosofía»
Universidad de Navarra. 31009
Pamplona (España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2015:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
pretexto@pretexto.es

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1024-1991

SP ISSN: 1131-6950

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

2015 / VOLUMEN 25

1. **Álvaro LOZANO PLATONOFF**
La representación en la filosofía de Thomas Reid
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Alejandro Llano 5-123
2. **Juan José SALINAS**
El conocimiento en McDowell. Quietismo, intencionalidad y verdad
en *Mente y mundo*
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros 125-205
3. **Jorge Martín MONTOYA CAMACHO**
Libertad, amor y verdad en la teoría de la acción de Harry Frankfurt
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros 207-281
4. **José Carlos FERNÁNDEZ DUARTE**
Amor, justicia y relación. Bases de la economía según la encíclica *Caritas
in veritate*
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Sergio Sánchez-Migallón 283-351

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Jorge Martín MONTOYA CAMACHO

Libertad, amor y verdad en la teoría
de la acción de Harry Frankfurt

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2015

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 12 mensis ianuarii anni 2015

Dr. Henricus MOROS

Dr. Ioseph M^a TORRALBA

Coram tribunali, die 17 mensis iunii anni 2014, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXV, n. 3

Presentación

Resumen: Harry Frankfurt es considerado uno de los principales exponentes de la psicología moral de nuestro tiempo. Este reconocimiento se ha dado especialmente en el ámbito académico de la filosofía analítica, que se ha desarrollado en el mundo anglosajón. Desde finales de los años sesenta, Frankfurt se ha dedicado a estudiar las acciones de la persona. Su trabajo más fructífero guarda relación con dos ideas sobre la voluntad del agente. La primera propuesta de Frankfurt es la afirmación de una jerarquía de los deseos, que estructura la voluntad de la persona. La segunda es la indicación de que el amor es un factor determinante de la acción humana. Frankfurt explica que el amor es capaz de configurar la estructura de la voluntad del agente y, por tanto, sus motivos. En la tesis analizo la efectividad de las ideas de Frankfurt relacionadas con el amor, en la explicación de la motivación de las acciones humanas.

Palabras clave: acción; amor; cuidado.

Abstract: Harry Frankfurt is considered one of the leading exponents of moral psychology of our time. This recognition is evident especially in the academic field of analytic philosophy, which has been developed in the Anglo world. Since the late sixties, Frankfurt has been devoted to study the actions of the person. His most fruitful work is related to two ideas about the will of the agent. The first proposal of Frankfurt is the assertion of a hierarchy of desires, which structures the will of the person. The second one is an indication that love is a determinant of human action. Harry Frankfurt explains that love is able to configure the structure of the will of the agent and, therefore, their motives. In the dissertation I analyze the effectiveness of Frankfurt's ideas related to love in explaining the motivation of human action.

Keywords: action; love; caring.

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 ayudarle 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 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 erigirse 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,

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

caso contrario, podría terminar por perder la unión con la verdad² y caer en aporías difíciles de resolver.

El conjunto de la investigación realizada buscó 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, apuntó a establecer un marco racional adecuado para 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– lo llevé a cabo desde el estudio de la teoría de la acción de uno de los filósofos norteamericanos más influyentes de los últimos cuarenta años.

Harry Frankfurt saltó a la fama en el ámbito filosófico anglosajón desde su temprana intervención, a fines de los años sesenta, en el debate sobre el compatibilismo entre la libertad de acción y el determinismo causal. Sin embargo, este autor, ha sabido darse a conocer más allá del ámbito académico. Su artículo de 1986, «On Bullshit» fue reeditado en la pasada década³, alcanzando un nivel de ventas que lo convirtió en un *bestseller*.

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 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 se-

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

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

⁴ FRANKFURT, H., «Two Motivations for Rationalism: Descartes and Spinoza», *Human Nature and Natural Knowledge*, Alan Donagan, Anthony N. Perovich, Jr., y Michael V. Wedin (eds.), D. Reidek, Dordrecht 1986, pp. 47-61; ID., *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, New York 1999, pp. 42-54. Como en este caso, en adelante la cita de este artículo se hará

guidos 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 propio recorrido hacia los fundamentos de la libertad de una voluntad humana capaz de amar, y de actuar de modo consecuente con tales principios.

En la actualidad, se puede decir, existe una demarcación de tres modos de explicar la acción humana: (a) la *visión causalista de la acción*, que incluye posturas que se basan en una noción limitada de causalidad de la acción humana que trata de ser asimilada a la causalidad física eficiente, utilizando exclusivamente el análisis lógico, o bajo presupuestos fisicalistas; (b) la *visión anticausal de la acción*, que comprende posturas que no explican adecuadamente la intrínseca relación racional que debe poseer la descripción de la acción humana, por el interés de moderar el uso de una relación causal como la descrita en el primer tipo de propuestas; y (c) la *visión teleológica de la acción* –que estimo como la más adecuada– que busca integrar la explicación racional de la acción humana con la noción de causalidad, a través de una ordenada integración de fines y medios.

Una gran parte de las posturas que comprenden la *visión causalista de la acción humana* introducen la posibilidad teórica del determinismo. Éstas encuentran su lugar en el debate sobre el compatibilismo entre la libertad y el determinismo causal. Harry Frankfurt tiene un protagonismo importante en este debate a través de los *Casos Frankfurt*. La postura compatibilista de Frankfurt quedó bosquejada en sus dos primeros artículos sobre la libertad de la persona⁵. En tales trabajos, Frankfurt intentó refutar uno de los principales principios del libre albedrío, en el marco de la filosofía analítica, exponiendo además la teoría de la jerarquización del *yo*. Estos artículos pasaron a convertirse en obras de necesaria referencia para cualquier autor involucrado en esta discusión.

