

***ORIENTING YOURSELF IN DARKNESS: SELF-REALIZATION  
AND CONCERN FOR THE TRUTH IN THE WORK  
OF HARRY G. FRANKFURT***

**AGUSTÍN REYES MOREL**

ORCID.ORG/0000-0002-9241-5910

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, URUGUAY

FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y DE ADMINISTRACIÓN

DEPARTAMENTO DE ECONOMÍA

areyes@ccee.edu.uy

**Abstract:** *The work of Harry Frankfurt has usually been framed within contemporary discussions on the autonomy of will or moral responsibility. This article proposes the thesis that his work does not completely conform to these conceptual frameworks; on the contrary, it constitutes a novel perspective on the notion of self-realization in the field of analytic philosophy. To support this interpretation, the idea of alienation as a functional disturbance in the process of appropriation presented by Rahel Jaeggi is articulated with the Frankfurtian analyzes on the pathologies of will, love as a source of practical normativity and the concern for truth.*

**KEYWORDS:** PRACTICAL NORMATIVITY; WILL; IDENTIFICATION; LOVE; ALIENATION

**RECEPTION: 28/05/2019**

**ACCEPTANCE: 13/07/2019**

# **ORIENTÁNDOSE EN LA OSCURIDAD: AUTORREALIZACIÓN Y PREOCUPACIÓN POR LA VERDAD EN LA OBRA DE HARRY G. FRANKFURT**

**AGUSTÍN REYES MOREL**  
ORCID.ORG/0000-0002-9241-5910  
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, URUGUAY  
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y DE ADMINISTRACIÓN  
DEPARTAMENTO DE ECONOMÍA  
areyes@ccee.edu.uy

**Resumen:** La obra de Harry Frankfurt ha sido habitualmente ubicada dentro de las discusiones contemporáneas acerca de la autonomía de la voluntad o la responsabilidad moral. Pero la tesis que propongo en el artículo es que su pensamiento no se ajusta completamente a estos marcos conceptuales y, en cambio, constituye una novedosa perspectiva en el ámbito de la filosofía analítica sobre la noción de autorrealización. Para fundamentar esta interpretación se articula la idea de alienación como una falla funcional en el proceso de apropiación que presenta Rahel Jaeggi con los análisis frankfurtianos acerca de las patologías de la voluntad, el amor como fuente de normatividad práctica y la preocupación por la verdad.

**PALABRAS CLAVE:** NORMATIVIDAD PRÁCTICA; VOLUNTAD; IDENTIFICACIÓN; AMOR; ALIENACIÓN

**RECIBIDO: 28/05/2019**

**ACEPTADO: 13/07/2019**

## INTRODUCCIÓN: *¿QUÉ ES SER UNA PERSONA?*

En el comienzo de un riguroso análisis crítico de la obra del filósofo Harry G. Frankfurt, Jonathan Lear afirma que:

[Frankfurt] está interesado de formas interesantes sobre cosas interesantes. Por más de treinta años nos ha deleitado con pensamientos fascinantes y profundos sobre lo que involucra ser una persona. Y si reflexionamos sobre ese deleite, pienso que podremos ver que Frankfurt ha elaborado una respuesta que proviene de la mejor parte de nosotros mismos. (Lear, 2002: 279)<sup>1</sup>

Siguiendo la descripción de Lear, no es descabellado caracterizar los múltiples caminos recorridos por la obra del filósofo estadounidense, desde finales de los años 1960, como el cauce horadado en su incesante búsqueda por responder a la pregunta: “¿qué es ser una *persona*?”. Los senderos seguidos, así como los trazados, permiten ubicar a Frankfurt como promotor o comentarista destacado en las discusiones filosóficas más relevantes sobre la libertad de la voluntad, la responsabilidad moral, la normatividad práctica o la teoría de la acción llevadas a cabo en los últimos cuarenta años, particularmente en el ámbito de la filosofía analítica (Buss y Overton, 2002). Tal ubicuidad es tanto una señal de su adhesión al principio de “seguir el pensamiento hasta dónde éste conduzca”, por un lado, como de una relativa incomodidad con el espíritu de compartimentación y especificación técnica habitual en la filosofía analítica, por el otro. Porque Frankfurt es un representante un tanto heterodoxo de esta tradición:

[...] en ocasiones se afirma que la filosofía analítica en la que me eduqué, y a cuyo *ethos* y cánones de vida intelectual aún me afano en mayor o menor medida por adherir, es poseedora de ciertas nuevas herramientas y técnicas especialmente eficaces. No tengo idea de cuáles deben ser esas notables herramientas y técnicas; y estoy bastante seguro de que no las cuento en mi arsenal. (Frankfurt, 2007a: 11)

1 Las traducciones del inglés para las que no hay una versión en español son mías.

Lo que sí cuenta, de forma innegable, entre el arsenal frankfurtiano, son los intereses y criterios provenientes de las dos fuentes más importantes de las que abreva su pensamiento: la obra de René Descartes (1596-1650), en primer lugar, y la reflexión de Baruch Spinoza (1632-1677), en segundo término. La forma en la que Descartes se acerca a ciertos problemas metafísicos y epistemológicos atrajo la atención de Frankfurt:

La teoría de Descartes se funda en su reconocimiento de que sencillamente no podemos evitar creer lo que percibimos de manera clara y distinta. Para él, el modo de necesidad más fundamental para la empresa de la razón no es lógico sino volitivo: una obligación de la voluntad. (Frankfurt, 2007a: 10)

Este pasaje resume la principal herencia cartesiana apropiada por el filósofo estadounidense, porque la centralidad de la *voluntad* en la caracterización de la persona, así como la relación que se establece, mediante la inherente *reflexividad*, con la *necesidad* es una de las marcas de fábrica en ambas perspectivas antropológicas. La preocupación por la claridad y la distinción permite a los sujetos desarrollar una *confianza madura* con respecto a su propio carácter que, en definitiva, es la fuente última de toda normatividad (Frankfurt, 2006a, 2007a). Pero la noción de confianza madura, corazón de la idea frankfurtiana de *amor*, es construida tanto con elementos cartesianos como con los rasgos centrales de una idea de Spinoza: la perspectiva de que la satisfacción, la complacencia lúcida, la *aquiescencia consigo mismo* es lo más alto que una persona puede esperar (Spinoza, 1980; Frankfurt, 2004, 2007a: 205-222).

Este interés de Frankfurt por entender qué condiciones hacen que la persona se *identifique reflexivamente* con su voluntad ha llevado a suponer que el campo de análisis de su trabajo es la *autonomía* o la *responsabilidad moral*. Pero el corazón de su pensamiento posee un carácter particular que lo ha hecho un tanto inasible. Al intentar mostrar que la perspectiva de Frankfurt no se ajusta a las exigencias de una tesis compleja sobre la autonomía, Nomy Arpaly afirma que las preocupaciones por si ciertas acciones o deseos son o no propios:

[...] deben provenir de una fuente intuitiva diferente a la de esa cosa llamada «autonomía» [pero] pueden ser sobre cosas importantes. Por ejemplo, alguna forma de

hablar sobre cómo hacemos nuestras vidas más autónomas parece revivir, dentro de la tradición analítica, la búsqueda de paz mental o de la vida buena. (Arpaly, 2005: 179)

Pero si la reflexión de Frankfurt no puede ubicarse en el ámbito de las teorías de la autonomía, tampoco calza con justeza en los casilleros de las especulaciones sobre la *ataraxia* o la *eudaimonía*. En este artículo, propongo que la trama argumental de Frankfurt se introduce en el complejo tejido construido en torno a la noción de *autorrealización*. Es decir, participa de la reflexión acerca de las condiciones necesarias para poder estipular que la actualización y exteriorización de las capacidades de un sujeto están *al mando de sí mismo*.<sup>2</sup> Esta caracterización de la obra de filósofo estadounidense resulta plausible cuando se constatan los ejemplos de las relaciones patológicas consigo mismo y con el mundo destacados por Frankfurt: no son los casos de *heteronomía* —como opuestos a la autonomía—, ni los de *mediocridad* o *inautenticidad* —como opuestos a la búsqueda de la excelencia o a la originalidad—, ni los de *inquietud* —como opuestos al desapego y al equilibrio— los que lo desvelan, sino los de *alienación*, *ambivalencia* o *indiferencia* por el carácter de la voluntad, es decir, aquellos casos en los cuales se produce una falla en la *identificación* con ciertos deseos, relaciones con otros seres u objetos mundanos.

