

FREEDOM, WITH OR BEYOND MORAL RESPONSIBILITY?: THE FRANKFURT CHALLENGE

RICARDO CAMARGO

ORCID.ORG/0000-0002-8489-5336

Universidad de Chile

Facultad de Derecho

rcamargo@derecho.uchile.cl

Abstract: *One of the most recurrent debates facing epistemology today is that of the possibility of imputing moral responsibility within a deterministic context that denies freedom of will (free will). In contemporary analytical philosophy, this challenge has been met with relative success by the theoretical approach of Harry Frankfurt. In this article, this perspective will be revisited in contrast to the positions that both Aristotle and late Stoicism hold in relation to the question of freedom of will and consequent moral responsibility. An intersection with this will allow us to build an updated critique of the hierarchy of desires that Frankfurt offers to resolve the dilemma of freedom, with or beyond, responsibility and the moral problems to which it gives rise.*

KEYWORDS: DETERMINISM; FREE WILL; HIERARCHY OF DESIRES; COMPATIBILISM; STOICISM

RECEPTION: 01/07/2022

ACCEPTANCE: 28/10/2023

LIBERTAD, ¿CON O MÁS ALLÁ DE LA RESPONSABILIDAD MORAL?: EL DESAFÍO DE FRANKFURT

RICARDO CAMARGO

ORCID.ORG/0000-0002-8489-5336

Universidad de Chile

Facultad de Derecho

rcamargo@derecho.uchile.cl

Resumen: Uno de los debates más recurrentes que enfrenta la epistemología en la actualidad es el de la posibilidad de imputar responsabilidad moral dentro de un contexto determinista que niega la libertad de voluntad (*free will*). En la filosofía analítica contemporánea, dicho desafío ha sido enfrentado con éxito relativo por el enfoque teórico de Harry Frankfurt. En este artículo, revisaré dicha perspectiva en contraste con las posiciones que tanto Aristóteles como el estoicismo tardío sostienen en relación con la cuestión de la libertad de voluntad y de la consiguiente responsabilidad moral. Un entrecruce con estas miradas permitirá construir una crítica actualizada a la jerarquía de deseos que Frankfurt ofrece para resolver el dilema de la libertad, con o más allá, de la responsabilidad y los subsecuentes problemas morales.

PALABRAS CLAVES: DETERMINISMO; LIBRE ALBEDRÍO; JERARQUÍA DE DESEOS; COMPATIBILISMO; ESTOICISMO

RECIBIDO: 01/07/2022

ACEPTADO: 28/10/2023

En la tradición analítica conocida como “compatibilismo clásico” (Watson, 1975; Kane, 2011: 12), extendida desde al menos los trabajos de Thomas Hobbes, David Hume y John Stuart Mill, la noción de libertad exige la no existencia de restricciones externas que imposibiliten el despliegue de la voluntad asociada (libertad de no interferencia). Si esto es así, entonces ello implica correlativamente que quien es libre tiene siempre la habilidad de seleccionar una opción dentro de un conjunto de alternativas posibles dispuestas en diferentes momentos de nuestras vidas, de otra forma sólo tendría una opción (forzada) de despliegue de la voluntad y ya no habría, por tanto, libertad (Ayer, 1982; Davidson, 1973). Esta idea es capturada por la noción del Principio de Posibilidades Alternativas (PPA): un agente actúa libremente (de una manera que sea relevante para su responsabilidad moral) sólo si pudo haber hecho lo contrario o de otra manera (Kane, 2011: 9).

El PPA es usado tanto por incompatibilistas como por compatibilistas en los debates relativos a la posibilidad del libre albedrío (Miranda-Rojas, 2017: 296). Para los incompatibilistas, el argumento es el siguiente: si el determinismo es verdadero, entonces nunca tenemos la habilidad de hacer lo contrario y, por tanto, es incompatible con la libertad de voluntad y la responsabilidad moral, es el llamado “argumento de consecuencia” (Kane, 2011: 10; Speak, 2011: 115; Kapitan, 2011: 131). A su vez, para los compatibilistas, el argumento reza así: el determinismo es compatible con la habilidad de hacer lo contrario, en un sentido relevante, por tanto, es compatible con la libertad y la responsabilidad moral (Kane, 2011: 10; Berofsky, 2011: 153).