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, H., *Necesidad, volición y amor*, Horacio Pons (trad.), Katz Editores, Buenos Aires 2007.

⁵ FRANKFURT, H., «Alternate Possibilities and Moral Responsibility», *The Journal of Philosophy*, 66 (1969) 829-839; ID., «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *The Journal of Philosophy*, 68 (1971) 5-20. En adelante al referirnos al artículo de 1969, lo mencionaremos como *AP*.

Pero Frankfurt estudia la acción haciendo un gran énfasis en el sentido que ésta tiene en la vida del propio agente, yendo más allá de la simple explicación de la naturaleza de su causalidad. Es decir, utilizando ciertos modos narrativos que podrían encuadrar sus escritos en la *visión anticausal de la acción*. Pero tales formas de narración parecen ampliarse al tratar de alcanzar una adecuada *visión teleológica* de la actividad y vida del agente. Para este autor, la elección de determinados medios para un fin particular puede llevar a la dilucidación de la incidencia que tiene una acción en la propia vida del agente. 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 él 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 algunas aporías relacionadas con el uso que el agente puede hacer de su racionalidad práctica.

Frankfurt siempre ha sido consecuente con sus tempranos artículos en la elaboración de su teoría antropológica de los deseos. Estos trabajos estuvieron orientados hacia la epistemología y el conocimiento humano⁶, y fundamentan su noción de *identificación volitiva* como un tipo de operación mental. Según Frankfurt, con esta operación el agente puede conocer los tipos de necesidades que componen la estructura de su propia voluntad. Sin embargo, en estos artículos, también se puede apreciar su idea de realismo cognoscitivo, muy cercana a un cierto naturalismo de la mente humana. La concepción que Frankfurt tiene sobre la mente del agente trata de enfrentarse al constructivismo kantiano pero, además, adolece del utillaje necesario para sustentar una adecuada *visión teleológica* de la actividad y la vida de las personas.

Sus artículos posteriores tienen como falsilla estas ideas y son una explicitación de su teoría de la voluntad. 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 of What We Care About»⁷ en 1982, en el que aparece por primera vez su re-

⁶ Cfr. FRANKFURT, H., «Realism and the Objectivity of Knowledge», *The Philosophical Quarterly*, 7 (1957) 353-358; ID., «The Dependence of Mind», *Philosophy and Phenomenological Research*, 19 (1958) 16-26; ID., «Meaning, Truth and Pragmatism», *Philosophical Quarterly*, 10 (1960) 171-176; ID., «Philosophical Certainty», *Philosophical Review*, 71 (1962) 303-327.

⁷ Cfr. FRANKFURT, H., «The Importance of What We Care About», *Synthese*, 53 (1982) 257-272; ID., *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, New York 1988,

ferencia al *amor*, representó el impulso definitivo de su pensamiento. A partir de estos desarrollos, Frankfurt ha estimado que las decisiones más importantes del agente se hacen teniendo como referencia la pregunta ¿cómo debemos vivir? Para él, la respuesta a este tipo de cuestionamientos solo puede darse a través del conocimiento personal de las necesidades de la propia voluntad, que configuran aquello que es objeto de *cuidado* y *preocupación* del agente. El instrumento de tal conocimiento es la ya mencionada noción de *identificación*, que es soportada por lo que él llama *racionalidad volitiva*.

El empeño por demostrar lo indicado sigue siendo parte principal de la actividad filosófica de Harry Frankfurt. Ésta aún busca caminos para establecer una continuidad entre sus presupuestos iniciales sobre la voluntad y la libertad de la persona, y los requerimientos del *amor* como principio determinante de las acciones humanas⁸. Sin embargo, la postura de Frankfurt encuentra serias dificultades para darle un adecuado estatuto epistemológico a sus principales conceptos. Y esto se observa, sobre todo, en sus esfuerzos por unir la responsabilidad moral del agente con su capacidad para discernir lo correcto, usando las nociones de *cuidado* y *preocupación* que se examinan en el siguiente texto. Las líneas que vienen a continuación se insertan en la primera parte del tercer capítulo de la investigación realizada. En ellas llevo a cabo un análisis de las propiedades más controvertidas que Frankfurt atribuye al amor. Resalto la esencia de su propuesta, y los límites más básicos que encontré en ella, relacionados sobre todo con sus implícitos compromisos con el naturalismo de la mente humana.

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, H., *La importancia de lo que nos preocupa*, Servanda María de Hagen y Verónica Inés Weinstabl (trs.), Katz Editores, Buenos Aires 2006.

⁸ Cfr. FRANKFURT, H., «The Necessity of Love», *Conversations on Ethics*, Alex Voorhoeve (ed.), Oxford University Press, London 2009, pp. 213-231.