En lo siguiente, sugiero que de todas las posibles versiones acerca de cuál es el aporte diferencial de la perspectiva antropológica frankfurtiana, la que mejor rescata y articula las diversas dimensiones elaboradas en la completa extensión de su obra, es lo que supone a la persona como un agente reflexivo que, en su inherente mundanidad, se autorrealiza mediante el procedimiento de amar o de determinar fines últimos significativos. En este procedimiento —cuya manifestación es la confianza madura en uno mismo como evaluador— es clave la preocupación por

2 Frankfurt considera que “estar al mando” o “guiar” las acciones no es sinónimo de “tener el control absoluto”. Una distinción similar aparece en Jaeggi, 2014 y será analizada en el próximo apartado. Por otro lado, la idea de autorrealización como autoactualización y autoexteriorización remite a la reconstrucción de la versión marxiana del concepto de alienación elaborada por Jon Elster (1992: 46-52).

distinguir la verdad de la falsedad. Para ello, describiré el modelo de *autorrealización* propuesto por la filósofa alemana Rahel Jaeggi como el núcleo de valor afectado por la alienación entendida como una patología en la relación que el sujeto establece consigo mismo y con el mundo. Este modelo, construido a partir de una revisión crítica de la idea de *identificación* en Frankfurt, puede funcionar como espejo para mostrar el inherente carácter normativo de la perspectiva del filósofo estadounidense.

### **ALIENACIÓN Y AUTORREALIZACIÓN: EL PUNTO DE VISTA DE RAHEL JAEGGI**

En su recuento y actualización del concepto de *alienación* como un elemento central de una teoría crítica de la personalidad y de la sociedad, Rahel Jaeggi establece una fructífera articulación entre elementos provenientes, tanto de la tradición hegeliana como de la existencialista, con nociones elaboradas en el marco de la teoría analítica acerca de la voluntad y la acción intencional (considerando en particular los aportes realizados por Frankfurt). El núcleo estructurador de esta perspectiva se encuentra en el estudio relacional de la autonomía y la autorrealización de los sujetos (Jaeggi, 2014: 10-13). Para ella, la mejor caracterización de los sujetos debe incluir los siguientes rasgos:

1. La idea de que no hay una esencia previa, interior, definida, auténtica o verdadera a la que un sujeto deba retornar, recuperar o restituir: “Si preguntamos qué [quiere realmente una persona], ni ella ni nosotros podemos decidirlo buscando en lo que sea su «interior», sino sólo preguntando qué realmente (ya siempre) está haciendo en lo que hace y en qué medida sus acciones muestran signos de estar inhibidas” (2014: 183).
2. El sujeto es fundamentalmente relacional, es alguien que “establece relaciones entre relaciones, se constituye a sí mismo en y mediante las relaciones que tiene con otros y con lo otro de forma más general y no existe fuera de estas relaciones” (2014: 188).

Por lo tanto, la alienación es una perturbación en la relación ya siempre presente entre el sujeto y el mundo. Jaeggi sugiere que la alienación es la marca de una relación deficiente, no su ausencia. La denomina como una relación de

falta de relacionalidad. En este sentido, superarla implica restablecer un tipo de relación que la filósofa alemana denomina de *apropiación*: “La imposibilidad de apropiarse del mundo como el producto de la propia actividad es lo que constituye la alienación” (2014: 24). La idea de apropiación, con claras influencias de Aristóteles, Hegel y particularmente Marx (2014: 40-45), se presenta como una versión alternativa a la noción de *identificación* frankfurtiana (2014: 66-68). Según Jaeggi, el concepto de apropiación, en contraste con la identificación pasiva, enfatiza el carácter productivo y activo de una relación no alienada consigo mismo y el mundo. Es una forma de *praxis*, “una relación de penetración, asimilación e internalización en las que lo que es apropiado es al mismo tiempo alterado, estructurado y formado” (2014: 67). Así considerada, la alienación es menos una caída desde un estado de reconciliación que una interrupción de un proceso experimental, como una perturbación en la relación que el sujeto establece con sus acciones, proyectos o creencias *sobre y en* el mundo (2014: 70). De esta forma, la autoapropiación es siempre mediada por una apropiación del mundo, es decir, es un proceso de darse a sí mismo realidad en el mundo mediante el cual se trasciende la distinción entre interior y exterior.

Para Jaeggi, la apropiación se define en términos de un proceso abierto mediante el cual se integra y se transforma lo dado y, en este sentido, su enfoque evita los riesgos que supone el modelo de identificación frankfurtiano:

1. Su posible esencialismo y su orientación perfeccionista expresada con mayor claridad en la noción de *necesidad volitiva*.<sup>3</sup> Según la perspectiva de Jaeggi, Frankfurt considera a las necesidades volitivas como indisponibles para el cuestionamiento, crítica o justificación: “Una naturaleza volitiva, aunque volitiva, es al fin una naturaleza y por lo tanto algo que

3 Para Frankfurt, las necesidades volitivas son un tipo de constricción de la voluntad. Más aún, *integran* la naturaleza esencial de la voluntad del sujeto porque están constituidas por aquellas cosas que el sujeto no puede dejar de considerar importantes. Las referencias más significativas a esta noción se encuentran en Frankfurt, 2006a: 119-138, 153-170; 2007a: 175-188, 205-222, 243-278.

no está bajo nuestro comando” (2014: 142). Para Jaeggi, la verdadera identificación con los deseos y preocupaciones requiere distinguir entre identificaciones apropiadas y no apropiadas, entre procesos exitosos y fracasos, además sugiere que la perspectiva de Frankfurt carece de un criterio de este tipo.<sup>4</sup>

2. El ideal de reconciliación es el ideal de una unidad volitiva libre de tensión (que en Frankfurt se ilustra con la noción de *incondicionalidad*). Desde la perspectiva de Jaeggi, la integración volitiva del sujeto no implica la resolución de todas las ambivalencias y conflictos, y es concebida como un proceso temporalmente extendido: “Lo que me constituye (mi identidad) podría consistir, entonces, en la forma específica en la que me comprometo con las ambivalencias o las balanceo [...] Uno es amenazado con el tipo de destrucción de la identidad que Frankfurt ve en cada pérdida de incondicionalidad sólo cuando este balance no es exitoso” (2014: 198-199).

En este sentido, la vida no alienada podría no ser una vida reconciliada, ni una vida feliz y quizá ni siquiera una buena vida (2014: 61).<sup>5</sup> Por el contrario, no estar alienado referiría a cierta forma de *llevar a cabo* u *ocuparse* de la propia vida y a una cierta forma de *apropiarse de sí mismo*, es decir, una forma de estar bajo el comando de uno mismo (*über sich verfügen können*).<sup>6</sup> Esto no quiere decir que la personalidad no alienada implique la autotransparencia ni el control absoluto, sino la capacidad de estar familiarizado con uno mismo (*mit sich umgehen können*) o saber cómo tratar de forma apropiada con aquel/aquello que uno es (*mit etwas umgehen können*) (2014: 20). Por lo tanto, estar alienado puede entenderse

4 Una de las críticas más habituales a Frankfurt es la aparente falta de criterios para discernir entre deseos, preocupaciones y objetos de amor. En Buss y Overton, 2002, se recoge una parte importante de esas críticas.

