

*HARRY FRANKFURT ON IDENTIFICATION
AND IDENTITY**

TERESA ENRÍQUEZ**

Abstract: *What is personal identity? Frankfurt's thought and the modifications it undergoes following objections by Velleman, Penelhum, Watson and Korsgaard are instructive because they highlight the scope and limitations of a gradual radicalization of a strictly individual self-constitution of one's own volitional identity. This article traces that intellectual trajectory, which goes from those acts most amenable to immediate voluntary control (identification with a second-order desire and decisive and wholehearted identification) to those that are least amenable to it, but nonetheless self-imposed (volitional necessities, and necessities of love). In the end, Frankfurt admits there is a certain innate love.*

KEYWORDS: IDENTIFICATION; IDENTITY; DECISION; WILL; LOVE.

Reception: 01/04/2016

Acceptance: 05/12/2016

* Esta publicación se enmarca en el proyecto *Acción, emociones, identidad. Elementos para una teoría de las sociedades tardo-modernas* (Ref. FFI2012-38737-C03-01), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

** Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, Departamento de Filosofía, tenriquez@up.edu.mx

IDENTIFICACIÓN E IDENTIDAD EN HARRY FRANKFURT*

TERESA ENRÍQUEZ**

Resumen: ¿Qué es la identidad de la persona? El pensamiento de Harry Frankfurt y sus enmiendas, al hilo de objeciones de Velleman, Penelhum, Watson y Korsgaard, resulta instructivo porque manifiesta los alcances y las limitaciones de una radicalización paulatina de la determinación puramente individual de la propia *identidad volitiva*. En este trabajo se expone esa trayectoria intelectual, que va desde los actos más controlables (*identificación con el deseo de segundo orden y la identificación decisiva e incondicional*) hasta los menos sujetos al control voluntario inmediato, pero también autoimpuestos (*necesidades volitivas y necesidades del amor*). Al final, Frankfurt admite cierto amor innato.

PALABRAS CLAVE: IDENTIFICACIÓN; IDENTIDAD; DECISIÓN;
VOLUNTAD; AMOR.

Recibido: 01/04/2016

Aceptado: 05/12/2016

* Esta publicación se enmarca en el proyecto *Acción, emociones, identidad. Elementos para una teoría de las sociedades tardo-modernas* (Ref. FFI2012-38737-C03-01), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

** Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, Departamento de Filosofía, tenriquez@up.edu.mx

INTRODUCCIÓN

● Qué es la identidad de la persona según el pensamiento de Harry Frankfurt? La respuesta exige considerar, al menos, tres sentidos de *identidad*: (1) *identificación en el segundo orden de deseos*; (2) *identificación decisiva e incondicional*; (3) *identidad por las necesidades volitivas*, entre las que destacan las *necesidades del amor*. En la propuesta de Frankfurt, la identidad personal es volitiva (*volitional identity*). Es lógico que los sentidos de identidad coincidan, en gran medida, con los tres sentidos de voluntad, detectados por Stefaan Cuypers en la obra frankfurtiana, y denominados: (1) “voluntad apetitiva”, (2) “voluntad activa” y (3) “voluntad sustancial” (1998: 44-52). Aunque Cuypers los considera equívocos, el presente artículo muestra que en el amor tienden a cierta unidad.

Frankfurt reconoce lo ilusorio de una identidad completa y directamente sujeta al yo autónomo (Cuypers, 1991: 704-706); pero, al mismo tiempo, rechaza una identidad de índole metafísica, como se verá en el primer apartado de este artículo. Los siguientes apartados se dedican a los sentidos de identidad sostenidos por Frankfurt en una enérgica discusión con sus críticos. El itinerario (1969-2012) muestra los resultados —y problemas— de la radicalización paulatina de la determinación puramente individual de la propia identidad volitiva.

IDENTIDAD VOLITIVA E IDENTIFICACIÓN EN EL DESEO DE SEGUNDO ORDEN. STRAWSON Y VELLEMAN

En uno de sus primeros y más conocidos ensayos, “Freedom of the will and the concept of a person” (1971), Frankfurt declara: “una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas puede encontrarse en la estructura de la voluntad” (1988: 12). Esa diferencia resolvía la excesiva amplitud —incluía animales— de la noción strawsoniana de persona: “una entidad con estados de conciencia y características corpóreas” (Strawson, 1959: 101-102). Esta amplia noción de persona era el resultado más interesante en la *Descriptive Metaphysics* de Peter Strawson, pues con ella había terminado con siglos de dualismo y había establecido el rumbo de las aproximaciones analíticas a la identidad personal (Atkins, 2005: 127). Si la persona era una “unidad indivisible”, entonces podía entenderse su identidad como agente (Cuypers, 1993: 245-247) y, por tanto, se le podía atribuir responsabilidad por sus acciones (Hacker, 2002: 39), es decir, una *identidad práctica*.

En efecto, entender a la persona como *entidad con estados de conciencia* implicaba reconocer en ella lo que podría denominarse identidad teórica y práctica. *Identidad*

teórica porque, gracias a la autoconciencia, la persona podría autoadscribirse representaciones y estados mentales; e *identidad práctica*, por la posibilidad de autoadscribirse deseos, voliciones, decisiones y acciones, así como asumirse responsable por ellos. Esta distinción entre *identidad teórica y práctica*, ausente en la obra de Frankfurt, permite advertir la importancia que concede a la segunda, puesto que la identidad personal es, principalmente, *identidad volitiva*, según su propia expresión.

El reconocimiento de la irreductibilidad de la persona implicaba, además, una visión del mundo unitaria (Laitinen, 2008: 71) que permitía admitir la compatibilidad entre el determinismo de la materia y la existencia de la libertad. Tanto Strawson como Frankfurt sostienen posturas compatibilistas, aunque diferentes (McKenna, 2005).

Frankfurt señala la distancia que lo separa de Strawson: mientras que a su antecesor le preocupa la relación entre la mente y el cuerpo, él intenta comprender qué significa ser una persona (1988: 11). A pesar de que Strawson intentó unir —en un único concepto básico— la identidad numérica de la persona y la identidad en sentido ordinario, Terence Penelhum (1971: 667-669) atribuyó a Frankfurt esa conciliación y, por tanto, el comienzo de la filosofía de la identidad en la tradición analítica. Frankfurt (1988: 58-68), que comentó ampliamente a Penelhum, no rechazó el cumplido. Pero reconocer la identidad numérica, o más todavía, la unidad como agente no implicaba —como David Velleman le atribuyó en “Identification and identity” (2002: 91-123)— admitir un yo como *entidad singular*. Frankfurt rechazó esa interpretación por sus “demasiadas implicaciones ontológicas” (2002a: 124-128), y reconoció que él mismo había provocado la confusión por declarar que su interés sobre la identidad de la persona era metafísico (1988: vii), más que ético o moral (Frankfurt y Smeyers, 1998: 25); y, desde esa base, anunciar su respeto al principio filosófico de que “la identidad es entendida en términos de condiciones esenciales” (Frankfurt, 1999: 113). Además, explícitamente había equiparado la “identidad como agente” con la “naturaleza esencial” de la persona (1988: ix).

Cuando Velleman escribía que, para Frankfurt, la persona parecía ser una “entidad singular” (2002: 97-98), no había registrado las declaraciones estrictamente antimetafísicas del autor publicadas en una nota a pie de página: “la conciencia reflexiva de la persona no es la de un sujeto o un yo, es una pura conciencia de sí” (Frankfurt, 1988: 162). El rotundo rechazo al sujeto ilumina el sentido de las aclaraciones de Frankfurt a Velleman: la identidad es naturaleza esencial sólo en el sentido del lenguaje ordinario, esto es, según un “uso familiar y respetable”, pero no filosófico (2002a: 124). Por eso, continúa, decir que Agamenón cambia su *naturaleza*

esencial (*essential nature*), cuando decide sacrificar a su hija Ifigenia, es referirse a una *naturaleza* no filosóficamente entendida. También el asesino cambia su *naturaleza esencial* al *cambiar su corazón* y cesar sus crímenes: “la forma de su voluntad ha sido alterada [...] se convierte en otra persona [...] aunque numéricamente se mantenga la misma persona” (2002a: 125). Para evitar confusiones, Frankfurt recomendó excluir de la filosofía ese sentido de *naturaleza*, referida solamente a los límites prácticos de la voluntad (2002a: 128).