La clave argumentativa de estas teorías tradicionales de la libertad se encuentra en el PPA. Una genealogía de éste supone entender que la libertad (y la responsabilidad moral asociada) es pensada de manera horizontal. Las alternativas son mundos posibles en lógica de alteridad. Se es libre si se puede no haber hecho lo que se hizo, o mejor aún, haber hecho algo distinto. Desde luego, esta noción de libertad, como no intervención, está en la filosofía política liberal del siglo XVII, en particular la obra de Hobbes, como ha mostrado Quentin Skinner (2008) y las tesis de la libertad negativa extendida hasta los trabajos de Isaiah Berlin (2014). Ahí se entronca con una manera de pensar la subjetividad liberal entendida como una posibilidad alterna y no como un despliegue continuo o progresivo de uno mismo. Para entender este contraste es necesario ir a la propuesta de Harry Frankfurt con la cual se rompe esta tradicional manera de entender la libertad de voluntad.

En su artículo “Alternate possibilities and moral responsibility”, Frankfurt (1969: 829-839) cambia los términos del debate de la libertad de voluntad cuestionando la exigencia del PPA como condición de posibilidad para la existencia de la libertad y la responsabilidad moral correlativa. Para hacer esto, Frankfurt (1971: 5-20) tiene que cambiar la geometría de la libertad. En efecto, la libertad ya no sería para Frankfurt una secuencia alterna de escenarios posibles dispuestos para el agente a su elección, sino el despliegue “meditado” de un curso de acción, más aún, “una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas puede encontrarse en la estructura de la voluntad” (1988: 12), una estructura que ya no es desplegada en el símil de una figura horizontal con varios compartimentos hermenéuticos de mundos posibles como el PPA requería, sino de manera vertical compuesto por peldaños, dirigidos hacia una sola vida posible, pero propia (y plena).

El argumento de Frankfurt se despliega a través de contra ejemplos (los llamados “ejemplos-estilo Frankfurt”). Antes de explorarlos, es preciso entender su estrategia argumentativa. Como indica Carolina Sartorio (2019: 180), la clave está en la distinción conceptual entre (i) los factores que hace el acto de un agente inevitable (o que hacen que el agente carezca de la habilidad para hacer lo contrario) y (ii) los factores que explican el acto del agente. Esto es, los factores de inevitabilidad y los explicativos. Una vez introducida esta distinción, habitualmente fusionada con el PPA, este principio se revela como prescindible (o una mera ficción), como condición de posibilidad de la libertad y la responsabilidad moral. Es preciso notar que los factores de inevitabilidad y explicativos pueden aparecer (lo cual es común) indiferenciadamente en una hipótesis de no libertad, de ahí mucha de la confusión al respecto; sin embargo, esto no los hace indistinguibles conceptualmente hablando. Por ejemplo: cuando un agente es obligado a hacer algo bajo una amenaza externa, se dice que no actuó libremente ni es responsable por lo que hace. Considérese que en este caso la amenaza es tanto el factor de inevitabilidad (convierte el acto en inevitable), como el factor explicativo (la razón del porqué tiene lugar). Sin embargo, podemos concebir ejemplos donde ambos factores no coinciden, en tales escenarios el agente actuaría libremente y sería responsable a pesar de carecer de la habilidad de hacer lo contrario, es decir, aun cuando no concurre el PPA. La razón: los factores explicativos —a juicio de Frankfurt— habilitan la libertad y califican la responsabilidad.