5 Una idea similar aparece en Frankfurt: “El hecho de vivir una vida con significado para uno mismo tampoco exige que sea feliz, y ni siquiera que se trate de una vida buena” (2007a: 140).

6 Jaeggi toma esta idea de Tugendhat, 1986.

como una disrupción en el acceso a lo que el sujeto quiere y hace, perturbación que altera el proceso de apropiación exitosa. ¿Cuál es el criterio para suponer que la relación de apropiación está desarrollándose sin obstáculos? Jaeggi sugiere que:

[...] el criterio para una apropiación exitosa está ubicado en el proceso en sí mismo, en el funcionamiento de este proceso *como* proceso [...] Una inadecuada capacidad de integración y de resolución de problemas, tanto como una falta de apertura e inclusión en el proceso de apropiación son síntomas de [una] deficiencia funcional. (2014: 176-177)

Estas deficiencias funcionales pueden ir desde la rigidez (alguien no es accesible a sí mismo cuando sostiene de forma rígida decisiones tomadas previamente y es incapaz de integrar impulsos opuestos o adaptarse a nuevas situaciones), hasta la inaccesibilidad (estar cerrado a experiencias y razones) pasando por la manifestación de reacciones emocionales inapropiadas (por su intensidad, ocurrencia, entre otras). En particular, un signo de la obstrucción en el proceso de apropiación es el enmascaramiento de o el desinterés por las preguntas prácticas (2014: 223).

En este sentido, Jaeggi sugiere:

[...] el hecho de que nosotros, en cierta medida, nos volvemos reales a través de relaciones [con los proyectos e intereses que nos conectan con el mundo] implica un concepto de *autorrealización* [que] no se concibe en términos de un crecimiento individual interno o «un volverse sí mismo» sino como un cierto tipo de relación, de compromiso o de involucramiento con el mundo. (2014: 128)

Con esta definición de autorrealización, Jaeggi se adhiere a una tradición cuya expresión más acabada es la perspectiva de Hegel y que Theodor Adorno define de la siguiente manera: “el sujeto no llega a sí mismo mediante el cultivo narcisista de su ser-para-sí sino mediante la *exteriorización*, entregándose a lo que él mismo no es” (2009: 570-571). Por lo tanto, la autorrealización no debe entenderse como una realización *de algo* ni como un tipo de crecimiento o *desarrollo interior*, sino como una forma de ser o estar activo (Jaeggi, 2014: 228). Ahora bien, Jaeggi plantea que las personas no se realizan en todo lo que hacen. Una actividad se vuelve un candidato para la autorrealización debido a su estructura

inherente y no por su relevancia exógena o su dificultad. Así, para ser capaz de realizarse uno mismo en una actividad deben darse dos condiciones:

1. Las actividades en las que una persona es capaz de realizarse a sí misma deben estar autodeterminadas, es decir, la persona debe ser capaz de establecer sus propios fines. Esto es diferente del cumplimiento del propósito esencial específico de la actividad. Ésta puede ser significativa con un criterio externo, o incluso en un sentido que trasciende lo individual, pero si el sujeto no hace propio este significado no se realiza a sí mismo en tal actividad, sino que en algo más —un ideal o un modelo, por ejemplo (2014: 229).
2. Las acciones que permiten la autorrealización deben tener fines de un cierto tipo: aquellos que una persona persigue por su propio bien. Siguiendo la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*, Jaeggi sugiere que “nos realizamos a nosotros mismos en una actividad en la medida en que podemos hacerla por su propio bien, es decir, en la medida en que no es simplemente el medio para otro fin” (2014: 229-230).

La autorrealización, entendida de esta manera, se aleja del ideal moderno de autenticidad u originalidad expresado en lemas como “la necesidad de encontrar la propia voz” o “ser fiel al verdadero y único ser que reside en el interior de la persona”. Que el sujeto sea único sólo es un *subproducto*<sup>7</sup> de realizarse a sí mismo en el mundo en una forma autodeterminada. Esta realización mundana puede darse, al mismo tiempo, como una cuestión de estar presente en la propia vida e *interesarse* en (y por) lo que se hace, en particular, por resolver las interrogantes prácticas acerca de cuál es la forma de vida correcta o *ajustada* para el sujeto

7 Jon Elster define como “subproductos” aquellos estados mentales y sociales que “nunca pueden generarse de manera inteligente e intencional, puesto que en cuanto uno intenta producirlos, la tentativa misma impide que tenga lugar el estado que uno se propone generar” (Elster, 1988: 67). Pero como algunos de los estados son útiles o deseables, a menudo resulta tentador intentar generarlos, aunque el intento esté ciertamente condenado al fracaso.

(2014: 234). Desde la perspectiva de Jaeggi —y siguiendo en este punto tanto la herencia hegeliana como la tradición pragmática—, la autorrealización no es un estado, sino el proceso experimental mediante el cual se intentan resolver problemas prácticos: “Entramos en tales experimentos no por la experimentación en sí sino con el objetivo de resolver problemas (incluso sólo por aburrimiento o rigidez) que emergen de una forma particular de vida” (2014: 235).

Finalmente, si la autorrealización puede describirse como el desarrollo de una relación no perturbada de apropiación (consigo mismo y con el mundo), que resulta del interés por resolver los problemas que los diversos modos o tipos de vida socialmente constituidos *ya siempre* le presentan al sujeto, entonces revertir la alienación sólo es posible mediante el relacionamiento apropiado con tales prácticas sociales y no mediante su *negación abstracta*. La alienación, en definitiva, es un problema que puede resolverse *en*, y no *más allá de*, el mundo de las prácticas sociales (2014: 239). Pero, al mismo tiempo, esto también significa que superar tal patología de la voluntad requiere la disponibilidad de roles sociales e instituciones que hagan posible la identificación y la apropiación:

Las cosas que amamos [y] con las que nos identificamos [...] son las que son sólo contra el trasfondo de significados compartidos y socialmente conformados. Uno no podría comprender lo que es ser un padre competente, o incluso un buen músico o un buen eremita, si no existieran instituciones o roles sociales que definieran la paternidad, el virtuosismo musical y el ensimismamiento religioso. (2014: 240)

Para Jaeggi, en tanto el carácter social de la existencia personal pertenece a las condiciones dadas, la alternativa entre libertad y alienación se define exclusivamente respondiendo a las interrogantes acerca de cómo y en qué grado las personas tienen éxito al hacer propia esta socialidad (2014: 241).

En este recuento de la idea de autorrealización desarrollada por Jaeggi han sido centrales los conceptos de proceso experimental, relación de apropiación y fines significativos. En la próxima sección presento cómo estos mismos elementos (o algunas nociones funcionalmente similares) estructuran el análisis de Frankfurt acerca del conjunto de patologías que afectan la resolución volitiva de las personas y, por lo tanto, se establecerá la posibilidad de espejar la noción de autorrealización en Jaeggi con el concepto de amor frankfurtiano.

## **PATOLOGÍAS DE LA VOLUNTAD Y PREOCUPACIÓN POR DISTINGUIR VERDAD DE FALSEDAD**

En esta sección, estipularé los rasgos centrales de una posible idea de autorrealización en Frankfurt mediante la reconstrucción del núcleo procedimental dañado por los efectos de tres patologías de la voluntad analizadas por él: la falta de reconocimiento de la realidad de los otros, el aburrimiento y la charlatanería. Este núcleo afectado puede describirse como una preocupación por la distinción entre la verdad y la falsedad constitutiva de la concepción de las personas como agentes. En la última parte, intentaré mostrar cómo la descripción de la persona como un agente orientado por tal preocupación comparte varias características formales con la noción de autorrealización en Jaeggi (experimentación, apropiación, incipencia sistemática en relación con lo importante y lo significativo) y que, “yendo con Frankfurt más allá de Frankfurt”, adoptarla cabalmente implica un necesario descentramiento del individualismo radical al que explícitamente se adhiere Frankfurt.