Índice de la Tesis

ABREVIATURAS	5
INTRODUCCIÓN	7
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 acción	141
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

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. Praxis y contexto de la praxis	382
3.2. VERDAD, AMOR Y NORMATIVIDAD	413
3.2.1. Verdad, praxis y razones del amor	422
3.2.2. Normatividad del amor a la verdad	445
3.2.3. Amar con todo el corazón	475
CONCLUSIONES	498
BIBLIOGRAFÍA	515

Bibliografía de la Tesis

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, Princeton University Press, New York.
- (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*, Cambridge University Press, New York, pp. 26-46.
- (1975), «Three Concepts of Free Action», *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 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*, Cambridge University Press, New York, pp. 58-68.
- (1977b), «Descartes on the Creation of Eternal Truths», *The Philosophical Review*, 86, pp. 36-57, 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, New York, 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*, Cambridge University Press, New York, 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.), Hackett Publishing Co., Indianapolis, 1988, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, New York, 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.), D. Reidek, Dordrecht, pp. 47-61, 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, New York, pp. 42-54.
- (1987), «Création contiúée, inertie ontologique et discontinuité temporelle», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, New York, pp. 117-128.
- (1987b), «Equality as a Moral Ideal», *Ethics*, 98, 1988, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, New York, pp. 134-158.
- (1987c), «Identification and Wholeheartedness», *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, Ferdinand David Schoeman (ed.), Cambridge University Press, New York, 1988, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, New York, pp. 159-176.
- (1988), «Rationality and the Unthinkable», *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, New York, pp. 177-190.
- (1989), «Concerning the Freedom and Limits of the Will», *Philosophical Topics*, 17, pp. 119-130, 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, New York, pp. 71-81.
- (1992), «On the Usefulness of Final Ends», *Iyyun, the Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41, 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, New York, 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.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts); 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, New York, pp. 108-116.
- (1994), «Autonomy, Necessity, and Love», *Vernunftbegriffe in der Moderne: Stuttgarter Hegel-Kongress 1993*, Hans Friederich Fulda & Rolf-Peter Horstmann (eds.), Klett-Kotta, Stuttgart, 1999, *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, New York, 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*, Cambridge University Press, New York, pp. 146-154.
- (1998), «Conversations with Harry G. Frankfurt», *Ethical Perspectives*, 1, pp. 15-43.

- (1999), «Preface», *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, New York, pp. 9-11.
- (1999b), «Responses», *The Journal of Ethics*, 3, pp. 367-372.
- (1999c), «On Caring», *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, New York, pp. 155-180.
- (2000), «Rationalism in Ethics», *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Monika Betzler & Barbara Guckes (eds.), Akademie Verlag, Berlin, pp. 259-273.
- (2002), «Reply to John Martin Fischer», *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), pp. 27-31.
- (2002b), «Reply to Michael E. Bratman», *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), pp. 86-90.
- (2002c), «Reply to David Velleman», *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), pp. 124-128.
- (2002d), «Reply to T. M. Scanlon», *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), pp. 184-188.
- (2002e), «Reply to Richard Moran», *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), pp. 218-226.
- (2002f), «Reply to Susan Wolf», *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), pp. 245-252.
- (2004), *The Reasons of Love*, Princeton University Press, New Jersey.
- (2005), *On Bullshit*, Alfred A. Knopf, New York.
- (2006), «Taking Ourselves Seriously», *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Debra Satz (ed.), Stanford University Press, Stanford, pp. 1-26.
- (2006b), «Getting It Right», *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Debra Satz (ed.), Stanford University Press, Stanford, pp. 27-52.
- (2006c), *Sobre la verdad*, Paidós, Barcelona.
- (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.), Oxford University Press, London, pp. 213-231.
- (2012), «Volitional Rationality and the Necessities of Love», *Sixth Annual Conference Society for the Theory of Ethics and Politics*, Northwestern University, Chicago, §§ 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.), Meiner Verlag, Hamburg, pp. 380-394.
- ANSCOMBE, G.E.M. (1957), *Intention*, Basil Blackwell, Oxford.
- (1958), «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, 33, pp. 1-19.
- (1958b), «Mr. Truman's Degree», Pamphlet published by the author, Oxford.
- & VON WRIGHT, GEORG HENRIK (1969), «Preface», *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford.
- (1971, «Causality and Determination» (1981), *Metaphysics and the Philosophy of Mind. The Collected Philosophical Papers of G.E. M. Anscombe*, vol. II, Basil Blackwell, Oxford, 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.), Eunsa, Pamplona, pp. 19-33.
- (2005), «Verdad», *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, J. M. Torralba y J. Nubiola (eds.), Eunsa, Pamplona, pp. 47-54.
- AQUINO, Tomás de (1949), *De Veritate*, 9ª ed., Marietti, Roma.
- (1955), *Summa Theologiae I-II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- (2001), *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Colección «Pensamiento medieval y renacentista», n° 9, Eunsa, Pamplona.
- ARISTÓTELES, *De anima* (2010), Marcelo D. Boeri (tr.), Colihue, Buenos Aires.
- *De Interpretatione* (2002), J. L. Akrill (tr.), Clarendon Press, Oxford.
- *De motu animalium* (1978), Martha Craven Nussbaum (tr.), Princeton University Press, Princeton.
- *Ética a Nicómaco* (1970), María Araujo y Julián Marías (tr.), Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- *Metafísica* (1994), Tomás Calvo Martínez (tr.), Gredos, Madrid.
- *Poética* (1898), S. H. Butcher (tr.), Mac Millan, New York.
- 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 Volume*, 24, pp. 111-128
- (1961), «If's and Can's», *Philosophical Papers*, J. O. Urmson & G. J. Warnock (eds.), Oxford University Press, Oxford, pp. 153-180.
- AYER, Alfred J. (1954), «Freedom and Necessity», *Philosophical Essays*, MacMillan, London, pp. 271-284.