A diferencia de Strawson, Frankfurt no admite una *entidad singular*, ni un *sujeto* ni un *ego*. Sólo admite una pura conciencia de sí (¿una pura actividad?). Esta aseveración de “The frankfurtian descriptive metaphysics of human mind and action”, como la denomina Willem Lemmens (Frankfurt y Lemmens, 1998: 36), explica, quizá, su uso generalizado e indistinto de los conceptos *identity* e *identification*. ¿Por qué habría que distinguir la *identidad* de la *identificación* si la conciencia es pura actividad sin sujeto? Pero, ¿qué podría significar un *agente* (identidad práctica) que sea sólo *conciencia de sí* (identidad teórica)? En otras palabras: ¿bastaría apelar a la existencia de la *identidad teórica* para justificar la *práctica*? ¿Acaso esta doble identidad no exige, más bien, la existencia de una *unidad indivisible* entendida metafísicamente, según el modelo strawsoniano? En Frankfurt, el núcleo de la cuestión, qué es ser persona, permanece en la ambigüedad. Si la persona no es un sujeto metafísico, ¿qué es? Analizaré con más detenimiento la noción de persona centrada en la estructura de su voluntad, a partir de un texto ampliamente comentado entre los especialistas:

Parece ser peculiarmente característico de los humanos el que puedan formar lo que denominaré “deseos de segundo orden” [...]. Muchos animales parecen tener la capacidad de lo que denominaré “desos de primer orden” [...], sólo el hombre parece tener la capacidad de realizar autoevaluación reflexiva que se manifiesta en la formación de los deseos de segundo orden. (Frankfurt, 1988: 12)

La estructura jerarquizada de deseos resulta de la reflexión de los mismos: desear el desear mismo. El adicto puede *desear* tener el deseo de no drogarse (el cual es de segundo orden); incluso puede *desear* que el deseo de no drogarse sea *efectivo* (volición de segundo orden). También un médico, en un afán empático respecto a su paciente, puede desear experimentar el deseo —y sólo el deseo— de drogarse. En todo caso, los *deseos de primer orden*, los inmediatos, están a la espera de ser, o no, admitidos como propios por un *deseo de segundo orden*; y, llegado el caso, ser orientados a la acción con la “volición de segundo orden” (1999: 16).

Para explicar la relación entre la persona y sus deseos, Frankfurt usa la metáfora de un modelador. La materia prima son los deseos de primer orden, también denominados “tendencias motivacionales elementales” (*elementary motivational tendencies*), el modelador es la persona, y lo modelado es el carácter y la estructura de su voluntad. La conclusión es: “la identidad volitiva [*volitional identity*] de la persona depende de lo que ella quiera que sea su voluntad” (1999: 137). Así, cada individuo determina su propia identidad volitiva.

Michael Bratman, en su intento de explicar a Frankfurt, concluyó: tener un deseo es tener una razón para actuar (2002: 67). Frankfurt corrigió: tener un deseo “no es, de ninguna manera, tener una razón para actuar; más bien es estar ante un problema”: el de identificarse o disociarse de él (2002b: 88-89). Si en mí surge el deseo de matar a mi amado hijo y yo no me identifico con él, ese deseo no es, en realidad, mío (2006a: 12). Por eso, no todos los deseos, sino solo algunos, son “auténtica expresión de nosotros mismos” (2006a: 8).

¿Podría concluirse, entonces, que para Frankfurt la *capacidad de autoevaluación reflexiva* (*reflective self-evaluation*) es lo más definitorio de la persona? Gary Watson contestó: sí (1975: 144); pero Frankfurt replicó: no; así, despojó de todo tinte cognitivo a la identificación:

Lo más propiamente personal no es [...] la capacidad de medir el valor de los deseos [...] sino la capacidad de identificación. La identificación [*identification*] es sólo una aceptación [*acceptance*]; no aprobación [*approval*], ni respaldo racional [*endorsement*], ni preocupación [*caring*]. (2002c: 160-161)

La identificación sí implica, en cambio, capacidad reflexiva (2004: 18-19). Es más, esa estructura reflexiva elemental (*elementary reflexive structure*) es “más primitiva y más fundamental que nuestra capacidad para razonar o para amar”; y, “al separarnos del contenido inmediato de la conciencia”, permite “atender directamente a nosotros mismos” (2006a: 4). Por eso, detrás de conductas iguales, incluso de deseos iguales, pueden descubrirse identidades distintas. Dos adictos consumen droga para satisfacer su deseo de primer nivel: uno de ellos lo hace a su pesar, no *se identifica* con ese deseo efectivo; el otro no se lo cuestiona y, simplemente, satisface el deseo más intenso. Este último, dice Frankfurt, “no es persona”, es *wanton* (1988: 16).

El *wanton* carece de identidad personal. La traducción del adjetivo inglés es problemática: no es exacta la de “agente inconsciente”; su significado oscila entre indisciplinado, incontrolado y caprichoso. Para Frankfurt, lo esencial del *wanton*

es que “no le preocupa su propia voluntad”; y constituye una clase de agentes que “incluye a todos los animales, los niños muy pequeños y quizá algunos adultos” (1988: 16). En consecuencia, para Frankfurt, ni las personas son entidades singulares ni todos los individuos de la especie humana son personas. La identidad personal es estricta *identidad volitiva* (*volitional identity*) determinada por unos límites volitivos que curiosamente dependen de la propia voluntad de la persona. En la medida en que uno cambie sus límites cambiará su identidad. Sin deseos de segundo orden no hay identidad personal. No hay identidad en el *wanton* porque su voluntad se agota en los deseos de primer orden; y ese sujeto carece de la estructura volitiva moldeada por cada persona para sí misma. Pero afirmar que la identidad es sólo resultado del deseo de segundo orden es problemático.

IDENTIDAD COMO INTERNALIDAD. ARISTÓTELES ANTE PENELHUM

Quizá Frankfurt tenía en mente las objeciones de Penelhum y de Watson cuando advirtió que la identificación no se limita a la formación de un deseo de segundo orden (2002b: 90). En efecto, la identificación en el segundo orden de deseos es condición necesaria, pero no suficiente para ser persona.

Penelhum admitía que la persona *sintiera* su deseo de algún modo ajeno, pero no que el deseo *fuera* ajeno (1971: 672-674). Watson, por su parte, cuestionaba que hubiera una especial relación entre la persona y algunos de sus deseos (1975: 218). El primero dudaba que existieran deseos *ajenos*; el segundo, que algunos fueran *propios* en sentido fuerte. Ambos concluían: ningún deseo *pertenece más* que otro a la persona.

Antes de considerar las respuestas a Penelhum y a Watson, se puede descartar la fallida solución de Richard Moran en su artículo: “Frankfurt on identification: Ambiguities of activity in mental life” (2002: 189-217). Para descifrar el “sentido fuerte” de pertenencia provista por la identificación, Moran recurrió al “tipo característico de la responsabilidad que una persona asume por su deseo cuando es la conclusión de su razonamiento práctico” (2002: 199). Por ejemplo, para Sócrates eran ajenas —procedían de su *daimon* y no de su propio razonamiento— las prohibiciones que hallaba en su interior (2002: 194).

Frankfurt contestó a Moran (2002d: 218-225) con una serie de argumentos para defender que “la identificación y la incondicionalidad son estados volitivos que crean necesariamente razones, pero que no dependen de ellas de otro modo” (2002d: 218). La identificación no es resultado, sino condición de razonamiento porque éste es una secuencia de los *propios* pensamientos (2002d: 221). Además, como en Sócrates,

“apreciar la racionalidad de un mandato no elimina en absoluto la distinción entre el que origina la orden y el que la recibe” (2002d: 222). Y aunque gracias a razones, uno pueda apropiarse de algunos deseos, no lo hace así con muchos otros. De hecho, nos identificamos con algunos deseos, aunque nuestro razonamiento los desapruébe o ni siquiera los evalúe, como el deseo de vivir o el amor a los hijos. En fin, para Frankfurt, en contra de Moran, el razonamiento práctico depende de la identificación, y no al revés (2002d: 224).

No es difícil reconocer que Frankfurt se sitúa en una larga tradición filosófica: el razonamiento práctico presupone el apetito del fin. Pero dejaré el análisis de esa cuestión para otro momento. El reto de Frankfurt, ante sus primeros objetores, era definir el *sentido fuerte* de pertenencia del deseo, sin mediación cognitiva alguna. Para ello, escribió sendos artículos: ante Penelhum “Identification and externality” (1977), y ante Watson “Identification and wholeheartedness” (1987). Los diez años entre uno y otro dieron tiempo a Frankfurt para reconocer, una y otra vez, que el concepto de identificación es “fundamental en la fenomenología y en filosofía de la mente y de la acción”, pero “desconcertante” (*mystifying*) (1988: 54) y, luego dirá, “problemático” (*troublesome*) (1999: 103). La naturaleza de la identificación le era “frustrantemente recalcitrante” (1988: 68).