### ***Patologías de la voluntad como fallas funcionales***

Seis son las patologías de la voluntad glosadas en la obra de Frankfurt. Las tres primeras habitualmente se mencionan en trabajos analíticos acerca de él: el sujeto como *wanton*, la alienación de los propios deseos y la ambivalencia (Frankfurt, 2006a, Buss y Overton, 2002). Estas alteraciones poseen el rasgo común de impedir que el agente tenga la voluntad que quiere tener (en el primer caso porque no hay algo así como una *voluntad deseada*, pues no existen voliciones de órdenes superiores, en el segundo porque el sujeto es movido por un deseo con el cual no se identifica, en el tercero porque la persona no puede resolverse entre dos objetos de amor o con respecto a un mismo objeto de dedicación volitiva). En todos estos casos, la crítica está en el resultado de la perturbación patológica y no en el proceso perturbado. Es decir, Frankfurt se concentra particularmente en las amenazas que tales patologías establecen a un estado de *unidad volitiva* entendido, *prima facie*, a partir del modelo de reconciliación o *unidad libre de tensión* que postula Jaeggi. Es posible sugerir que el análisis detallado de las otras tres patologías de la voluntad permite reconstruir la dimensión procedimental o formal perturbada en este tipo de “relaciones de falta de relacionalidad”, dimensión también presente en las tres primeras irracionalidades volitivas, una vez analizadas desde esta pers-

pectiva. Las tres patologías complementarias son las siguientes: la falta de reconocimiento de la realidad del otro, el aburrimiento y la charlatanería. En lo que sigue las describiré brevemente para mostrar el contenido normativo compartido.

En primer lugar, Frankfurt presenta una aproximación a la idea de *respeto* similar en algunos aspectos a la proveniente de la tradición hegeliana del reconocimiento recíproco. Esta perspectiva es elaborada en el marco de su crítica al *igualitarismo de la suerte* a partir de la postulación de las nociones de *suficiencia* e *imparcialidad* como criterios constitutivos de la mejor aproximación a la justicia distributiva (Frankfurt, 2007a: 229-242). Para Frankfurt, las experiencias en las que se ignora a una persona —cuando no es tomada en serio o cuando no se la considera importante— son profundamente perturbadoras. La explicación de esta alteración psíquica es la siguiente: “las personas que se sienten agraviadas por un tratamiento irrespetuoso lo hacen porque, por su naturaleza misma, ese tratamiento comunica una *negativa a reconocer la verdad que las habita*” (Frankfurt, 2007a: 229, énfasis mío). Más adelante amplía:

La falta de respeto radica en que algún hecho *importante* concerniente a la persona no es objeto de una atención apropiada o se omite tomarlo en cuenta como corresponde. En otras palabras, se trata a la persona como si *no fuera lo que realmente es*. (2007a: 229, énfasis mío)

Dos aspectos se destacan en estos párrafos:

1. Que el tratamiento irrespetuoso es una patología no tanto cognitiva, sino volitiva, pues no implica la falta de *conocimiento* de la “verdad que habita” a las personas, sino una ausencia de *reconocimiento* o una *negativa a reconocer la importancia* de esta realidad. En este sentido, tal “olvido del reconocimiento”<sup>8</sup> es patológico porque dada *la verdad* como parte

**8** Este término es tomado de Axel Honneth (2007). La caracterización que hace Jaeggi de la autoalienación como una relación de falta de relacionalidad es deudora del análisis que realiza Honneth acerca de la autorreificación.

de la autoconcepción de las personas agraviadas, el sujeto que omite el reconocimiento no sólo trata al otro *como si no fuera lo que realmente es*, sino que se trata a sí mismo como si no fuera lo que realmente es, es decir, como alguien para quien la verdad o la realidad requiere *una atención apropiada*.

2. En segundo término, aunque una primera lectura pudiese hacer pensar que Frankfurt deja entrever una suerte de esencialismo o naturalismo al hablar de *la verdad que habita* a las personas, no es necesario interpretar estas afirmaciones como si tuvieran una carga metafísica. La clave para postular una perspectiva más procedimentalmente abierta de la noción de realidad se sustenta en la siguiente idea: la verdad que reside en las personas se vincula necesariamente con lo considerado *importante* y esto, desde la perspectiva de Frankfurt, nunca es un mero dato dado o una materia bruta que no requiere interpretación o aclaración.<sup>9</sup> En estos pasajes, Frankfurt presenta un análisis de la constitución de la personalidad en términos intersubjetivos. Dice que “al negarse su naturaleza no se pone en tela de juicio su supervivencia biológica, desde luego, sino la *realidad de su existencia para otros*, y por ende la solidez de su *propia idea de que es real*” (2007a: 240, énfasis mío). La posibilidad de tener una idea sólida de la propia realidad *depende necesariamente* del reconocimiento de esa realidad por parte de los otros.

<sup>9</sup> La noción de “importancia” se construye, en la obra de Frankfurt, de forma paralela a la idea de “preocupación” y, sin ser tomadas estrictamente como sinónimos, comparten dos características centrales. En primer lugar, poseen la marca de lo que es sistemáticamente incipiente, es decir, de aquellas preguntas cuyo sentido definitivo “recién puede concebirse de manera confiable una vez respondida la cuestión. Es decir, que el modo de entenderla depende del modo de resolverla” (Frankfurt, 2007a: 149). En segundo término, determinar qué es importante y qué verdaderamente le preocupa elimina —al menos provisoriamente— la irresolución práctica del sujeto, porque habilita el encuentro con la necesidad (Frankfurt, 2007b).

En segundo lugar, en varios pasajes de su obra,<sup>10</sup> Frankfurt analiza el aburrimiento como un tipo de patología que también se distingue por un déficit en la atención debida. El filósofo estadounidense sugiere que evitar el aburrimiento es un impulso o un interés humano fundamental. Este estado volitivo deficitario se puede caracterizar como:

1. una merma de la atención y de las funciones generales de la mente,
2. a partir de la cual el campo consciente se torna más homogéneo,
3. y que, dada la atenuación de la vivacidad psíquica,
4. atenta —al igual que la falta de reconocimiento— contra la *persistencia del yo* (Frankfurt, 2007a: 145).

La esencia del aburrimiento, para Frankfurt, es que la persona no tiene interés en lo que sucede, es decir, no le es importante. Como consecuencia de este estado:

[...] la *motivación para mantenerse enfocado se debilita* [...] las diferencias no son notadas y las distinciones no son realizadas [...] En la medida en que el aburrimiento se expande y se vuelve crecientemente dominante, conlleva una progresiva disminución de la diferenciación significante. (Frankfurt, 2004: 54, énfasis mío)

En la lógica frankfurtiana, el yo o el sí mismo persiste en tanto se sostenga la “motivación para mantenerse enfocado” en realizar las distinciones significativas para responder a los desafíos que la “vitalidad” le presenta al sujeto. En otras palabras, la patología del aburrimiento afecta el proceso de diferenciación, clave para dotar de sentido a lo que es *importante* para el sujeto. Frankfurt sugiere que:

[...] una vida en la que nada fuese importante sería, por hipótesis, una vida sin fines últimos de importancia. Se sigue de ello que carecería de actividades signifi-

**10** Para referencias al aburrimiento como patología de la voluntad, véanse Frankfurt, 2004, 2006a y 2007a.

cativas. Quien llevara esa vida sería indiferente ante sus propios actos, cualesquiera que fuesen, y no se sentiría vinculado a ellos. (Frankfurt, 2007a: 145)

Espejando estas afirmaciones en el modelo de Jaeggi, es posible sugerir que el aburrimiento corroe dos aspectos clave presupuestos en la autorrealización de las personas: a) la persona no podría realizarse en sus actividades, pues no habría actividades *significativas* (es decir, actividades donde la persona pudiese establecer sus propios fines y que se hiciesen por su propio bien), b) la persona no estaría presente en sus propios actos, ya que le serían *indiferentes* y no se *sentiría vinculado con ellos*, es decir, no se establecería la necesaria relación de apropiación. Por lo tanto, la ausencia de distinciones significativas, la marca del aburrimiento, implica una deficiencia funcional en la forma por la cual el sujeto se relaciona con el mundo y, por lo tanto, consigo mismo.