- (1963), «Philosophy and Language», *The Concept of a Person and Other Essays*, St. Martin's Press, New York, pp. 1-35.
- (1963b), «Truth», *The Concept of a Person and Other Essays*, St. Martin's Press, New York, pp. 162-187.
- (1971), *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, London.
- 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.), Oxford University Press, New York.
- 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 University Press, Oxford, pp. 84-100.
- BLACKBURN, Simon (2005), *Truth. A Guide for the Perplexed*, Penguin Group, New York.
- BLOOMFIELD, Paul (2006), «Opening Questions, Following Rules», *Metaethics after Moore*, Terry Horgan & Mark Timmons (eds.), Oxford Clarendon Press, Oxford, 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 Clarendon Press, Oxford, 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*, Cruillá, Barcelona.
- 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.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), pp. 65-85.

- (2007), *The Structure of Agency*, Oxford University Press, New York.
- BROCK, Stephen L. (2000), *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, David Chiner (tr.), Herder, Barcelona.
- 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.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 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.), Random House, New York, pp. 11-44.
- (1976), *Person and Object. A Metaphysical Study*, Open Court Publishing Company, La Salle-Illinois.
- CHRISTIANSEN, Susana (2011), *La unidad dinámica de la acción humana. Desde la teleología de Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, p. 240.
- CHURCHLAND, Patricia (2011), *Braintrust*, Princeton University Press, New Jersey.
- (2013), «The benefits of realising you're just a brain. An interview of Graham 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 University Press, Oxford, 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.), Ontos Verlag, Frankfurt, pp. 19-32.
- CRUZ CRUZ, Juan (1993), *Libertad en el tiempo. Ideas para una teoría de la historia*, Eunsa, Pamplona.

- 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.), Random House, New York, pp. 45-63.
- D'ARCY, Eric (1963), *Human Acts. An Essay in their Moral Evaluation*, Oxford Clarendon Press, Oxford.
- DAVENPORT, John J. (2012), *Narrative Identity, Autonomy, and Mortality. From Frankfurt and MacIntyre to Kierkegaard*, Routledge, New York.
- DAVIDSON, Donald (1963), «Actions, Reasons and Causes», *Journal of Philosophy*, 60 (2002), *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 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 University Press, Oxford, pp. 105-148.
- (1967b), «Causal Relations», *Journal of Philosophy*, 64 (2002), *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 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 University Press, Oxford, 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 University Press, Oxford, 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 University Press, Oxford, pp. 43-62.
- (1978), «Intending», *Philosophy of History and Action*, Yirmiyaku Yobel (comp.), Jerusalem, D. Riedel & The Magnes Press, 2002, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 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.), Blackwell, Oxford, pp. 118-130.
- (2003), *Freedom Evolves*, Viking, New York.
- 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.), Hackett Publishing Company, Cambridge.
- (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.), Hackett Publishing Company, Cambridge.

- 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.), Ediciones Cátedra, Madrid.
- 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», Oxford University Press, New York.
- EURÍPIDES (1930), «Iphigenia at Aulis», Arthur S. Way (tr.), G. P. Putnam's Sons, New York.
- 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*, Gregorian & Biblical Press, Roma.
- 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*, Georgetown University Press, Washington.
- 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.), Cornell University Press, Ithaca, 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 University Press, Cambridge.
- (2005), «Reply: The Free Will Revolution», *Philosophical Explorations*, 8, pp. 145-156.
- (2006), *My Way. Essays on Moral Responsibility*, Oxford University Press, New York.
- (2007), «Compatibilism», *Four Views on Free Will*, E. Sosa (ed.), Blackwell Publishing, Massachusetts, 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*, Routledge and Keagan Paul, London.
- 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*, Oxford Clarendon Press, New York, 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, Gottlob (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 Reflection», 2008, *Philosophical Hermeneutics*, David E. Linge (ed.), G.B. Hess & R.E. Palmer (trd.), University of California Press, Los Angeles, 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*, Eunsa, Pamplona.
- GINET, Carl (2002), «Reasons Explanations of Action: Causalist versus Noncausalist Accounts», *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford University Press, Oxford, 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, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 3-27.
- GONZÁLEZ, Ana Marta (2006), *Razón, moral y naturaleza* (2ª ed.), Eunsa, Pamplona.
- (2009), *La Ética Explorada*, Eunsa, Pamplona.
- (2009b), «Aristotle and Kant on Practical Reason: An Annotation to Korsgaard», *Acta Philosophica*, 18, pp. 99-112.
- GOSSELIN, Philip (1979), «Is There a Freedom Requirement for Moral Responsibility?», *Dialogue*, 18, pp. 289-306.
- HAJI, Ishtiyaque (2005), «Introduction: Semi-compatibilism, Reasonsresponsiveness, and Ownership», *Philosophical Explorations*, 8, pp. 91-93.
- HARRIS, Sam (2012), *Free Will*, Free Press, New York.