Penelhum pregunta: ¿qué autoriza excluir de la pertenencia a la persona aquellos deseos con los que ella no se ha identificado?, ¿con qué derecho —aquel drogadicto contra su voluntad, por ejemplo— puede declarar que sus deseos de drogarse no son suyos? Penelhum buscaba “un criterio de objetividad psicológica” (1971: 673) y, al no contar con algo mejor, lo situó —siguiendo a otros— en la continuidad corporal (1971: 674). Aquello era un retroceso: volvía a excluir a la voluntad de la definición de identidad personal.

Frankfurt demostró la debilidad del criterio corporal aludido por Penelhum. Los movimientos espasmódicos del cuerpo no pueden ser atribuidos a la persona, porque el “principio motor” de esos movimientos no está “dentro” de la persona (1988: 61). Frankfurt admitió que “Aristóteles dio un paso adelante al dividir los acontecimientos de la historia de una cosa en aquellos cuyo principio motor está dentro de la cosa y aquellos cuyo principio motor está fuera” (1988: 59); y matizó en la respuesta a Watson: “Aristóteles sostenía que el comportamiento es voluntario sólo cuando su principio motor se encuentra dentro del agente” (1988: 171).

Décadas después, Christine Korsgaard declararía ante Frankfurt un criterio clarificador: “un movimiento sólo cuenta como una acción si es causado por la persona considerada en su conjunto, y no por una parte de ésta” (2006: 67). Frankfurt, por su

parte, al registrar la distinción aristotélica, parecía sugerir que la persona es principio directivo de movimiento. “No debemos ser identificados con aquellos movimientos [cuyos principios están fuera de nosotros]” (1988: 61). Esto es, la persona “debía ser identificada” sólo con algunos de los movimientos de su cuerpo y de su mente, pero no con todos: no con “el movimiento de la dilatación de sus pupilas”, puesto que “ella no lo guía” en absoluto (1988: 73).

Ahora bien, la sujeción a fuerzas corporales no es el único condicionamiento. ¿Qué tanto puede guiar sus propios movimientos una persona —cuestionan autores como Peter Singer y Mary Midgley— si la individualidad personal está sujeta a fuerzas sociales que establecen patrones de lo que debe desearse? (Atkins, 2005: 141) Frankfurt no responde a este tipo de cuestionamientos, pero sí reconoce que distinguir entre lo que un agente hace y lo que sólo le sucede es crucial: en eso consiste el “problema de la acción” (1988: 69).

Frankfurt admitió, en la respuesta a Penelhum, que aún no había esclarecido la naturaleza de la identificación, y que sólo había establecido una analogía entre los movimientos corporales y las pasiones (1988: 68). A pesar de todo, había ya una ganancia: la identificación era *internalidad*. Lamentablemente, el criterio de *internalidad* también resultaba problemático. Si la única persona autorizada para declarar la internalidad de una pasión es la persona misma, ¿cómo garantizar la objetividad de su juicio? Si un individuo, después de una repentina reacción iracunda, declara: “no era yo mismo”; ¿cómo saber si su declaración es ilusoria o descriptiva?, ¿cómo saber si fue, o no, la persona el principio del movimiento pasional? (Frankfurt, 1988: 63). El concepto de externalidad es ambiguo (Schroeder y Arpaly, 1999: 373-374).

La observación de Frankfurt sobre el contraste entre las declaraciones subjetivas y la regularidad de una conducta, al situarse en el contexto de la búsqueda de un criterio de identidad práctica, da ocasión de examinar el tema del hábito. Frankfurt no considera al hábito operativo como criterio de identidad: ni lo afirma ni lo niega. Pero admite que las actitudes —manifiestas frecuentemente ante quienes conviven con nosotros— ofrecen pistas no despreciables: “nos parecería difícil entender cuando una persona experimenta cierta pasión con satisfacción y una regularidad predecible, que no haya hecho lo que fuera necesario para identificarse con ella” (1988: 65). Otra referencia al tema del hábito se encuentra en la expresión *capacidades activas*. Frankfurt analiza el caso de dos profesionales cuyas habilidades definen sus respectivas identidades. Son dos bomberos cuya intención es salvar la vida de las víctimas: uno de ellos —por inadvertencia— hace lo contrario y, al arrojarla por la ventana, provoca su muerte. El comentario de Frankfurt al caso fue:

Esos límites son indicadores significativos de la identidad de una persona como agente. [...] Los límites de las capacidades activas de una persona son esenciales para definir su forma como agente. [...] Este descubrimiento alcanza una verdad [...] más profunda y más obstinadamente real que cualquier verdad concerniente a lo que la persona quiere deliberada y voluntariamente. (2008: 12)

La *identidad de la persona como agente* no coincide con la *identidad volitiva*. Sin embargo, es posible reconocer cierta equivalencia: así como la identidad volitiva es definida por los *límites volitivos*, la identidad como agente es definida por los *límites de sus cualidades activas*. Los bomberos hacen lo que pueden (*active capacities*), y pueden según lo que son (*identity as an agent*).

Esa *identidad como agente* radica en elementos no volitivos, sino en capacidades... ¿Naturales? ¿Habilidades operativas naturales? La idea de los hábitos operativos como *segunda naturaleza* es sugerente. Parece razonable considerar al hábito como un buen criterio objetivo de identidad, puesto que articula, desde la perspectiva de la individualidad, el elemento volitivo subjetivo con la disposición operativa objetiva. Lamentablemente la teoría aristotélica del hábito es muy poco (re)conocida por los filósofos contemporáneos (Vigo, 1993), y Frankfurt no es la excepción.

IDENTIFICACIÓN DECISIVA E INCONDICIONAL. FRANKFURT, WATSON Y PLATÓN

Frankfurt debía enfrentar una segunda objeción, la de Watson: si la identificación con unos deseos depende de otros, ¿qué impide un regreso al infinito? Esto es, “¿qué les da a las voliciones [del segundo orden] una relación especial con ‘uno’ mismo?” (1975: 218-219). Watson veía en la distinción platónica entre razón y apetito sensitivo algo que aventajaba a la distinción frankfurtiana de órdenes de deseos. En Platón no hay regreso al infinito, según Watson, porque la razón —fuente de motivación, independiente del apetito sensitivo— representa con mayor derecho lo que la persona es (1975: 209). Frankfurt se negó a aceptar el modelo platónico (1988: 166). En cambio, distinguió entre decisión y deseo; después, atribuyó a la decisión la constitución del yo. De ahí, el concepto de *identificación decisiva* (*decisive identification*).

Aquella serie infinita de deseos se corta con la decisión porque ésta no es un deseo cualquiera. Cuypers lo ilustra: desear cantar no es decidir cantar (1991: 703). Frankfurt precisa: la decisión no es un “simple acto que sólo instrumente un deseo de primer orden”, sino que implica “deliberación racional” (1988: 176) y “capacidad

reflexiva” (2006a: 13). Por la decisión, la persona se identifica con algunos deseos: les confiere autoridad (1988: 175) y se responsabiliza de ellos (1988: 170). “Asumir la responsabilidad del propio carácter” consiste en “identificarse con algunas de sus actitudes y disposiciones” (2006a: 6-7).

La decisión constituye algo de la propia identidad. “Tomar una decisión es algo que nos hacemos *a nosotros mismos*” (1988: 172). Decidir es decidirse. La “reflexión volitiva” no se limita a un “deseo de tener deseos”; es “autocrítica” (*self-critical*) e inaccesible a los animales (2004: 17-18). “La persona, al tomar una decisión por la cual se identifica con un deseo, *se constituye*. El deseo [...] ya no es, de ninguna manera, externo a ella” (1988: 170). La identificación decisiva resuelve el conflicto de deseos y lo transforma, alterando su naturaleza (1988: 174). De manera que, después de la decisión, el conflicto ya no es entre dos deseos, sino “entre uno [de los deseos] y la persona que se ha identificado con su rival” (1988: 172). Por la *identificación decisiva* puede decirse que el deseo con el que la persona se identifica le confiere identidad.

Frankfurt ya había dado un ejemplo gráfico a Penelhum para ilustrar la diferencia entre un deseo interno y otro externo: la persona, al decidirse a felicitar a un conocido suyo en lugar de herirlo, ha establecido una especial relación entre ella y sus deseos, de manera que el triunfo del deseo, es el triunfo de ella misma (1988: 68). En su respuesta a Watson, continúa: si el deseo, con el que la persona se identifica, no se hace efectivo en la acción, entonces “es vencida la autoridad del yo” (1988: 174); y ese deseo que derrota a la persona es un tirano carente de autoridad legítima (2006a: 10). Del fumador arrepentido, que no deja el cigarro, declara: “su voluntad [su *deseo eficaz*] no está bajo su propio control. No es la voluntad que quiere, sino la que le impone una fuerza con la cual no se identifica y que, en ese sentido, es externa a ella” (1988: 165). Para Frankfurt, esa persona carece de la “libertad de la voluntad” (1988: 11-25).