Finalmente, Frankfurt establece que los diversos tipos de falla en la diferenciación giran en torno a una falta de atención que privilegiadamente se exhibe en el caso de la charlatanería o *bullshit*.<sup>11</sup> El filósofo estadounidense presenta los rasgos centrales de esta patología de la voluntad en contraste con lo que sucede cuando una persona emite una mentira. La diferencia principal entre ambas actitudes puede describirse como una divergencia en la relación que se establece con los hechos o la realidad:

[Lo que] el mentiroso esconde acerca de sí mismo es que está intentado alejarnos de una percepción correcta de la realidad; nosotros no deberíamos saber que él quiere que creamos algo que él supone falso. En cambio, el hecho que el responsable del *bullshit* esconde acerca de sí mismo es que el valor de verdad de sus afirmaciones no es su interés principal; lo que no debemos entender es que su intención no es ni informar la verdad ni ocultarla. (Frankfurt, 2006b: 190)

11 En lo que sigue se utilizará el término original dado que “charlatanería” no incluye todos los significados presentes en *bullshit* (“tonterías”, “mentiras”, “sandeces”, “joder”, etcétera). Por este motivo, en las traducciones habituales de la obra de Frankfurt se mantiene el término en inglés.

Al productor de *bullshit*, al charlatán, le importa lo que la gente piensa de él (2006b: 176). Frankfurt ejemplifica este punto mediante la reconstrucción de un diálogo entablado entre Ludwig Wittgenstein y Fania Pascal, cuando esta última se encontraba hospitalizada:

Me habían operado de las amígdalas y me encontraba en el [hospital] sintiendo pena de mí misma. Wittgenstein vino a visitarme. Yo dije con voz ronca: «me siento como un perro al que acaban de atropellar». Él se disgustó: «Tú no sabes cómo se siente un perro que acaba de ser atropellado». (Pascal, 1984: 28-29)

Para Frankfurt, el enojo de Wittgenstein no se debe a la sospecha de que Pascal *está mintiendo*, sino a la presencia en sus afirmaciones de un tipo de patología diferente en la relación establecida con la verdad. El filósofo austriaco parece percibir que Pascal se desvincula de una “preocupación por la verdad”, es decir, su afirmación no guarda relación con la tarea de describir la realidad. Wittgenstein parece censurar en Pascal una *falta de reflexión* imprescindible para el tipo de actividad descriptiva que está acometiendo, pues Pascal “está involucrada en una actividad para la cual la distinción entre lo que es verdad y lo que es falso es crucial y, sin embargo, [...] no le interesa si lo que dice es verdadero o falso” (Frankfurt, 2006a: 182). Esta falta de conexión con una preocupación por distinguir entre la verdad y la falsedad, esta indiferencia respecto a cómo son las cosas en realidad, es lo que Frankfurt considera la esencia del *bullshit*. En la economía argumental del filósofo estadounidense, la producción de *bullshit* es más corrosiva que la emisión de mentiras, pues una complacencia excesiva en la primera actividad “puede hacer que el hábito normal de una persona de prestar atención a cómo son las cosas se atenúe o pierda” (2006a: 192). Por lo tanto, la emisión de *bullshit* es, al igual que el aburrimiento y, en cierta medida, la falta de respeto, una alteración funcional que afecta la forma en la cual la persona *está y se relaciona* con el mundo.

Frankfurt sugiere que en muchos ámbitos académicos y cotidianos se han trasmutado ciertos modelos regulativos y se percibe un:

[...] alejamiento de la disciplina requerida por la dedicación al ideal de la *corrección*, hacia un tipo de disciplina bastante diferente, impuesto por la búsqueda de un ideal alternativo de la *sinceridad*. En vez de intentar, en primer lugar, llegar a

*representaciones precisas de un mundo común*, el individuo se vuelve a tratar de brindar representaciones honestas de sí mismo. (2006a: 193)

En este punto, Frankfurt establece una crítica similar a la planteada por Jaeggi al ideal de autenticidad u originalidad. Ambas señalan que en estos modelos la honestidad de la autorrepresentación se establece al costo de un olvido de la *mundanidad* en común. Para ambos autores, no hay autorrealización sin una representación *precisa* del mundo —es decir, sin un interés en apropiarse de forma *correcta* de los rasgos mundanos centrales para la orientación vital—, porque no hay una representación honesta del sí mismo sin una *externalización* o mediación mundana. De allí que Frankfurt, nuevamente en sintonía con el planteamiento de Jaeggi y demostrando una vez más su rechazo a un esencialismo marcado por las ideas de rigidez y retorno, estipule que:

[...] nuestra naturaleza es, en efecto, elusivamente insustancial; en forma notoria, menos estable y menos inherente que la naturaleza de otras cosas. Y, en la medida en que éste sea el caso, la sinceridad misma es *bullshit*. (2006a: 194)

Es decir, apelar al ideal de honestidad demuestra una indiferencia con respecto a la distinción entre la verdad y la falsedad, pues, para Frankfurt, no hay algo así como un auténtico ser que se encuentra agazapado en una *ciudadela interior* a la espera de ser liberado, recuperado o asumido por el agente.<sup>12</sup> Desde la perspectiva de Frankfurt, la *elusiva insustancialidad* de la identidad de los agentes humanos es un problema práctico para cuya resolución o análisis se necesita establecer un tipo de relación especial con el mundo, cuyo criterio orientativo es la preocupación por realizar las distinciones relevantes. En la siguiente sección intentaré establecer los rasgos centrales de la estrategia pragmática que el filósofo estadounidense elabora para sustentar este punto de vista.

12 Referencia al volumen clásico de John Christman: *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*.

## ***La preocupación por la verdad como precondition de la autorrealización***

Algunas ideas reiteradas en varios pasajes de los textos “Sobre el concepto de *bullshit*” (2006a: 171-194) y *Sobre la verdad* (2007b) sugieren que Frankfurt realiza una defensa *pragmática* de la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad como una condición de posibilidad no sólo de cierto tipo de actividades, sino también de la inherente dimensión práctica de las personas:

En realidad no podemos vivir sin verdad. La necesitamos no sólo para comprender cómo vivir bien, sino para saber cómo sobrevivir. Estamos obligados a reconocer, al menos de manera implícita, que la verdad es importante para nosotros; y en consecuencia, también estamos obligados a comprender (de nuevo, al menos implícitamente) que la verdad no es una característica o una creencia ante la cual podemos permitirnos ser indiferentes. La indiferencia no sólo sería una cuestión de imprudencia negligente, sino que pronto se demostraría algo fatal. En la medida en que apreciemos qué es importante para nosotros, entonces, razonablemente, [no] nos podremos permitir abstenernos de querer la verdad sobre muchas cosas o de esforzarnos por poseerla. (Frankfurt, 2007b: 17-18)

Las interrogantes prácticas asaltan a los sujetos cuando actúan en el mundo. Es claro que las personas pueden obliterar la relevancia emergente de estas interrogantes y la autopercepción como agentes (por factores tanto exógenos como endógenos), pero eso sólo es una señal de una perturbación funcional y no de una forma *diferente pero igualmente válida* de estar en la realidad. Para actuar es necesario, según Frankfurt, confiar en y considerar importante la posibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso. Por lo tanto, la indiferencia ante esta preocupación remite a una patología que puede ir desde una imprudencia negligente hasta una fatalidad (entendida tanto en el sentido de la imposibilidad de la continuidad biológica, como de la psíquica o volitiva del sujeto).