- 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?*, Ontos Verlag, Frankfurt.
- HINTIKKA, Jaakko (1973), *Time and Necessity*, Clarendon Press, Oxford.
- (1979), «Necessity, Universality and Time in Aristotle», *Articles on Aristotle. 3. Metaphysics*, Jonathan Barnes, Malcolm Schofield y Richard Sorabji (eds.), Duckworth, London, 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), Oxford University Press, New York.
- HOGSON, David (2011), «Quantum Physics, Consciousness, and Free Will», *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford University Press, Oxford, 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 University Press, Oxford, pp. 442-456.
- HORNSBY, Jennifer (2011), «Actions and their Circumstances», *Essays on Anscombe's Intention*, Anton Ford, Jennifer Hornsby, Frederick Stoutland (eds.), Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 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*, White-Hart, London.
- (1748), *An Enquiry Concerning the Human Understanding*, T. H. Green y T. H. Grose, v. 4, Scientia Verlag, Aalen.
- 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*, Rialp, Madrid.
- (2004), «Hermenéutica y sistemas filosóficos», *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Lourdes Flamarique (ed.), Eunsa, Pamplona, pp. 207-219.
- y LLANO, Alejandro (2007), *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- 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), Dover Publications, New York.
- JAWORSKA, Agnieszka (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*, Oxford University Press, New York.
- (2007), «Libertarianism», *Four Views on Free Will*, E. Sosa (ed.), Blackwell Publishing, Massachusetts, 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 University Press, Oxford, 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.), Trotta, Madrid.
- (2006b), *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- KORSGAARD, Christine (1996), «The Normative Question», *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, New York, pp. 7-48.
- (2000), «Morality as Freedom», *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, New York.
- (2006), «Morality and the Logic of Caring», *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Debra Satz (ed.), Stanford University Press, Stanford, pp. 55-76.
- (2008), *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, New York.
- (2009), *Self-Constitution. Agency, Identity and Integrity*, Oxford University Press, New York.
- KRIPKE, Saul (1980), *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- 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*, Harvard University Press, London.
- 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.), Random House, New York, 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), Blackwell, Oxford, pp. 206-220.

- LEMONS, Noah (2002), «Epistemology and Ethics», *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 479-512.
- LEVY, Neil (2011), *Hard Luck*, Oxford University Press, New York.
- (2011b), «Neuroethics: A New Way of Doing Ethics», *A7OB 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 y 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*, Eunsa, Pamplona.
- LLANO, Alejandro (1984), *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona.
- (1999), *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid.
- (2006), «El ser coincidental en la ética de Aristóteles», *Tópicos*, 30, pp. 55-80
- (2013), *Deseo y amor (en diálogo con Marcel Proust)*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- 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 interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, Eunsa, Pamplona.
- 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, pp. 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.), Ashagete Press, Aldershot, 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 University Press, Oxford, pp. 175-198.
- MELE, Alfred (1995), *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, Oxford University Press, New York.
- & ROBB, DAVID (1998), «Rescuing Frankfurt-Style Cases», *The Philosophical Review*, 107, pp. 97-112
- (2006), *Free Will and Luck*, Oxford University Press, Oxford.
- (2009), *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*, Oxford University Press, New York.
- MERCADO, Juan Andrés (2002), *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume*, Eunsa, Pamplona.
- 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.), Yale University Press, New Haven.
- (1863), *Utilitarianism*, Mary Warnock (ed.), Blackwell Publishing, Oxford.
- (1882), *System of Logic*, Harper & Brothers Publishers, New York.
- MILLAN PUELLES, Antonio (1961), *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Ateneo Madrid, Madrid.
- (1984), *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid.
- 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, Oxford University Press, New York.
- (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.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 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.), Eunsa, Pamplona, 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*, Harcourt Brace and World, New York.
- (1979), «Moral Luck», *Mortal Questions*, Cambridge University Press, New York, pp. 24-38.
- (1979b), «Subjective and Objective», *Mortal Questions*, Cambridge University Press, New York, 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 University Press, Cambridge.
- NYGREN, Anders (1953), *Agape and Eros*, Philip S. Watson (tr.), The Westminster Press, Philadelphia.
- 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*, Eunsa, Pamplona.
- (1994), *La renovación pragmatista de la filosofía analítica: una introducción a la filosofía contemporánea del lenguaje*, Eunsa, Pamplona.
- O'CONNOR, Timothy (2002), «Libertarian Views: Dualist and Agent-Causal Theories», *The Oxford Handbook of Free Will*, Robert Kane (ed.), Oxford University Press, Oxford, pp. 337-355.
- (2011), «Agent-Causal Theories of Freedom», *The Oxford Handbook of Free Will, Second Edition*, Robert Kane (ed.), Oxford University Press, Oxford, 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 Clarendon Press, Oxford.
- PENELHUM, Terence (1971), «The Importance of Self-Identity», *The Journal of Philosophy*, 68, pp. 667-678.

- PEREBOOM, Derk (2003), *Living Without Free Will*, Cambridge University Press, New York.
- (2009), «Free Will, Love and Anger», *Ideas y valores*, 141, pp. 169-189.
- PIEPER, Josef (1974), *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid.
- PINK, Thomas (2003), «Action and Self-determination», *Intellectica*, 36-37, pp. 247-259.
- (2004), *Free Will. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- (2007), *The Psychology of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2009), «Self-Determinism and Moral Responsibility from Calvin to Frankfurt», *Reason, Faith and History, Philosophical Essays for Paul Helm*, M.W.F. Stone (ed.), Ashgate, Hampshire, 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/minddevlab/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*, Medina y Navarro, Madrid.
- *La República* (1988), Corado Eggers Lan (tr.), Gredos, Madrid.
- *Fedro* (1988b), Corado Eggers Lan (tr.), Gredos, Madrid.
- POLO, Leonardo (1993), *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O, México.
- (1993b), *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid.
- (1993c), «Libertas transcendentalis», *Anuario Filosófico*, 26, pp. 703-716.
- (1995), «El hombre como hijo», *Metafísica de la familia*, Juan Cruz Cruz (ed.), Eunsa, Pamplona, 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, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- (2007), *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona.
- 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, Cambridge University Press, New York, pp. 215-271.
- (1981), «Brains in a vat», *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-21.
- (2002), *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Paidós, Barcelona.
- QUINE, Willard V. (1953), *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- (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*, Random House, New York, 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, Routledge & Kegan Paul, London, pp. 138-155.
- RAWLS, John (1971), *A Theory of Justice* (2005, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)).
- RESCHER, Nicholas (2011), *Philosophical Explorations*, Ontos Verlag, Heusenstamm.
- RHONHEIMER, Martin (1999), *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid.
- 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?», *Neuro-Quantology*, 1, pp. 76-95.
- SCANLON, Thomas M. (2000), *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Harvard.
- (2002), «Reasons and Passions», *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), pp. 165-183.
- (2002b), «Rawls on Justification», *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 139-167.
- SCHELER, Max (1996), *Ordo Amoris*, Juan Miguel Palacios (ed.), Xavier Zubiri (trad.), Caparrós Editores, Madrid.
- SCHLICK, Moritz (1934), «Über das Fundament der Erkenntnis», *Erkenntnis*, 4, 79-99.
- (1939), *Problems of Ethics*, David Rynin (tr.), 1961, Dover Publications, New York.
- 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.), Nobel, Barcelona.
- 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.), Random House, New York, 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 Clarendon Press, Oxford.