El concepto de “libertad de la voluntad”, central en la obra de Frankfurt, también define a la persona (1988: 19). “La persona ejercita la libertad de la voluntad asegurando la conformidad de su voluntad [el deseo efectivo en la acción] con sus voliciones de segundo orden” (1988: 20). La ausencia de este tipo de libertad va en detrimento de la persona. Carece de *libertad de la voluntad* el adicto que, pese a estar arrepentido, sigue actuando en contra del deseo de segundo orden con el que se identifica. Tampoco existe este tipo de libertad —por una carencia más radical— en el *wanton*, por su total privación de voliciones de segundo orden. El *wanton* ni siquiera es persona (1988: 21).

Para Frankfurt, el clásico problema de la *akrasia* es de la *libertad de la voluntad*, esto es, un conflicto adverso a la identificación en el deseo de segundo orden. Richard C. Jeffrey, otro defensor del esquema jerárquico de deseos (“Preferences among preferences”, 1974), ya había hecho famoso el caso del fumador arrepentido con un personaje cuyo apellido lo caracteriza: Georges M. Akrates (*The Logic of Decision*, 1965). Frankfurt también diagnostica una débil voluntad a los adictos arrepentidos que no cesan de drogarse (1999: 99). Pero esa debilidad no se debe, como en Platón, a la oposición de la sensibilidad frente a la racionalidad. En Frankfurt, es débil la voluntad de aquel cuyo deseo efectivo va en contra de las voliciones de segundo orden, exactamente, en contra de la decisión.

Alfred Mele reprocha a Frankfurt no dar cuenta de los fenómenos de continencia e incontinencia, porque la *akrasia* implica romper un compromiso y el deseo de segundo nivel no implica ningún compromiso (1992: 283-288). Pero Mele no toma en cuenta el paso adelante dado por Frankfurt: la identificación decisiva —que no se reduce a un deseo de segundo nivel— es “compromiso” (1988: 21), o mejor dicho, “compromiso decisivo” (1988: 167).

Ahora bien, es posible carecer de compromiso, no haber formado *identificación decisiva*. El nombre propio de ese persistente conflicto es *ambivalencia*. Jennifer Swindell Blumenthal-Barby reconoce el mérito de Frankfurt por haber introducido ese concepto (2010: 23-24); pero, como apunta David Svolba (2011), se equivoca al juzgarlo como un concepto ambiguo. Es más, el lector de Frankfurt puede encontrar un desarrollo de la noción de ambivalencia en tres momentos, cuya paulatina precisión permite contestar a Watson y a Mele.

En la primera fase, Frankfurt usa genéricamente el término ambivalencia, como sinónimo de conflicto entre deseos, ya sean de primero o de segundo orden (1988: 13, nota 3), sólo de segundo orden (1988: 14), o bien en ambos órdenes (1988: 21).

En un segundo momento, en su artículo escrito contra Watson, Frankfurt especifica el sentido de ambivalencia, en oposición al conflicto de la debilidad de la voluntad. La ambivalencia no es “la falta de coherencia o de armonía entre la volición de orden superior [...] y el deseo de primer orden” (1988: 164), no es ese conflicto entre el deseo autorizado y el efectivo. La ambivalencia es un conflicto más profundo, es una fractura en la voluntad: “No es una cuestión de fuerza volitiva, sino de si las preferencias de orden superior [...] son incondicionales” (1988: 165).

La ambivalencia es la ausencia de identificación decisiva e incondicional. Sin la decisión —*el modo más conspicuo de identificación*— desaparece el yo, puesto que “tomar decisiones desempeña una función importante en la formación y el sostén del yo [*the*

self]” (1988: 172). Sin “identificación incondicional” (*wholehearted identification*), la persona está dividida en sí misma (1988: 165), carece de autoridad (1988: 175).

La ambivalencia está en las antípodas de la identificación decisiva e incondicional. En el ensayo “The faintest passion” (1992b), amplía la clasificación de conflictos, el tercero de los cuales es la ambivalencia. Ésta se distingue de: a) los conflictos entre deseos de primer orden, que “no son volitivos, sino meramente compulsivos y sentimentales” (1999: 99), y que el *wanton* resuelve con sólo seguir el deseo más intenso; b) los demás conflictos volitivos, que “surgen de las actitudes reflexivas de orden superior de una persona [...] y se distinguen de la ambivalencia si algunas de las fuerzas psíquicas intervinientes son exógenas, es decir, si la persona no se identifica con ellas y, en cierto sentido, éstas son externas a su voluntad” (1999: 99). Un ejemplo de este segundo tipo de conflicto es el del adicto arrepentido que vuelve a drogarse: él no se identifica con el deseo de drogarse, aunque éste sea el deseo efectivo. Es el conflicto de la *akrasia*.

La ambivalencia es un tercer tipo de conflicto. Es el conflicto *interior* de la voluntad carente de identificación decisiva (*to identify decisively*). Sin ella, la persona está *volitivamente fragmentada* (*volitionally fragmented*) y, en tanto no resuelva su conflicto, estará “enfrentándose consigo misma” (2004: 92). De un drogadicto débil, pero no ambivalente, Frankfurt afirma: “la adicción puede derrotar su voluntad, pero como tal no fractura la unidad de ésta” (1999: 99).

A la luz del concepto preciso de ambivalencia, la *akrasia* o *incontinencia* no es el conflicto más grave. Donde hay identificación en órdenes superiores del deseo hay autonomía (1988: 41). En efecto, ésta es delimitada según actos de jerarquización y rechazo que crean una identidad (*selfout*) (1988: 170-171). Incluso hay autonomía, aunque debilitada, cuando el agente actúa por un motivo por el que preferiría no ser inducido (1988: 165). Esa autonomía es violada en quien actúa, por ejemplo, por una furia con la que no se identifica (1988: 44). Con respecto a los dos tipos de libertad (1988: 20-21), hay autonomía en la *libertad de la voluntad* (autocontrol); pero no la hay en la *libertad de acción* (libertad del *comportamiento impulsivo y anárquico* del *wanton*) (1988: 174-175), es más, ésta última es heterónoma (1999: 132). Cabe libertad sin autonomía, es decir, sin identificación. La decisión, en cambio, confiere autonomía e identidad.

Al crear una intención, la decisión crea una regla que guía otras preferencias y decisiones tanto desde la perspectiva dinámica, ya que provee de unidad de propósito en el tiempo; como desde la perspectiva estática, pues establece una estructura reflexiva o jerárquica, “con la cual se puede constituir, en parte, la identidad de una

persona” (1988: 175). Por eso Stephen Darwall concluye: respetar la decisión es respetar a la persona (2003: 442). Tim Henning matiza el respeto: unos padres deben distinguir, en sus hijos, decisiones y caprichos (2011: 735-742), sin señalar que Frankfurt ya ha distinguido entre deseos y decisión. Para él, el deseo es tirano por rebelarse, no contra la razón, sino contra la autonomía —en parte, formada por la decisión— de cada individuo. La crudeza de esta posición no se verá hasta que Frankfurt se vea obligado a sostenerla respecto a la autonomía de los nazis, y dejar ver la dirección subjetivista de su novedosa psicología moral.

Cuando Frankfurt defendió la fuerza de la *identificación decisiva* ya había advertido el peligro de darle demasiada importancia a la decisión. Había asegurado: lo que la “voluntad realmente es” no depende tanto de “las decisiones o las elecciones”, como de “lo que le preocupa” a una persona (1988: 84). La persona se identifica con lo que le preocupa (1999: 110-111), por eso también la preocupación (y no sólo la decisión) forma la unidad diacrónica del yo (2006a: 19). La identidad no es resultado de la decisión, es su límite. La decisión manifiesta cierta autonomía del individuo, pero no la autonomía más radical.

IDENTIDAD ESENCIAL POR LA NECESIDAD VOLITIVA

Como he señalado, en Frankfurt se distinguen claramente tres sentidos de voluntad y sus correspondientes sentidos de identidad. Por su parte, el concepto de autonomía es equiparable a los últimos dos sentidos de voluntad e identidad, puesto que la autonomía: en parte se determina por la decisión y, de manera más radical, se origina en los límites de la voluntad. Lamentablemente, como afirma Jonathan Lear, “Frankfurt no ha elaborado un concepto de autonomía suficientemente satisfactorio” (2002: 285). Con todo, hay importantes pistas sobre ella. La autonomía no es sólo un resultado de la decisión; sino que también es propia de una “voluntad [que] tiene un carácter determinado fijo” (1988: 178), “con restricciones de las que no puede escapar por la mera decisión de hacerlo” (1999: 110). Así, “una persona actúa de forma autónoma cuando sus voliciones derivan del carácter esencial de su voluntad” (1999: 132). Es más, los límites a nuestra libertad son condición de autonomía (1988: ix). Por eso “la necesidad [la *necesidad volitiva*] incrementa tanto la autonomía como la fuerza de voluntad” (1988: 86). En último término, la autonomía procede del amor, “pues el objeto de amor define la naturaleza volitiva” y “el imperio personal del amor satisface las condiciones de la autonomía” (1999: 132).