Con una lógica similar a la de Jaeggi, Frankfurt sugiere que en tanto las personas llevan una vida activa o intentan plantear o gestionar diversos asuntos prácticos, necesariamente tienen que enfrentarse con la realidad:

En tanto aprehendemos las verdades que necesitamos conocer [...] somos conscientes de lo que tenemos entre manos y que sabemos cómo los objetos y situaciones

que implicarían tomar un curso de acción u otro responderían a lo que hacemos [...] Por tanto, podemos desenvolvemos en una parte concreta del mundo sintiéndonos *relajados y seguros*. Sabemos cuáles son los elementos importantes que constituyen nuestro entorno, sabemos dónde encontrarlos y podemos maniobrar con libertad sin darnos de bruces con ellos. *En esta región del mundo, podemos empezar, por así decir, a sentirnos en casa.* (2007b: 69, énfasis mío)

Lo anterior demuestra que, en la estructura frankfurtiana, la distinción entre la verdad y la falsedad es un símil funcional al concepto de *apropiación* en la lógica de Jaeggi. Los pasajes destacados en la cita anterior refuerzan la idea de que esta preocupación cumple dos funciones íntimamente relacionadas: a) impide o dificulta el establecimiento de relaciones intrasubjetivas marcadas por la rigidez o la inaccesibilidad, pues el sujeto está “más o menos consciente de lo que tiene entre manos”; b) estimula el desarrollo de la familiaridad consigo mismo a partir de la familiaridad con el mundo que es la marca de la personalidad no alienada. La preocupación por distinguir entre la verdad y la falsedad proporciona, según Frankfurt, la base y motivación de la curiosidad que los agentes manifiestan por los hechos y su compromiso con la importancia de la investigación.

Introducir un criterio de discernimiento procedimental en la estructura argumentativa de Frankfurt permite reinterpretar el corazón crítico de las patologías de la voluntad y estipular un modelo de autorrealización con un notorio carácter formal. Como señala Jaeggi, el énfasis frankfurtiano en las nociones finales de *satisfacción o contento con el propio estado* desvían la atención de los rasgos procedimentales presentes en su perspectiva. Pero si se analiza la analogía entre la resolución de problemas aritméticos y la identificación de deseos que Frankfurt utiliza con el fin de presentar la idea de satisfacción,<sup>13</sup> es posible descubrir que el vínculo entre un mecanismo y otro no remite al estado final, sino al proceso en su conjunto, es decir, a la *resolución* y no a la *solución* (en términos de Jaeggi, al *cómo* y no al *qué*). Identificarse con alguno de sus deseos o determinar qué objetos son

13 Desarrollado principalmente en su artículo “Identificación e incondicionalidad” (Frankfurt, 2006a: 229-252).

dignos de amor es un proceso que, al igual que los desafíos aritméticos, posee tres características centrales:

1. El sujeto está genuinamente interesado en encontrar una respuesta al desafío planteado. O mejor dicho, no puede dejar de buscar la respuesta, pues no puede dejar de ser activo.
2. La distinción entre la verdad y la falsedad es una condición necesaria para *tomarse en serio* la actividad que se llevará a cabo.
3. La satisfacción es un subproducto que surge, en todo caso, de haber desarrollado una *confianza madura*, donde el proceso no ha estado viciado por ninguna anomalía funcional.

En este punto es importante referir a dos ideas de Frankfurt que refuerzan estas nociones. En primer lugar, el filósofo estadounidense recuerda que aun cuando una persona no esté completamente segura de la corrección de su respuesta al problema matemático planteado y asuma —al igual que Jaeggi— la posibilidad de que una indagación posterior arrojase un resultado diferente, podría sin embargo tener la *suficiente* confianza en que el procedimiento se realizó en las mejores condiciones, dadas las circunstancias y que, por lo tanto, adoptar una respuesta (es decir, *esa* respuesta) es la alternativa más razonable (Frankfurt, 2006a: 242). En segundo lugar, esta confianza en que no ha habido alteraciones significativas en el proceso de resolución de problemas o en la identificación puede traducirse, como ya ha sido estipulado, en la confianza del sujeto en sí mismo. En respuesta a Bárbara Herman, Frankfurt reconoce lo adecuado de la siguiente descripción acerca de su punto de vista: “las normas de la razón práctica están guiadas por [...] la confianza en nosotros mismos como evaluadores, no en cualquier verdad acerca del valor” (2002: 277). La confianza del sujeto en sí mismo como *evaluador* no nace de la pura arbitrariedad, sino de la relativa seguridad en que el procedimiento de resolución de problemas no ha estado alterado por ninguna falla funcional (es decir, está orientado por el principio de la distinción entre la verdad y la falsedad).

Si esta reconstrucción es factible, entonces el procedimiento es más importante que el resultado y éste es valioso en tanto subproducto del procedimiento. Es decir, la incondicionalidad, el contento con el propio estado y la unidad volitiva

*solo* son dignos de ser considerados si resultan de una relación consigo mismo y con el mundo respecto a la cual el sujeto tiene la confianza de haberla establecido orientado por la preocupación de distinguir la verdad de la falsedad. La disolución de la ambivalencia al costo de adoptar una postura volitivamente irracional, sin mediar la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad, es, en definitiva, la más radical traición a sí mismo. Así también, la idea de necesidad volitiva no debe entenderse como una restricción a la libre flotación o a la accesibilidad, sino como el subproducto de la familiaridad y la confianza del sujeto consigo mismo como evaluador. De allí que, para Frankfurt, la pregunta básica en la orientación normativa práctica no sea qué *debe* amar el sujeto, sino qué es *capaz* de amar (2004).

Este campo de interrogación no remite a ciertas *capacidades* inherentes o esenciales, sino que, dada la idea de un sujeto entendido como un agente, se extiende —como en el caso de Jaeggi— a cuestiones vinculadas con la determinación del tipo de actividades que permite la realización del sujeto, es decir, de las acciones en las cuales, realizándolas por su propio bien, el sujeto puede estipular sus propios fines (lo verdaderamente importante o lo que ama). Tanto Jaeggi como Frankfurt entienden que estas interrogantes no tienen una respuesta *a priori* ni son producto de una especie de introspección cuidadosa, sino que se resuelven *en* la experimentación, en la externalización, en el establecimiento de relaciones de apropiación. La idea de aquello que es sistemáticamente incipiente, estipulada por Frankfurt como marca de las preguntas sobre las preocupaciones y la importancia, demuestra este carácter de experimento práctico presente en la constitución de la autorrealización (2007a: 243-278). Esta experimentación no es un simple ejercicio lúdico, sino un proceso de resolución práctica de interrogantes vitales para el cual la principal guía disponible es la preocupación por la distinción entre la verdad y la falsedad. Es decir, esta preocupación permite caracterizar el proceso como orientado hacia un fin y es, al mismo tiempo, el criterio formal para estipular qué es capaz de amar el agente o, en otras palabras, qué actividades llevadas a cabo por el agente permiten que se *autorrealice*:

Nuestro éxito o fracaso en cualquier cosa que emprendamos, y por tanto en la vida en general, depende de si nos guiamos por la verdad o de si avanzamos en la ignorancia

o basándonos en la falsedad. A su vez, esto depende, fundamentalmente, *de lo que hagamos con la verdad*. No obstante, *sin verdad* estaríamos destinados a fracasar antes de empezar. (Frankfurt, 2007b: 42)

Por último, si la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad es la clave estructural de la autorrealización de los agentes, entonces es posible sugerir que el radical individualismo al que se adhiere Frankfurt está seriamente comprometido. En primer lugar, queda perimida la prioridad de la individualidad subjetivista con respecto a la relacionalidad.<sup>14</sup> Tal preocupación es la seña de los agentes *en tanto* sujetos que ya siempre poseen una dimensión *mundana*, es decir, una estructura relacional con el mundo. Para Frankfurt, la “*cohesión y el significado* [vitales se generan] al resolver problemas, tomar decisiones e implementar proyectos” (2007a: 275). “Resolver problemas” e “implementar proyectos” son actividades mediante las cuales la persona se realiza *a través de* y *en* el mundo. Frankfurt comparte con Hegel la idea de que volverse persona significa poner la propia voluntad en algo, lo cual implica darse a sí mismos un conjunto de rasgos específicos a partir de desear algo en el mundo.<sup>15</sup> Así parece confirmarlo Frankfurt en el siguiente pasaje:

Nuestro reconocimiento y comprensión de nuestra identidad surge, y depende íntegramente, de la apreciación que tenemos de una realidad que, de manera inexorable, es independiente de nosotros [...] Solo si reconocemos un mundo de una realidad, hechos y verdades obstinadamente independientes, podemos reconocernos a nosotros mismos como seres distintos de los demás y articular la naturaleza específica de nuestras propias identidades. (2007a: 119)

- 14 El individualismo metodológico se expresa claramente en el siguiente párrafo: “Crecí, intelectualmente, en la tradición de individualismo radical, desde cuyo punto de vista la sociedad es una construcción, la realidad primaria es el individuo y el individuo está, en algún sentido, completamente formado con anterioridad a sus relaciones con otras personas” (De Graef, 1998: 42).
- 15 Jaeggi señala la vinculación entre Hegel y Frankfurt al reproducir la crítica del primero al estoicismo en *La fenomenología del espíritu* y en *La filosofía del derecho* (2014: 171-173).

En segundo lugar, de aquí se desprende que el camino hacia la inherente socialidad de la autorrealización parece claramente trazado. Porque la “naturaleza específica de nuestras propias identidades”, en particular, de las personas como agentes, solo se constituye —o se ve subvertida— en el marco de un conjunto de significados, roles y perspectivas cuya ineludible naturaleza social no puede dejar de ser reconocida por aquellos que tienen como guía práctica la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad. El ideal de individualidad que proyecta la imagen de un sujeto acabado, impermeable y presocial sólo es, en términos de Frankfurt, otro ejemplo de *bullshit*.

### **AUTORREALIZACIÓN Y ORIENTACIÓN EN LA OSCURIDAD**

Rahel Jaeggi afirma que la autorrealización es un proceso de “darse a sí mismo una realidad” en el mundo, mediante el cual se trascienden las distinciones entre una vida interior y un mundo exterior, pues, en definitiva, la vida interior también es un mundo interior (Jaeggi, 2014: 176). He sugerido que una adecuada interpretación de la perspectiva antropológica de Frankfurt debe ir en el sentido propuesto por la filósofa alemana. En la medida en que la única forma de responder a los desafíos presentados por la inherente dimensión activa de las personas es elaborando proyectos y resolviendo problemas prácticos, la vida interior se torna necesariamente un mundo interior. La identificación y la preocupación por la verdad, en Frankfurt, o la apropiación, en Jaeggi, son las precondiciones para la constitución de este mundo híbrido o mestizo en el cual el agente se realiza, de forma privilegiada, a partir del procedimiento de amar o, en otras palabras, mediante la determinación de los fines últimos que orientan la práctica *en* la práctica.

Ahora bien, el colapso de la dicotomía entre vida interior y mundo, central para comprender la autorrealización personal, no implica la disolución de la capacidad de hacer distinciones relevantes. Más aún, tal capacidad es quizás el principal elemento para afrontar la resolución de los problemas prácticos. ¿Cuáles son las distinciones relevantes en este ámbito, es decir, donde la persona es vista como alguien que no puede dejar de resolver problemas prácticos? Dos en particular: la diferencia entre un simple medio y lo valioso en sí mismo, así como la diferencia entre lo valioso según un criterio impropio y lo valioso para el sujeto (Jaeggi, 2014: 228-230). Porque, reproduciendo una idea frankfurtiana, los fines

últimos son aquellos buscados por sí mismos y también aquellos que el sujeto activamente ha dotado de sentido. Dada la perspectiva asumida, ningún tipo de valor es externo al mundo, sino que se da *en él*. Por lo tanto, conocer la textura, pliegues y extensión de tal mundo es imprescindible para distinguir lo *verdaderamente* valioso de lo accesorio. Es aquí, entonces, donde irrumpe la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad propuesta por el filósofo estadounidense. Frankfurt afirma que la *verdad* no se refiere a

[...] una entidad de carácter misterioso que pueda identificarse y examinarse en sí misma como una *realidad aparte*, sino como una característica que [...] está «distribuida» entre una infinidad de proposiciones individuales [...] La argumentación que he desarrollado tiene que ver con la utilidad de muchas verdades a la hora de facilitar *el buen planteamiento y la persecución* de ambiciones y actividades sociales o individuales. (2007b: 61)

Por lo tanto, un agente, es decir un sujeto que posee ambiciones y lleva a cabo actividades sociales e individuales, requiere distinguir la verdad de la falsedad para facilitar el planteamiento y la persecución de sus fines últimos. Frankfurt amplía este punto,

[...] necesitamos tener suficiente conocimiento de lo que estamos haciendo, y de los problemas y oportunidades que probablemente surgirán a lo largo de nuestro camino. Aquí, tener suficiente conocimiento significa conocer los hechos —es decir, las realidades— que guardan una relación *fundamental* con nuestros proyectos y preocupaciones. (2007b: 65)

El conocimiento, que provee actuar orientado mediante la distinción entre la verdad y la falsedad, le permite al agente saber qué está haciendo, es decir, establecer el balanceo necesario entre la autoasertividad y la claudicación: “si carecemos de las verdades necesarias, no tenemos más guía que nuestras propias e irresponsables especulaciones o fantasías y los persistentes y poco fidedignos consejos de los demás” (2007b: 72).

Aun así, es posible pensar que la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad no tiene como resultado directo y necesario la determinación de lo

verdaderamente importante o de los fines últimos o, en definitiva, de lo amado por el sujeto. En todo caso, la relación establecida puede ser considerada como un subproducto, vale decir de nuevo, como aquellas relaciones o estados de cosas valiosos que no se pueden producir de forma intencional e inteligentemente. Desde esta perspectiva, puede darse una nueva interpretación a varias de las relaciones centrales presentes en la teoría de Frankfurt. Así, el establecimiento de los fines últimos es un subproducto de la necesidad de hacer significativa una vida que no puede dejar de ser activa; el amor es el subproducto de la necesidad de resolver problemas prácticos, la resolución es el subproducto de tener la confianza en haber analizado tales problemas orientados por la preocupación de hacer las distinciones relevantes.