- 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*, Duckworth, London.
- SPAEMANN, Robert (1991), *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid.
- (2005), *Ética: Cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona.
- 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 University Press, Oxford, pp. 115-130.
- SPINOZA, Baruch (1667), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Atilano Domínguez (trad.), 2005, Trotta, Madrid.
- 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.), Wiley-Blackwell, Oxford, 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, 187-211; *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P. F. Strawson's «Freedom and Resentment»*, Michael McKenna & Paul Russell (eds.), Ashgate, Burlington 2008, pp. 19-36.
- (1997), *Análisis y Metafísica*, Nieves Guasch Guasch (tr.), Paidós, Barcelona.
- 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.), MIT Press, Massachusetts, 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*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts).
- 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*, Eunsa, Pamplona.
- (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.), Green State University Press, Ohio, pp. 30-37.
- (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford University Press, Oxford.
- (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 University Press, Oxford, 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 University Press, Oxford, 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 University Press, Oxford.
- 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.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 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*, Routledge & Kegan Paul, London.
- (1971), *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, Ithaca.
- (1974), *Causality and Determinism*, Columbia University Press, New York.
- WAISMANN, Friedrich (1979), *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann*, B. F. McGuinness (ed.), Blackwell, Oxford.
- 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 University Press, Oxford.
- WEGNER, Daniel (2002), «The Illusion of Conscious Will», MIT Press, Cambridge (Massachusetts).
- 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 University Press, Cambridge.
- 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*, Basil Blackwell, Oxford.
- (1973), «Towards a Reasonable Libertarianism», *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value*, Oxford University Press, London 1987, 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*, Oxford University Press, London, pp. 269-302.
- (2001), *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WILLIAMS, Bernard (1981), «Persons, Character and Morality», *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-19.
- (1981b), «Moral Luck», *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 20-39.
- (1993), *Morality: An introduction to ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1993b), «Postscript», *Moral Luck*, D. Statman (ed.), State University of New York Press, Albany, pp. 251-258.

- (2002), *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, New Jersey.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1921), *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears & B. F. McGuinness (trad.), Routledge, New York.
- (1953), *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker & Joachim Schulte (trad.), Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2009.
- (1965), «Lecture on Ethics», *The Philosophical Review*, 74, pp. 3-12.
- (1967), *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett (ed.), University of California Press, Berkeley.
- (1969), *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford.
- (1974), *Philosophical Grammar*, Rush Rhees (ed.), Anthony Kenny (tr.), Basil Blackwell, Oxford.
- WOLF, Susan (1987), «Sanity and the Metaphysics of Responsibility», *Responsibility, Character, and the Emotions*, Ferdinand Schoeman (ed.), Cambridge University Press, New York, 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.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), pp. 227-244.
- (2010), *Meaning in Life and Why It Matters*, Princeton University Press, Princeton.
- 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 University Press, Oxford, pp. 45-64.

Conciencia del amor y la verdad en la filosofía de Harry Frankfurt

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 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 humano¹.

¹ Cfr. LLANO, A. (2013), *Deseo y amor (en diálogo con Marcel Proust)*, Encuentro, Madrid, 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

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 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.

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,

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.

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 futuro².

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 indagación precisa le exigiría que cambiara de parecer»³. Por tanto, el agente requiere una forma de presenciar su pasado.

² Cfr. PLATÓN (1988b), *Fedro*, 233a, Corado Eggers Lan (trad.), Gredos, Madrid. 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.

³ FRANKFURT (1987c), pp. 168-169.

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 presencializa. 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»⁴.

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 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»⁵.

⁴ ALVIRA, R. (2011), «Figuras del tiempo en la vida humana», *Revista empresa y humanismo*, 14, p. 17.

⁵ FRANKFURT (2006), p. 19. Las cursivas son nuestras.

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*⁶. 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 lógica⁷.

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*»⁸.

⁶ Cfr. capítulo II, secciones 2.2.2 y 2.2.3.

⁷ 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 consigue plantear una forma de poder estructurar adecuadamente la *racionalidad volitiva* con la *racionalidad operativa*.

⁸ 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

Esto significa que la necesidad del pasado –que representan las genuinas necesidades volitivas– puede hacerse 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 libertad⁹– 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*¹⁰. 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

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.

⁹ Cfr. capítulo I, sección 1.2.

¹⁰ Cfr. capítulo II, sección 2.2.1.

de la conciencia intenta describir la acción humana bajo un esquema en el que se anuncia que el sujeto debe responder de *algún modo* a razones¹¹, sin especificar adecuadamente este modo. Harry Frankfurt vincula esta visión sincrónica de la acción a las posturas de la filosofía del liberalismo¹² 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»¹³.