Frankfurt establece la relación entre identidad y necesidad volitiva con una analogía: la *identidad esencial* (*essential identity*) de una persona puede compararse con la *naturaleza esencial* (*essential nature*) de los triángulos:

La esencia de la triangularidad es una cuestión apriorística de necesidad definicional o conceptual. La esencia de una persona [...] tiene que ver con las necesidades volitivas contingentes que, como una cuestión de hecho, restringen su voluntad. (1999: 138)

La persona, más que por sus conquistas, se define por sus límites, cuando éstos cambian se trastoca la identidad personal. Así, Agamenón dejó de *ser el mismo* cuando decidió sacrificar a Ifigenia y se consumó la “fractura irreparable [...] de su unidad volitiva” (1999: 139). Frankfurt no es el único filósofo que reconoce la magnitud que puede llegar a tener una sola acción humana. Por ejemplo, Korsgaard no duda en afirmar que hay acciones peores que la muerte (1996: 17-18).

Si los límites son vulnerables a la transgresión, entonces ¿hasta qué punto son *límites*?, ¿qué son, al menos, respecto a la identidad? Frankfurt trata la identidad como límite en dos ensayos, “Rationability and the unthinkable” (1988), y “On the necessity of ideals” (1993), que comienzan por deplorar ciertas tendencias culturales. El utilitarismo y el ateísmo, apoyados en un poder tecnológico cada vez mayor y en un creciente permisivismo, promueven el ideal de una libertad sin restricciones y de una individualidad como expansión de la propia identidad autónoma (1988: 177 y 1999: 108). Pero, “una gran proliferación de opciones puede debilitar la comprensión de la propia identidad” (1988: 177); “así, la aprehensión de su identidad puede padecer una perturbación radical” (1999: 109). Esa desorientación desembocaría en la pérdida del *carácter volitivo* determinado, y sin éste, “la noción de autonomía o autodirección no puede encontrar dónde aferrarse” (1988: 177-178).

En efecto, el *carácter volitivo* (*volitional character*) de la persona —cierta identidad— es el fundamento de la autonomía en sentido fuerte, fuera del alcance del control voluntario inmediato. El argumento asume la índole relativa de la decisión: “¿qué elementos le pueden servir de guía [a la voluntad], si las características volitivas por las cuales sus decisiones tienen que orientarse se cuentan entre las cosas mismas que ella debe decidir?” (1999: 110). En efecto, si “la voluntad de una persona [...] es la que ella elige que sea” (1988: 178), “ninguna decisión que tome podrá considerarse originada en algo que sea posible identificar de manera significativa como su propia voluntad” (1999: 110); la voluntad no sería nada, podríamos “reinventarla” (1999: 109), carecería de identidad. Por eso, concluye Frankfurt, una libertad

sin restricciones impugna la identidad individual (1988: 178) hasta anularla: “con una libertad total no puede haber identidad individual” (1999: 110).

Según John Rawls, con el utilitarismo, la persona perdería identidad moral, carecería de carácter, se disolvería, sería “persona desnuda” (1982: 180-181). Frankfurt no atribuye, como Rawls, tanto poder a esas doctrinas (1988: 178-180); además prevé la posibilidad de que, tanto el utilitarista como el ateo, actúen contra su propia mentalidad y, llegado el caso, descubran que son incapaces de actuar como lo habían pensado (1988: 190). Así, su decisión no habría sido *efectiva*, sino únicamente *verbal o intelectual*. Esto ocurre, se entiende, porque en el ateo y en el utilitarista —como en cualquier ser humano— rige una “necesidad volitiva”, esto es, una “incapacidad de dominar la voluntad” (1988: 180-181).

Frankfurt había establecido el concepto de *necesidad volitiva* (*volitional necessity*) desde el ensayo “The importance of what we care about” (1982) para denominar las preocupaciones que se escapan del control voluntario de la persona (1988: 85-86). Son objeto de esa “necesidad volitiva” las “acciones impensables” (1988: 181-182). Por la necesidad volitiva, la persona se tropieza con los límites de su voluntad: hay acciones que, bajo ninguna circunstancia, haría. Esos límites permiten “ejercer la auténtica autonomía”, y manifiestan “una identidad o una naturaleza esencial como agente” (1988: ix). Por eso, concluye Frankfurt, “las nociones de necesidad e identidad están estrechamente relacionadas” (1999: 118). Así, declara la existencia de algo volitivo superior a la decisión.

La *identidad esencial* es un concepto frankfurteano que supone una radicalización de la autonomía ilustrada, de la que sólo saldrá hasta después de haber llegado a conclusiones insostenibles, como se mostrará.

La necesidad volitiva puede ser autoimpuesta [*self-imposed*] en virtud de ser impuesta por la propia voluntad de la persona y, al mismo tiempo, impuesta contra su voluntad [*imposed involuntarily*], en virtud del hecho de que su voluntad no es lo que es por su propio acto voluntario. (1988: 88)

La necesidad volitiva depende de la voluntad, por eso manifiesta autonomía, pero esa necesidad no depende de la “simple decisión” (1999: 112). Es real en tanto no es controlable: “la voluntad es algo tan real como cualquier realidad fuera de nosotros. La verdad acerca de ella no depende de lo que pensamos que es, ni de lo que nos gustaría que fuese” (2006a: 49-50). La autoimposición no está sujeta al pensamiento ni al gusto. Esas “restricciones a la voluntad” son como lo real. “Realidad [...] es

esencialmente un concepto de lo que nos limita” (2006b: 100-101). La conclusión de *On Truth* pondera la importancia del límite con respecto a la identidad:

Sólo si reconocemos un mundo de una realidad obstinadamente independiente podemos reconocernos a nosotros mismos como seres distintos de los demás y articular la naturaleza específica de nuestras propias identidades. (2006b: 100-101)

A pesar del tono determinista de su concepto de lo real, la *identidad*, según Frankfurt, procede de la identificación personal. Una señal más de su característico compatibilismo. La *necesidad volitiva* no es una adicción: la identificación —ejercida por la persona— hace la diferencia (1988: 183-184). La persona respalda y mantiene su aversión a la acción impensable (1999: 111-112). Así, en virtud de la identificación, la persona no experimenta la necesidad volitiva como una fuerza ajena (1988: 87). Tal es el caso de una madre que, al momento de tener que ejecutar la acción de abandonar a su hijo, descubre que no puede (1988: 90). No puede hacerlo porque no quiere, y no quiere porque no puede querer quererlo (1988: 187-188; 1999: 112). Con variados ejemplos, Frankfurt dirige su atención a las *necesidades volitivas*, constituidas por las *acciones impensables*. Es un núcleo rebelde a la decisión, pero no por una debilidad volitiva (como por una adicción); ni por una fractura volitiva (como por ambivalencia); sino por algo mejor: por *racionalidad volitiva* (*volitional rationality*), arraigada en el sentimiento.

En una velada alusión al Platón de Watson, Frankfurt declaró: es un error identificar a la persona con su pensamiento, también sus sentimientos son parte de su identidad (1988: 188-189). Las exigencias de esta “racionalidad volitiva”, continúa, son análogas a las exigencias de la razón pura de Immanuel Kant; pero mientras los límites de ésta última se definen por las necesidades de la lógica, los límites de la racionalidad volitiva se definen por las contingencias que limitan efectivamente a la voluntad (2006a: 30-31).

Frankfurt acusa a los filósofos de haber descuidado la “racionalidad volitiva”, especialmente a David Hume (2006a: 29), “[para quien] no es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero a un arañazo en mi dedo” (1988: 184). En esa preferencia reconocemos —sin necesidad de argumentos— una locura, una irracionalidad cuyo error no es remediable con razonamientos porque “es una *deformación* en la voluntad” (2006a: 39). Porque, prosigue Frankfurt, así como existe lo *inconcebible*, contrario a la racionalidad lógica; existe también lo *impensable* contrario a la racionalidad volitiva (2004: 45). Esa incapacidad para plantearnos ejecutar una acción impensable es síntoma de salud (1988: 189-190).

Frankfurt se atrevió a enunciar el contenido de la racionalidad volitiva: amar la vida, evitar enfermedades, sufrimientos, soledad y aburrimiento (2006a: 38). Su base es nuestra preocupación por ellas —“no podemos dejar de preocuparnos ni de considerarlas importantes”— y se les reconoce objetividad porque “están fuera de nuestro control” (2006a: 33-34).