A pesar de que los fundamentos antropológicos son divergentes, podría compararse la relación entre el amor o la autorrealización y la preocupación por la verdad en Frankfurt con la vinculación que Hannah Arendt establece entre la comprensión y el conocimiento:

Conocimiento y comprensión no son lo mismo, pero están interrelacionados. [...] La comprensión previa, que está a la base de todo conocimiento, y la verdad comprensión, que lo trasciende, tienen en común que ambas hacen que el conocimiento tenga sentido. (Arendt, 2005: 376-377)

Si esta similitud no es descabellada, podría pensarse que el procedimiento de amar posee, para Frankfurt, el mismo estatus funcional que la comprensión en Arendt. Comprender, para Arendt, y amar, para Frankfurt, son los modos específicamente humanos de estar vivos. En ambos, tal clave argumental es definida como una actividad sin fin que no produce resultados definitivos, pero que, permite a la persona reconciliarse con la realidad (Arendt, 2005: 372). Una evidencia para suponer que Frankfurt no es ajeno a esta idea de reconciliación<sup>16</sup> se presenta

**16** Este uso del término “reconciliación” es claramente diferente al propuesto por Jaeggi cuando critica la idea frankfurtiana de la unidad volitiva como aspirando a la reconciliación. En particular, los conceptos de “armonía” (2014: 61) o “unidad libre de tensión” (2014: 30) que Jaeggi considera sinónimos al primer uso del término no se vinculan con este segundo.

en su análisis del soneto 138 de Shakespeare, en el cual una mujer afirma decir la verdad, aunque engañosamente simula creer que su amante es más joven de lo que ella sabe que es, al tiempo que el hombre sabe que en realidad no lo cree, pero decide aceptar que dice la verdad. Sugiere Frankfurt que:

[...] la intimidad de la que gozan llega hasta unos rincones de su ser que, con denodados y penosos esfuerzos, ambos habían intentado esconder. Sin embargo, pese a todo, ven que *han visto uno a través del otro*. Los *ocultos rincones han sido hollados*. Ambos se dan cuenta que cada uno ocupa al otro y es a su vez ocupado, y esta mutua percepción de sus mentiras ha guiado, como por ensalmo, sus maniobras de engaño hacia la verdad del amor, una delicia inigualable. (Frankfurt, 2007b: 114)

La reconciliación implica el desarrollo del sentimiento de intimidad, de estar en casa en un mundo donde las personas nacieron como extrañas (Arendt, 2005: 372). Esta idea se trasmite en el análisis del soneto. La clave de la reconciliación en Frankfurt, es decir, del amor, es la confianza que el sujeto desarrolla en sí mismo como evaluador, como alguien que puede distinguir entre la verdad y la falsedad y, aún en la apariencia de la mentira, orientarse hacia la autorrealización. La lectura del poema de Shakespeare presenta otra resonancia que habitualmente está acallada en la obra de Frankfurt, pero que surge como la interpretación más acabada de cómo el sujeto puede alcanzar una confianza madura en sí mismo. Esta reverberación es la intersubjetividad. Si la accesibilidad y el poder estar al comando de la propia vida son requisitos de la autorrealización, entonces el atropellamiento de los *ocultos rincones* se establece de forma privilegiada —y quizá necesariamente— mediante el procedimiento de *ver uno a través del otro*. Este procedimiento que vuelve a mostrar a Frankfurt alejándose de su explícito individualismo radical es parte de lo que se necesita para pasar del conocimiento a la verdadera comprensión, de la indiferencia a la preocupación, del desenfreno al amor, de la “cháchara a la palabra” (como sugiere Stanley Cavell).<sup>17</sup>

17 Cavell presenta esta idea en el contexto de su reflexión sobre la inteligibilidad necesaria para alcanzar un desarrollo pleno del “yo no realizado pero realizable” (1990, 2008).

En el *incipit* de su libro *Wandering in Darkness*, Eleonore Stump reproduce un poema anónimo que fue descubierto en una de las paredes de Auschwitz y que dice: “Hay gracia y maravilla, sin embargo, en el camino. Solo que son difíciles de ver, difíciles de abrazar, para aquellos condenados a vagar en la oscuridad” (Stump, 2010: 26). También así puede entenderse el corazón de la obra de Frankfurt: aun cuando el vagar en la penumbra sea el destino de los hombres —es decir, aún sin disponer de la certeza absoluta de la claridad—, el procedimiento de amar conlleva el desarrollo de una confianza madura en poder distinguir y apropiarse de la gracia y de la maravilla que sin duda existen en el camino.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2009), *Crítica de la cultura y sociedad*, vol. II: *Intervenciones entradas*, Madrid, Akal.
- Arendt, Hannah (2005), “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)”, en Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós, pp. 371-394.
- Arpaly, Nomy (2005), “Responsibility, applied ethics, and complex autonomy theories”, en James Stacey Taylor (ed.), *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 162-179.
- Buss, Susan y Lee Overton (eds.) (2002), *Contours of Agency*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Cavell, Stanley (2008), *El cine, ¿puede hacernos mejores?*, Buenos Aires, Katz.
- Cavell, Stanley (1990), *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago, University of Chicago Press.
- Christman, John (1989), *The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy*, Nueva York, Oxford University Press.
- De Graef, Ortwin (1998), “Discussion with Harry G. Frankfurt”, *Ethical Perspectives*, vol. v, núm. 1, pp. 15-43.
- Elster, Jon (1992), *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Elster, Jon (1988), *Uvas amargas: sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Península.
- Frankfurt, Harry (2007a), *Necesidad, volición y amor*, Buenos Aires, Katz.
- Frankfurt, Harry (2007b), *Sobre la verdad*, Madrid, Paidós.

- Frankfurt, Harry (2006a), *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz.
- Frankfurt, Harry (2006b), *On Bullshit: sobre la manipulación de la verdad*, Madrid, Paidós.
- Frankfurt, Harry (2004), *The Reason of Love*, Princeton, Princeton University Press.
- Frankfurt, Harry (2002), “Reply to Herman”, en Susan Buss y Lee Overton (eds.), *Contours of Agency*, Cambridge, The MIT Press, pp. 275-278.
- Honneth, Axel (2007), *Reificación*, Buenos Aires, Katz.
- Jaeggi, Rahel (2014), *Alienation*, Nueva York, Columbia University Press.
- Lear, Jonathan (2002), “Love’s authority”, en Susan Buss y Lee Overton (eds.), *Contours of Agency*, Cambridge, Mass., The MIT Press, pp. 279-292.
- Pascal, Fania (1984), “Wittgenstein: A personal memoir”, en Rush Rhees (ed.), *Recollections of Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press, pp. 12-49.
- Spinoza, Baruch (1980), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional.
- Stump, Eleonore (2010), *Wandering in Darkness*, Oxford, Oxford University Press.
- Tugendhat, Ernst (1986), *Self-Consciousness and Self-Determination*, Cambridge, The MIT Press.

**AGUSTÍN REYES MOREL:** Licenciado en Filosofía por la Universidad de la República, Uruguay (UDELAR) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia, España. Profesor Adjunto en el Departamento de Economía de la Facultad de Ciencias Económicas y de Administración (FCEA-UDELAR). Integrante del grupo de investigación “Ética, Justicia y Economía” (UDELAR) y coordinador del Comité de Ética de la Investigación de la FCEA. He publicado capítulos en los siguientes libros colectivos: *Ética aplicada. Perspectivas desde Latinoamérica* (Bogotá, UNIANDES, 2019); *Igualitarismo: una discusión necesaria* (Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos, 2016); *Perspectivas críticas de justicia social* (Porto Alegre, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nivel Superior/Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul/UDELAR, 2013); *Preferencias adaptativas: entre deseos, frustración y logros* (Montevideo, Fin de Siglo, 2010); *Pobreza y Libertad: erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen* (Madrid, Tecnos, 2009).

D. R. © Agustín Reyes Morel, Ciudad de México, julio-diciembre, 2019.