¹¹ Esta es la propuesta de John Martin Fischer y que hemos expuesto en el capítulo I, nota nº 195.

¹² Cfr. FRANKFURT, H. (1999c), «On Caring», *Necessity, Volition and Love*, Cambridge University Press, New York, 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.

¹³ VARGAS, M. (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 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>].

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»¹⁴ y más tarde en «Locke, Butler and the Stream of Consciousness: And Men as a Natural Kind»¹⁵.

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»¹⁶. Para Parfit, los límites de lo físico y descriptible establecen las con-

¹⁴ Cfr. WIGGINS, D. (1967), *Identity and Spatio Temporal Continuity*, Basil Blackwell, Oxford. 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 problemas de identidad que hemos identificado en la primera parte del primer capítulo de esta investigación.

¹⁵ Cfr. WIGGINS, D. (1976), «Locke, Butler and the Stream of Consciousness: And Men as a Natural Kind», *Philosophy*, 51, pp. 131-158.

¹⁶ PARFIT, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 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

diciones 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 investigación¹⁷.

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 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 cfr. BERNACER, J.; BALDERAS, G.; MARTÍNEZ-VALBUENA, I.; PASTOR, M.A. y MURILLO, J.I. (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.

¹⁷ 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, D. (2003), *Freedom Evolves*, Viking, New York. 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 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

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»¹⁸.

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 reactivas y participativas de los seres humanos, a través de otros seres humanos»¹⁹. Por tanto, lo primero que se requiere es una

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, J. (2013), «Acción, decisión y hábito. Una visión desde la neurociencia», *Grupo de Investigación Ciencia, Razón y Fe*, [<http://www.unav.es/cryf/bernacer13.swf>].

¹⁸ WIGGINS (1967), p. 49.

¹⁹ WIGGINS, D. (2001), *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge, 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

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 ético²⁰ y las críticas a esta postura en referencia al seguimiento de las reglas²¹. Por tanto, se requiere un contexto adecuado que otorgue sentido a los elementos que permiten esa re-

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.

²⁰ 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 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, D. (2003), «An Argument for Robust Metanormative Realism», New York University, en URL [<http://philpapers.org/rec/ENOAAF>]. También puede cfr. ENOCH, D. (2011), «Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism», Oxford University Press, New York. Para las críticas y la postura de Korsgaard puede cfr. KORSGAARD, C. (1996), «The Normative Question», *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, New York, pp. 44-48.

²¹ Cfr. BLOOMFIELD, P. (2006), «Opening Questions, Following Rules», *Metaethics after Moore*, Terry Horgan & Mark Timmons (eds.), Oxford Clarendon Press, Oxford, 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».

lación, 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.

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 persona²². Esto

²² 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, Ch. (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, I. (2008), «Two Concepts on Liberty», *Liberty*, Henry Hardy (ed.), Oxford University Press, New York, 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.

es, en el conocimiento de unos 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 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»²³

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»²⁴. Para Frankfurt, la *preocupación* o *cuidado* es una tarea fundante del agente, que incide

²³ FRANKFURT (1982), p. 84. Las cursivas son nuestras.

²⁴ FRANKFURT (2004), p. 17. Las cursivas son nuestras.

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*²⁵: «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 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»²⁶.

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*»²⁷.

²⁵ 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.

²⁶ 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.

²⁷ 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 com-

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»²⁸, 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.

Por otro lado, la *preocupación por algo*, como actividad consciente, presupone la *capacidad de evaluar el valor de objetos* percibiendo la diferencia entre ellos²⁹, 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

prende 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 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 misma 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, W. (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, N. y SCHROEDER, T. (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, J.A. (2000), «Reflective Endorsement and the Self: A response to Arpaly and Schroeder», *Philosophical Studies*, 101, pp. 107-112.

²⁸ FRANKFURT (1987c), p. 161.

²⁹ «Nada es verdaderamente importante para una persona salvo que haga alguna diferencia sobre lo que actualmente le importa». FRANKFURT (2006), p. 23.

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»³⁰. 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 particulares³¹ y que, a la vez, poseen una connotación personal³². Es posible evaluar los hechos

³⁰ FRANKFURT (1999c), p. 158.

³¹ 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 n° 52 de éste capítulo). El conflicto real, por el contrario, pertenece a las necesidades volitivas, que son el núcleo que conforma dicha malla.

³² 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 n° 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, M. (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

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. 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»³³.

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

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.

³³ FRANKFURT (1987c), pp. 170-171. Las cursivas son nuestras.

desempeñan a la hora de regir sus actitudes y su conducta»³⁴. 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 llegar a ser coercitivo³⁵. 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 genuina³⁶. 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 amando³⁷. Amar es un bien para el agente. Así, *Wholeheartedness* 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*.

³⁴ FRANKFURT (2004), p. 87.

³⁵ 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.

³⁶ Cfr. el capítulo II, apartados 2.2.2 y 2.2.3.

³⁷ 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]».

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»³⁸. 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»³⁹.

Este sentido, que se aplica al amor en relación a la voluntad⁴⁰, lleva también a considerar al amor como una manifestación en la conducta humana. Si

³⁸ FRANKFURT (1987c), p. 162.

³⁹ 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 n° 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 objetivamente 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, G.H. (2008), «On the Scope and Function of Hermeneutical Reflexion», *Philosophical Hermeneutics*, David E. Linge (ed.), G.B. Hess & R.E. Palmer (trad.), University of California Press, Los Angeles, 1967, 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.