Estas necesidades fundamentales de la voluntad [*fundamental necessities of the will*] no son productos transitorios de la prescripción social o algún hábito cultural. Tampoco están constituidos por peculiaridades del gusto o juicio individual. Ellas están sólidamente arraigadas en nuestra naturaleza humana [*human nature*] desde el principio. De hecho, son elementos constitutivos de la propia razón volitiva. (2006a: 38)

Si las necesidades volitivas son, por incontrolables, objetivas; y, por independientes de nosotros, arraigadas en la naturaleza, entonces, ¿en qué sentido se puede sostener que son *autoimpuestas*?

EL AMOR Y LOS TRES SENTIDOS DE IDENTIDAD

El primer análisis del amor, en “On the necessity of ideals” (1993), Frankfurt equipara la fuerza de las necesidades volitivas con la fuerza del amor (1999: 114). En una entrevista, Ortwin de Graef diagnostica: el concepto de “necesidades volitivas” es tan vulnerable, que Frankfurt decide proseguir con el tema del amor (Frankfurt, 1998: 16). Más penetrantes son las observaciones de Lear (2002: 280), que detecta un paralelismo entre la autoridad del amor frankfurtiano y la estructura del juicio kantiano: ambos presuponen la unidad del yo. Lear es quien —después del intento fallido de Richard Moran— atina a formular la naturaleza de la identificación: “*identification is a nonrational, unconscious activity*” (2002: 290). Frankfurt está totalmente de acuerdo (2002e: 297).

Aunque el amante *se identifica* con los intereses del amado (2004: 80; 2006a: 41); y, por su identidad, el amado es *insustituible* para el amante (2004: 79-80), el amor es más que un tipo de identificación, o el reconocimiento de una identidad. Si la persona es lo que es por la estructura de su voluntad, y “el amor es, en esencia, una estructura volitiva” (1999: 165), entonces la identidad depende del amor, como se ve en múltiples expresiones de Frankfurt:

[Las necesidades del amor] *nos impiden traicionar las cosas [...] con las que nos sentimos más identificados* [por lo que nos] *impiden violentarnos a nosotros mismos* (1988: 91).

[El amor] *intensifica nuestro sentido de identidad* (1999: 114). [Actuar por amor, es actuar desde] *el carácter esencial de su voluntad* [y, por eso, es actuar autónomamente] (1999: 132). [Las demandas del amor tienen una autoridad que procede de la] *naturaleza volitiva y la identidad personal* [y de] *la naturaleza esencial* (1999: 137-138). *Las necesidades del amor definen nuestras fronteras volitivas [...] nuestra forma como personas* (1999: 138). [El amor] *define el yo ideal* (1999: 139). *Esas tendencias [...] involuntarias [...] son las que constituyen el amor [...]. Además, [...] hacen que nuestras identidades individuales alcancen su máxima expresión y definición* (2004: 50). [El amor] *guía y limita [...] la vida práctica* (2004: 50). *La capacidad de amar es lo que mejor define nuestra voluntad* (2004: 97). *El amor nos compromete a [...] limitaciones significativas [...] que delimitan la sustancia y la estructura de nuestras voluntades [...] definen lo que [...] más íntimamente somos* (2006a: 43).

Conclusión: la persona es lo que ama. Y el amor “en su forma más pura” es el amor propio (2004: 80), que no es la “autocomplacencia” (2004: 79). El amor a sí mismo tiene “el papel de constituir la estructura de la racionalidad volitiva”, por él, “voluntariamente aceptamos y refrendamos nuestra propia identidad volitiva” (2004: 97). Ahora bien, el amor propio depende del amor a otra cosa. Frankfurt reafirma lo que Lear declara: la constitución del *ego* depende de la relación que uno establezca con los objetos del mundo (2002e: 293), pues la actividad intelectual y volitiva requieren un primer objeto exterior (2004: 85-86).

El triple sentido de identidad e identificación, en Frankfurt, se refleja también en las *necesidades del amor*. El amor: (1) implica una identificación personal en el segundo orden del deseo; (2) al igual que la identificación decisiva es incondicional, aunque no está directamente subordinado a la decisión; y (3) impone necesidades constitutivas de la identidad volitiva.

En primer lugar, las *necesidades del amor* se distinguen de los deseos compulsivos porque implican una identificación en el segundo orden del deseo (1999: 129). En cambio, las compulsiones, como los celos o la adicción, gozan de “poder”, de “lisa y llana fuerza bruta”, pero “no de autoridad” (1999: 136). Amar es identificación activa: “el amante no se somete pasivamente al anzuelo del amor. Él está totalmente identificado y es totalmente responsable de sus necesidades [...] Las necesidades del amor, entonces, se imponen sobre él, por él mismo” (2006a: 45).

En la misma línea de la voluntad activa el amor es incondicional, de acuerdo con el segundo sentido de identidad: “las necesidades del amor incondicional pueden ser irresistibles, pero no coercitivas. Ellas no prevalecen sobre el amante contra su

voluntad [como las compulsiones, obsesiones y adicciones]” (2006a: 44-45). Pero a diferencia de ese segundo sentido de identidad (identificación decisiva), el amor no es objeto de elección (1999: 135), a pesar de que sí implica una actitud evaluativa hacia las propias tendencias (1999: 136), puesto que es reflexivo: amar algo es, también, ocuparse de la propia conducta (1999: 138). La autoridad del amor será menos vulnerable a la desobediencia cuanto más incondicional sea la identificación (1999: 141), es decir, cuando “ninguna parte [de la persona] se resiste a amar lo que ella misma ama”, cuando se haya superado la ambivalencia (2004: 95).

Por tanto, el amor no es un deseo, ni una decisión; amar es una necesidad volitiva. He aquí el amor y el tercer sentido de identidad. “El amor está limitado por una necesidad de este tipo: lo que amamos y lo que dejamos de amar no depende de nosotros” (2004: 46). Al igual que la *identidad volitiva*, el amor es simultáneamente autoimpuesto e involuntario. Alguien sin amor, sin ideal, sin acciones impensables, sin límites inviolables no tendrá voluntad libre, sino “anárquica”, “amorfa, carece de una identidad o una forma fija” (1999: 114). El mismo diagnóstico merece la persona que no se preocupa por nada: el *wanton* carece de “identidad volitiva” (2004: 22). Si un negligente, como éstos, tuviera características volitivas estables, éstas serían “productos de influencias causales impersonales” (1999: 115). La persona desamorado carece de “esencia personal [...], de identidad” (1999: 115). Al respecto, resulta ilustrativa la analogía entre lo intelectual y lo volitivo: “razonar y amar [son] las dos capacidades más preciosas de nuestra especie” (1999: 115-116). Al “definirnos límites” (1988: 190), la necesidad volitiva del amor y la necesidad lógica de la racionalidad son coercitivas —provocan cierta *pérdida del yo*, cierta *abnegación*—, pero simultáneamente son liberadoras: por ellas “somos cautivados”, no esclavizados (1988: 89).

Por lo tanto, el amor tiene que ver con los tres sentidos de identidad. No es deseo compulsivo, sino identificación activa; pero esa identificación no lo es por elección, sino más bien por una necesidad volitiva que determina una identidad volitiva de forma fija. De manera que el amor es activo y pasivo; pero en ambos modos confiere autonomía, según se corrige, frente a Lear, el propio Frankfurt (2002e: 293-294).

Sin embargo, para que sea completamente directivo, el amor necesita ser incondicional. ¿Es posible que lo sea? Al respecto, las dificultades proceden tanto de su objeto, como de su sujeto. Por un lado, Frankfurt recomienda ser cuidadosos con lo que amamos, porque hay objetos inconciliables (2004: 62-63). Por otro, el amante se ve amenazado por un peligro que parece insuperable: la ambivalencia (1999: 137-138). Frankfurt cita a Agustín de Hipona: la voluntad unificada es sólo un don de

Dios (1999: 102; 2004: 99); por eso, Frankfurt sugiere: quizá sea mejor renunciar a ella y mantener el buen humor (1999: 107; 2004: 100). Lamentablemente, el más necesitado de clarificar su identidad, el ambivalente, no encuentra en Frankfurt la solución a su problema (Kristinsson, 2007: 19-26).

La imposibilidad práctica del ideal de incondicionalidad no es la dificultad más profunda del amor. Si la incondicionalidad fuera el máximo ideal humano, entonces bastaría ser *fiel a uno mismo*, al propio amor (sea el que fuere), para expandir la identidad. Antes de llegar a esa conclusión, Frankfurt ya había sembrado una idea que finalmente lo llevaría a rectificar: sin interés —sin *preocupación*— por la verdad, sólo quedaría una sinceridad vacía de contenidos veritativos (*sincerity itself is bullshit*) (1988: 133).