Un ejemplo tipo Frankfurt donde estos factores aparecen diferenciados es el siguiente:

Black y Jones: Un neurocientífico, Black, desea que Jones realice cierta acción. Black está dispuesto a ir lejos para conseguirlo, pero prefiere evitar revelar su accionar innecesariamente. Entonces espera hasta que Jones esté a punto de decidir qué hacer, y no hace nada a menos que tenga claro (Black es excelente en advertir tales cosas) que Jones va a decidir hacer algo diferente a lo que él quiere que haga. Si quedara claro que Jones va a decidir hacer otra cosa, Black tomaría medidas efectivas para asegurarse de que Jones decida hacer lo que Black quiere que efectivamente haga, manipulando directamente los procesos relevantes en el cerebro de Jones. Resulta que Black nunca tiene que intervenir porque Jones, por razones propias, decide realizar la misma acción que Black quiere que realice. (Sartorio, 2019: 180)

En este, como en otros ejemplos-estilo Frankfurt que abundan en la literatura, los factores de inevitabilidad y explicativos no coinciden (Mele, 2008: 87; Fisher, 2011: 243; Sartorio, 2019: 181). En efecto, la inevitabilidad está en que Black accionará, en cada ocasión que Jones se disponga a no realizar algo no deseado por él, haciendo, en los hechos, dicha acción inevitable. Sin embargo, también sabemos que el factor que explica la realización de la acción de Jones (la deseada por Black) no es el accionar de Black (factor de inevitabilidad), sino sus “propias razones”. De esta forma, se configura la hipótesis buscada por Frankfurt que funciona como contra-ejemplo a la tesis de la necesidad de la concurrencia del PPA para que exista libertad y responsabilidad, a saber: un caso de acción inevitable realizado libremente y en el cual sea moralmente responsable. La historia de este debate no termina aún, se han ensayado múltiples objeciones al ejemplo-estilo Frankfurt que buscan acentuar aspectos involucrados, desde las falacias de la alteración de términos de la explicación, hasta la insuficiente consideración fáctica de qué significaría tener realmente una posibilidad, esto es, el argumento de que “tratar de hacer algo” aunque no se logre es ya tener una alternativa, como lo ha sostenido Peter van Inwagen (1983), Margery Naylor (1984), Michael McKenna (1997), Keith Wyma (1997) y Michael Otsuka (1998). Estas objeciones han sido respondidas por nuevos contra-ejemplos más depurados por John Fisher (1994; 1999), Derk Pereboom (2001; 2014) y Michael McKenna (2003).

Más relevante para lo que trato, es observar lo que subyace en el ejemplo-estilo Frankfurt antes mencionado y que requiere una exposición genealógica, a saber: el carácter, tipo o naturaleza de la libertad/responsabilidad moral que esos ejemplos exigen asumir, como se verá a continuación.

LIBERTAD COMO SEGUNDO ORDEN DE VOLICIONES

Entender la propuesta filosófica de Frankfurt supone reconstruir su conceptualización de persona, la cual es una categoría escalonada que requiere de al menos tres peldaños consecutivos para constituirse. El primero es la existencia de un deseo, lo cual no es un factor suficiente para dar lugar a una persona, pues existen diversas criaturas que tienen deseos, como los “animales brutos”, usando la terminología de Frankfurt. El tener deseos tampoco es un factor necesariamente explicativo del carácter de persona, si está caracterizada como la entidad autora de una acción, la existencia de un deseo específico no necesariamente la explica. Un agente puede desear realizar una acción determinada y efectuarla motivada por otra causa. Por ejemplo, un conductor quería atropellar a un animal, pero antes de hacerlo, aprieta el acelerador debido a la fuerte impresión que le causara la aparición intempestiva de un vehículo salido de la calzada contraria, todo lo cual efectivamente genera que el auto atropelle y dé muerte al animal. O pueden concurrir diversos deseos en una acción, sin que alguno tenga el estatuto de específico. Por ello se exige un segundo escalón configurado por la presencia de un “deseo efectivo”, esto es, uno que mueva a la persona a la acción. Frankfurt lo identifica como una condición “esencial para ser una persona” (1971: 10). Recordemos la cita inusual de este artículo que ahora revela toda su inteligibilidad: “una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas puede encontrarse en la estructura de la voluntad” (1988: 12).