⁴⁰ 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, S.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.

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 siempre volcado hacia lo que es diferente de su ser, para incorporarlo a su propia realidad»⁴¹.

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»⁴².

⁴¹ LLANO, A. (2013), p. 35. Las ideas de Fernando Inciarte al respecto pueden encontrarse en INCIARTE, F. y LLANO, A. (2007), pp. 220-224.

⁴² 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 n° 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

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 corazón pueden ser irresistibles, pero no son coercitivas»⁴³, porque constituyen al agente mismo. Así, «en cierta medida, que el amor someta nuestra voluntad es justamente lo que hace que lo valoremos tanto»⁴⁴, y por ello «las necesidades con las que el amor somete a la voluntad son, en sí mismas, liberadoras»⁴⁵.

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

indiscernibilidad de los idénticos, que se enuncia como $(x) (y) [(x = y) \supset (Fx \supset Fy)]$, funciona para los casos identidad a partir de propiedades descriptibles. Por otro lado, Kripke presenta el principio de *identidad*: $(x) \square (x = x)$ que funciona como una autoidentidad. Éste sería un principio básico y universal. Por ello el principio que enuncia Kripke: $(x) (y) (x = y \supset \square x = y)$ 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, L. (2012), «Natural Kind Terms, Rigidity and the Path towards Necessity», *Acta Philosophica*, 21, pp. 337-350.

⁴³ FRANKFURT (2006b), p. 44.

⁴⁴ FRANKFURT (2004), p. 64.

⁴⁵ 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.

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 agente⁴⁶. 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»⁴⁷.

La teoría de Harry Frankfurt parece dirigirse a establecer que el amor desempeña el papel de motor que mueve al conocimiento 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 manifiestativa* 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»⁴⁸, 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

⁴⁶ Cfr. FRANKFURT, H. (2000), «Rationalism in Ethics», *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Monika Betzler & Barbara Guckes (eds.), Akademie Verlag, Berlin, p. 272.

⁴⁷ FRANKFURT (1987c), p. 170.

⁴⁸ FRANKFURT (2004), p. 88.

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 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 desinteresado⁴⁹; g) el amor viene y se va⁵⁰, 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

⁴⁹ Cfr. FRANKFURT (1999c), pp. 165-166.

⁵⁰ 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.

«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, 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»⁵¹. 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 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

⁵¹ FRANKFURT (2004), p. 42.

operación⁵²– 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 razón⁵³, 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 objetivos⁵⁴.

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

⁵² 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.

⁵³ PLATÓN, *Filebo*, c.22-28. Se cita de 1871, *Obras completas de Platón*, tomo 3, Medina y Navarro, Madrid, pp. 19-141.

⁵⁴ 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 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, S. (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.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), pp. 227-244. También cfr. FRANKFURT, H. (2002f), «Reply to Susan Wolf», *Contours of Agency. Essays on Themes of Harry Frankfurt*, Sarah Buss & Lee Overton (eds.), MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 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.

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»⁵⁵. 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 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?»⁵⁶

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

⁵⁵ FRANKFURT (2004), p. 36. Cfr. WILLIAMS, B. (1981), «Persons, character and morality», *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 18-19.

⁵⁶ FRANKFURT (2004), pp. 35-36.

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 intercambiables. La situación de un amante es muy distinta. No puede existir nadie equivalente que sustituya al ser amado»⁵⁷.

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 la 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 humana⁵⁸. 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 racionalidad de Hume, Frankfurt no puede más que apelar a los deseos.

⁵⁷ FRANKFURT (2004), p. 43.

⁵⁸ Al respecto, se pueden observar lo citado en la nota n° 5 de la Introducción.

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»⁵⁹. 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 inerme 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»⁶⁰. 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 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.

⁵⁹ KORSGAARD, C. (2006), «Morality and the Logic of Caring», *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Debra Satz (ed.), Stanford University Press, Stanford, pp. 74-75. La traducción es nuestra.

⁶⁰ TORRALBA (2003), pp. 723-724.

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»⁶¹.

La última característica que consideraremos en este aparatado es que «incluso dentro de la vida de un individuo, el amor llega y se va»⁶². Esta proposición es matizada en otros textos al indicar que «el amor acostumbra a ser inestable»⁶³. 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 preferibles»⁶⁴. 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»⁶⁵.

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, por-

⁶¹ FRANKFURT (2004), p. 41. Las cursivas son nuestras.

⁶² FRANKFURT (2006b), p. 48.

⁶³ FRANKFURT (2004), p. 48. Las cursivas son nuestras.

⁶⁴ FRANKFURT (2004), p. 48.

⁶⁵ FRANKFURT (2004), pp. 48-49.

que 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»⁶⁶. El agente debe poder deliberar sobre su propia historia y en este acto expresar su libertad.

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

⁶⁶ 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, E. (2013), «Posibilidad y libertad», *Studia poliana*, 15, p. 33, nota n° 63.

es una característica de las acciones humanas sino que se presenta ya en la inteligencia»⁶⁷.

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 autotrascenderse»⁶⁸.

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 autotrascenderse 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.

2. 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

⁶⁷ 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.

⁶⁸ POLO (2007), p. 270.

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 lo 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 pragmatidad 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.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	209
ÍNDICE DE LA TESIS	215
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	217
CONCIENCIA DEL AMOR Y LA VERDAD EN LA FILOSOFÍA DE HARRY FRANKFURT	237
1. CONCIENCIA, PREOCUPACIÓN Y AMOR	238
2. CONCLUSIONES	267
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	281