EL AMOR Y LA MORAL. FRANKFURT Y KORSGAARD

Lo más problemático del concepto de amor, en Frankfurt, es su articulación con la moral o, de manera más precisa, con la vida plenamente humana. En la caracterización de la *preocupación* (*caring*), elaborada por Frankfurt, Korsgaard (2006) detectó la exigencia de la moralidad universal. Al respecto, al cabo de los años, hubo un cambio radical en el pensamiento frankfurtiano. En 2012 admitió lo que había rechazado repetidamente desde 1992: un amor innato y universal a unos fines propios de la naturaleza humana, que fundamentan la moralidad. Expondré la trayectoria de esta instructiva evolución de su pensamiento.

Desde “On the usefulness of final ends” (1992), Frankfurt no tuvo reparo en desvincular el “grado de significación de la vida” del “valor inherente del fin último al que se dirige” (1999: 87). Su planteamiento del sentido de la vida, en radical escisión con la moral, suscitó cuestionamientos. William Desmond le preguntó: ¿los que amaron el ideal nazi, tuvieron una vida plenamente humana? Frankfurt respondió afirmativamente. Aquéllo le recordó a Desmond la voluntad de poder de Nietzsche. Frankfurt admitió esa influencia, y continuó: el amor al ideal nazi es tan amor como cualquier otro (1998: 20). El nazismo es un ideal razonable (2002f: 247); porque el amor a un ideal da sentido a la vida, no rectitud al actuar (2004: 98-99). Y afirmó que sería más razonable matar a los nazis, que demostrarles su error (1998: 18). La identidad personal no implica el bien moral:

No quiero fundamentar el concepto de persona en la noción de un ser [...] dedicado sinceramente a las cosas correctas. Creo que, para decirlo sin rodeos, el nazi puede estar llevando una vida tan plenamente humana como cualquier otra persona. (1998: 18)

Susan Wolf (2002: 235) reprochó a Frankfurt evadir el tema de la objetividad moral: preocuparse por lo que uno *pueda* preocuparse no basta para encontrar significado a la vida, hace falta encontrarse a sí mismo capaz de amar lo que *es digno* de ser amado; así, el sentido de la vida surge si la afinidad subjetiva con lo amado coincide con la valía objetiva de éste (2002: 237). Frankfurt contestó a Wolf con una advertencia: como nos juzgamos buenos, tendemos a considerar bueno lo que amamos, por eso hay que evitar que la identificación volitiva distorsione el juicio valorativo sobre nuestro amor. Por esta razón, recomienda, si nos preocupa la verdad, más bien tendríamos que resistir la tendencia a suponer bueno lo que amamos (2002f: 249).

Frankfurt admitía que la incondicionalidad del amor no posee ningún valor intrínseco, pues “no es más que una característica estructural” (2004: 98-99); pero rechazaba la tesis de que “la voluntad entra en conflicto consigo misma cuando deja de seguir y atenerse a las exigencias de la moral” (2004: 98). De aceptarlo, la moral sería condición de unidad volitiva, y así, “sólo la buena voluntad [podría] ser verdaderamente incondicional” (2004: 98). Pero esto último, asegura Frankfurt, no lo han podido demostrar ni Wolf (2002f: 248), ni los filósofos de todos los tiempos (2004: 98). La radicalización de la definición individual de la propia identidad había llegado al extremo.

Después de despreciar el argumento de Wolf, Frankfurt agudizó su postura: el amor no se subordina a la moral, sino al revés. El amor, arraigado en la identidad individual y en la naturaleza fundamental, goza de una autoridad y de una eficacia imperativa especiales; además, no es heterónimo ni impersonal. Por ello, sólo el amor (y no la razón pura ni el deseo pasajero) podría ser un digno origen de la moral (2004: 48). De este modo, Frankfurt aceptaba que tanto el contenido de la moral, como el objeto del amor, son definidos individualmente.

Que una normatividad moral pueda originarse en factores contingentes también lo había sostenido Korsgaard (1996: 129). Ambos filósofos rechazan todo *realismo normativo*, es decir, niegan que la normatividad moral pueda proceder de una realidad ajena a la voluntad (2006: 55). Pero después de que Frankfurt afirmó: las necesidades del amor ni son universales (no todos los hombres aman lo mismo) ni permanentes (un hombre no ama lo mismo durante toda su vida) (2006a: 48); Korsgaard elaboró una réplica donde buscaba demostrar que sin compromiso con una moral universal, o al menos con una razón universal y pública, lo que nos preocupa no contribuiría a la identidad personal (2006: 66-76).

En la réplica titulada “Morality and the logic of caring”, Korsgaard pregunta: si las “razones del amor” no pueden distinguirse de los deseos individuales, ¿qué

diferencia habría entre una persona y un *wanton*? (2006: 62). A partir de esa distinción básica —aceptada y defendida explícitamente por Frankfurt ante Bratman (2002: 67)— Korsgaard prosiguió: ¿cómo podrían ser *razones* las del amor, si no pueden ser reconocibles como tales por todos los agentes racionales? (2006: 63). Además, “el que ama algo con cierto tipo de valor, se ha comprometido con ese valor en general”, por ejemplo: si por amor a mi hijo, estuviera dispuesto a matar a los hijos de otras personas con el fin de obtener órganos para salvar la vida de mi hijo, eso, ¿no alteraría la índole del amor a mi hijo? (2006: 74).

Además, añadió tímidamente Korsgaard, hay que reconocer que “estamos inclinados a pensar que el amor tiende a hacernos mejores” (2006: 74). Este argumento ya había sido usado por Lear, atribuyéndoselo a Platón (2002: 286), pero había sido rechazado por Frankfurt: “Lear no ofrece ningún argumento para su afirmación de que ‘el amor por su naturaleza busca el bien’, y la afirmación es, en todo caso, tan vaga que es difícil saber cómo evaluarla” (2002e: 296).

Si Watson reprochaba a Frankfurt la débil distinción entre el deseo del *wanton* y la identificación decisiva, Korsgaard le obligaba a ser consecuente con ella; si el *caring* frankfurtiano es una auténtica razón, entonces es equiparable a los principios kantianos de la razón práctica, es decir, es condición de la unidad de la voluntad y, en definitiva, de la persona misma (2006: 61). Lear ya había detectado una *sorprendente similitud* entre Kant y Frankfurt: para ambos la autoridad —de las categorías del juicio y del amor, respectivamente— reside en la unidad del sujeto individual (Lear, 2002: 280).

En 2012, Frankfurt admitió el concepto de persona comprometido con la moral, tantas veces rechazado, y declaró la existencia de un amor innato a unos fines propios de la naturaleza humana que fundamentan la moralidad. Vale la pena transcribir aquí el texto, *in extenso*, y enfatizar con cursivas las afirmaciones más contundentes:

Me inclino a pensar, sin embargo, que de hecho hay ciertas cosas que todas las personas aman, y que *no pueden dejar de amar*. [...] Es precisamente nuestro amor de esas cosas lo que proporciona la fuente y el *fundamento de nuestros entendimientos morales*. [...] Nosotros todos compartimos una naturaleza común como animales humanos. Hay, de hecho, una variedad de fines últimos —extremos que nos mueven en sí mismos— a la que *todos estamos comprometidos de manera innata, en virtud de nuestra naturaleza como animales* [autoconscientes] y con independencia de las circunstancias particulares de nuestra vida. [...] Pueden apropiadamente considerarse, entonces, como objetos de nuestro amor. *No nos fascinan porque tengamos razones para amarlos*.

Los amamos simplemente porque así es como estamos hechos. Éstos son algunos [...]: evitar daños corporales, la agonía física y psicológica, el fracaso en lo que emprendemos para llevar a cabo, la privación de lo que necesitamos, y la muerte; ni podemos tolerar el aislamiento personal prolongado, constricción de nuestra movilidad, o el prolongado vacío y aburrimiento. (2012: 71-72)

Con esa declaración, al fin, Frankfurt dio contenido al criterio de plenitud que había propuesto para el amor: la incondicionalidad. Con anterioridad había citado a Baruch Spinoza: “el mayor bien es la aceptación de sí mismo”, solo así, restauramos la unidad de nuestro ser (2006a: 17-18). Una vez más, Frankfurt sostenía su característica posición compatibilista, sin la cual no se entiende la identidad: la *libertad de la voluntad* no obligaba a negar el determinismo de lo natural. Además, así podrían disolverse también las objeciones de Peter Singer y Mary Midgley: no todos los deseos personales proceden de influencias sociales, algunos dependen de la identidad personal innata.