Sin embargo, aún hay un peldaño más para arribar a la noción de persona en Frankfurt. Para ello es necesario considerar una dimensión adicional: los deseos de segundo orden, esto es el “deseo de desear”, o “el deseo de tener un deseo”:

[...] 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 “deseos 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)

No obstante, no basta con ser capaz de formar deseos de segundo orden para ser persona:

Es lógicamente posible, aunque improbable, que existiese un agente con deseos de segundo orden, pero sin voliciones de segundo orden. Tal criatura, en mi visión, no sería una persona. Usaré el término “wanton” para referirme a los agentes que tienen deseos de primer orden pero que no son personas porque, ya sea que tengan o no deseos de segundo orden, no tienen voliciones de segundo orden. (Frankfurt, 1971: 10-11)

Esta enigmática afirmación requirió una aclaración inmediata realizada en una nota a pie de su artículo “Freedom of the will and the concept of the person”:

[...] criaturas con deseos de segundo orden pero sin voliciones de segundo orden difieren significativamente de los animales brutos, y, para ciertos propósitos, sería conveniente reconocerlos a ellos como personas. Mi uso, que le priva a ellos la designación de persona, es por lo tanto en algún sentido arbitraria. La adopto en gran medida porque facilita la formulación de algunos puntos que deseo hacer. De aquí en adelante, cada vez que considere formulaciones tales como “A quiere desear X”, tendré en mente proposiciones identificadoras de voliciones de segundo orden y no proposiciones identificadoras de deseos de segundo orden que no son voliciones de segundo orden. (Frankfurt, 1971: 11)

Existen dos posibilidades en que un agente puede tener deseos de segundo orden. La primera es cuando simplemente desea tener un deseo, más allá de las razones, motivos o identificación con el deseo de primer orden. La segunda refiere al agente que desea que ciertos deseos sean su voluntad. En este último caso, el agente desea tener un deseo efectivo, que lo mueva a la acción e identificarse con el mismo, es decir, que sea su voluntad. A esta segunda hipótesis, Frankfurt la llama la capacidad de ser persona, pues se

le identifica con tener voliciones de segundo orden (y no sólo deseos de segundo orden).

Los deseos de segundo orden permiten distinguir entre un wanton, un miembro de la especie humana que no es persona, de los que sí lo son. Éste, en su acepción más común, es alguien que solo tiene deseos de primer orden (como los niños o los adictos compulsivos), pero también alguien que teniendo deseos de segundo orden no ha construido, mediante un proceso de autoreflexión, una identificación con el deseo de primer orden (carece de voliciones de segundo orden). Por ejemplo, los casos del adicto no compulsivo que no se cuestiona su adicción y se deja llevar por ella o el consumidor desmedido, práctica propia del capitalismo desmesurado.

La figura del wanton se formula en los trabajos de Frankfurt para afirmar que la categoría de persona no sólo demanda la generación de un deseo de segundo orden, sino que también exige una identificación con la volición de segundo orden —esta noción se despliega como una decisión hasta atemperarse en la de preocupación, en distintas etapas de la obra de Frankfurt (Enríquez, 2017: 99-113)—. Para efectos de este trabajo, lo que está en juego es lo siguiente: la afirmación de una libertad y responsabilidad correlativa, sin exigir la concurrencia de la posibilidad de hacer lo contrario (PPA), se entronca con una propuesta de constitución de sí mismo, identificación reflexiva con el deseo efectivo de la acción, que ubica a Frankfurt como uno de los autores modernos de las “prácticas de constitución de uno mismo” que Michel Foucault (2010) documentara en la Grecia y Roma clásica. Esto puede considerarse fuente e inspiración filosófica de Frankfurt, como veremos en los próximos acápites.