CONCLUSIÓN

Un estudio sistemático del concepto de identidad de la persona en Frankfurt obliga a recorrer su trayectoria intelectual, marcada desde el comienzo por la dialéctica entre la dimensión activa y la dimensión pasiva de la voluntad. En Frankfurt, el triple sentido de identidad, por tanto, bien podría reducirse a dos: uno controlable directamente por la voluntad y otro no sometido al control voluntario inmediato. La *identificación con un deseo de segundo orden* es sólo una primera formulación que, expuesta a las objeciones de Penelhum y de Watson, se decanta en el sentido plenamente activo de *identificación decisiva e incondicional*. Por su parte, la necesidad volitiva deriva de las necesidades del amor, núcleo fundamental de la *identidad volitiva*, el cual no sólo es pasivo. El amor es una identificación voluntaria que, simultáneamente, impone necesidades no sujetas al control inmediato voluntario. Pero, ¿cómo algo no voluntario puede proceder de algo voluntario? La tensión dialéctica conduce a Frankfurt a aceptar cierto innatismo en el amor y, por tanto, una vinculación intrínseca entre la identidad de la persona y el amor a ciertos bienes universales. Su más reciente conclusión permite la articulación (¿compatibilista?) entre una identidad hasta cierto punto natural y una identificación dependiente de la voluntad de cada persona.

BIBLIOGRAFÍA

- Arpaly, Nomy y Timothy Schroeder (1999), "Praise, blame and the whole self", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 93, núm. 2, pp. 161-188.
- Atkins, Kim (2005), *Self and Subjectivity*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Bratman, Michael (2002), "Hierarchy, circularity, and double reduction", en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, The MIT Press, pp. 65-85.
- Cuypers, Stefaan (1998), "Harry Frankfurt on the will, autonomy and necessity", *Ethical Perspectives*, vol. 5, núm. 1, abril, pp. 44-52.
- Cuypers, Stefaan (1993), "Hacia una concepción no atomista de la identidad personal", *Anuario Filosófico*, vol. xxvi, núm. 2, pp. 223-248.
- Cuypers, Stefaan (1991), "Autonomie en Identificatie de Analytische Antropologie van Harry Frankfurt", *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 53, pp. 700-709.
- Chica, Victor Hugo (2009), "Metafísica descriptiva y análisis conceptual en el pensamiento de P. F. Strawson", *Estudios Filosóficos*, núm. 39, enero-junio, pp. 243-265.
- Darwall, Stephen (2003), "Desires, reasons and causes", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 67, núm. 2, pp. 436-443.
- Frankfurt, Harry (2012), "Volitional rationality and the necessities of love", *Sixth Annual Conference Society for the Theory of Ethics and Politics*, Chicago, Northwestern University, pp. 68-75.
- Frankfurt, Harry (2008), "Inadvertence and moral responsibility", *The Amherst Lecture in Philosophy*, vol. 3, pp. 1-15, [www.amherstlecture.org/Frankfurt2008/], fecha de consulta: 15 de octubre de 2014.
- Frankfurt, Harry (2007), *Sobre la verdad*, Barcelona, Paidós.
- Frankfurt, Harry (2006a), *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, Stanford, Stanford University Press.
- Frankfurt, Harry (2006b), *On Truth*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- Frankfurt, Harry (2004), *The Reasons of Love*, Princeton, Princeton University Press.
- Frankfurt, Harry (2002a), "Reply to J. David Velleman", en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, The MIT Press, pp. 124-128.
- Frankfurt, Harry (2002b), "Reply to Michael E. Bratman", en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, The MIT Press, pp. 86-90.

- Frankfurt, Harry (2002c), “Reply to Gary Watson”, en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, The MIT Press, pp. 160-164.
- Frankfurt, Harry (2002d), “Reply to Richard Moran”, en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, The MIT Press, pp. 218-225.
- Frankfurt, Harry (2002e), “Reply to Jonathan Lear”, en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, The MIT Press, pp. 293-297.
- Frankfurt, Harry (2002f), “Reply to Susan Wolf”, en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, The MIT Press, pp. 245-252.
- Frankfurt, Harry (1999), *Necessity, Volition and Love*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry (1993), “On the necessity of ideals”, en Harry Frankfurt (1999), *Necessity, Volition and Love*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 108-116.
- Frankfurt, Harry (1992a), “On the usefulness of final ends”, en Harry Frankfurt (1999), *Necessity, Volition and Love*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 82-93.
- Frankfurt, Harry (1992b), “The faintest passion”, en Harry Frankfurt (1999), *Necessity, Volition and Love*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 95-107.
- Frankfurt, Harry (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry (1988), “Rationability and the unthinkable” en Harry Frankfurt (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 177-190.
- Frankfurt, Harry (1987), “Identification and wholeheartedness”, en Harry Frankfurt (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-176.
- Frankfurt, Harry (1982), “The importance of what we care about”, en Harry Frankfurt (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 80-94.
- Frankfurt, Harry (1977), “Identification and externality”, en Harry Frankfurt (1988), *The Importance of What We Care About*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 58-68.

- Frankfurt, Harry y De Graef, Ortwin (1998), “Discussion with Harry G. Frankfurt - The Importance of Being Earnest (about the Right Things)”, *Ethical Perspectives*, vol. 5, núm. 1, abril, pp. 15-21.
- Frankfurt, Harry y Lemmens, Willem (1998), “Discussion with Harry Frankfurt - Frankfurt on Care, Autonomy and the Self”, *Ethical Perspectives*, vol. 5, núm. 1, abril, pp. 36-43.
- Frankfurt, Harry y Smeyers, Paul (1998), “Discussion with Harry Frankfurt - Some Questions about the Activity-Passivity Relation”, *Ethical Perspectives*, vol. 5, núm. 1, abril, pp. 22-30.
- Hacker, Peter (2002), “Strawson’s concept of a person”, *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, vol. 102, pp. 21-41.
- Henning, Tim (2011), “Why be yourself? Kantian respect and frankfurtian identification”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 61, núm. 245, pp. 725-745.
- Jeffrey, Richard C. (1974), “Preference among preferences”, *The Journal of Philosophy*, vol. 71, núm. 13, pp. 377-391.
- Jeffrey, Richard C. (1965), *The Logic of Decision*, Nueva York, McGraw-Hill.
- Korsgaard, Christine Marion (2006), “Morality and the logic of caring”, en Harry Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, Stanford, Stanford University Press, pp. 55-76.
- Korsgaard, Christine Marion (1996), *Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kristinsson, Sigurður (2007), “Authenticity, identity, and fidelity to self”, en Toni Ronnow-Rasmussen, Björn Petersson, Jonas Josefsson y Dan Egonsson (eds.), *Hommage à Wlodek. Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinowicz*, pp. 1-32, [www.fil.lu.se/hommageawlodek], fecha de consulta: 7 de febrero de 2014.
- Laitinen, Arto (2008), *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor’s Philosophical Anthropology and Ethics*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter.
- Lear, Jonathan (2002), “Love’s authority”, en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, The MIT Press, pp. 279-292.
- McKenna, Michael (2005), “Where Frankfurt and Strawson meet”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 29, núm. 1, pp. 163-180.
- Moran, Richard (2002), “Frankfurt on identification: Ambiguities of activity in mental life”, en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, The MIT Press, pp. 189-217.

- Mele, Alfred (1992), “Akrasia, self-control, and second-order desires”, *Noûs*, vol. 26, núm. 3, pp. 281-302.
- Penelhum, Terence (1971), “The importance of self-identity”, *Journal of Philosophy*, vol. 68, núm. 20, pp. 667-678.
- Rawls, John (1982), “Social unity and primary goods”, en Amartya Sen y Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 159-185.
- Schroeder, Timothy y Nomy Arpaly (1999), “Alienation and externality”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 29, núm. 3, pp. 371-387.
- Sen, Amartya y Bernard Williams (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Shorter, John Michael Hind (1970/1971), “Personal identity, personal relationships, and criteria”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 71, pp. 165-186.
- Strawson, Peter Frederick (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres, Methuen.
- Svolba, David (2011), “Swindell, Frankfurt, and ambivalence”, *Philosophical Explorations*, vol. 14, núm. 2, pp. 219-225.
- Swindell Blumenthal-Barby, Jennifer (2010), “Ambivalence”, *Philosophical Explorations*, vol. 13, núm. 1, pp. 219-225.
- Velleman, David (2002), “Identification and identity”, en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, The MIT Press, pp. 91-123.
- Vigo, Alejandro (2010), “Identidad práctica e individualidad según Aristóteles”, *Hypnos*, vol. 25, núm. 2, pp. 129-164.
- Vigo, Alejandro (1993), “Persona, hábito y tiempo. La constitución de la identidad personal”, *Anuario Filosófico*, vol. 26, pp. 271-287.
- Watson, Gary (1975), “Free agency”, *Journal of Philosophy*, vol. 78, núm. 2, pp. 205-220.
- Wolf, Susan (2002), “The true, the good, and the lovable: Frankfurt’s avoidance of objectivity”, en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, The MIT Press, pp. 227-244.

D. R. © María Teresa Enríquez Gómez, Ciudad de México, julio-diciembre, 2017.