EL LÍMITE MORAL DE LOS PROYECTOS DE SIGNIFICACIÓN DE LA VIDA

Esta propuesta de constitución de uno mismo, así descrita, deja pendiente el problema de la relación entre la identificación volitiva y su contenido moral. La cuestión ha sido polémica en la obra de Frankfurt y revela que, al menos hasta 2012, la propuesta de libertad progresiva o en un solo plano escalonado, está seriamente encaminada a formular una caracterización materialista (o no naturalista) de la identidad personal que no está sujeta, o no debería estarlo, a delimitaciones morales, de ser así terminaría desfigurando su despliegue ontológico justo lo que se privilegia: el ser pleno.

En efecto, la polémica se origina con la publicación de “On the usefulness of final ends”, cuando Frankfurt vincula el “grado de significación de la vida” con el “valor inherente del fin último al que se dirige” (1999: 87). Esto supone un desafío para las teorías de la moral objetiva, pues si la significación de la vida —es otra manera de entender la noción plena de persona (o humanidad) en Frankfurt— está solo condicionada a la valoración hecha por la persona del fin último de la vida y no a una valoración inherente (objetiva) de dicho fin, entonces cualquier fin identificado como valioso por el agente podría colmarla de significación. Esto supone relativizar dicho significado a la elección contingente de dichos fines con los riesgos morales asociados. La interpelación no tardó en llegar y fue formulada por William Desmond. Así la recrea Enríquez en un pasaje que reproduzco:

¿Los que amaron el ideal nazi, tuvieron una vida plenamente humana? —inquire Desmond—. Frankfurt respondió afirmativamente. Aquello 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 (Frankfurt y De Graef, 1998: 20). El nazismo es un ideal razonable (Frankfurt, 2002: 247); porque el amor a un ideal da sentido a la vida, no rectitud al actuar (Frankfurt, 2004: 98-99). Y afirmó que sería más razonable matar a los nazis, que demostrarles su error (Frankfurt y De Graef, 1998: 18). La identidad personal no implica el bien moral. (Enríquez, 2017: 110)

Esta última afirmación sólo es entendible fuera de una moral objetiva o con cierto naturalismo inherente. Frankfurt está consciente de esto y en 1998 afirma: “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” (Frankfurt y De Graef, 1998: 18).

Esto no significa que Frankfurt haya asentado una concepción de la identidad moral arbitraria como una adopción de fines o ideales no sujetos a ningún estándar de criticidad, es decir, entregada al puro capricho del agente. De hecho, todo el esfuerzo desplegado en sus textos desde 1970 hasta 2010 (Frankfurt, 1988; 1999; 2004; 2006) se dirige a concebir un nuevo tipo de racionalidad valorativa (la volitiva) de los fines de la acción humana sin quedar anclada a una objetividad moral de tipo naturalista. Ésta se asienta y es

referida en nociones propias de valoración propuestas por Frankfurt, como la “preocupación” (2006) o finalmente “el amor” (2004).¹

Ello no lo salvó de enfrentar una polémica que terminaría drenando su esfuerzo argumentativo. Tal como se relata en el trabajo de Enríquez (2017: 110-113), el cual concluye con cierto reconocimiento de Frankfurt (2012: 71-72) a la condición natural inherente de la moral.

El punto en discusión escapa a los márgenes de la reflexión analítica y es posible entroncarlo en teorías lacanianas como la postulada por Slavoj Žižek y su teoría del acto (Camargo, 2011). Allí, la introducción de un registro retroactivo del acto de libertad (toma de conciencia), y su correspondiente asunción de responsabilidad (Kay, 2003: 111) una vez ocurrido, sería una nueva fórmula para abordar el dilema moral que enfrenta Frankfurt. En efecto, más allá de sentirnos plenos y conscientes de un acto en su comienzo (porque los actos para Lacan también son movilizados por el “Real” inconsciente), tanto la identificación de la voluntad con la acción realizada como la responsabilidad asociada tendrían lugar a posteriori, de manera retroactiva y plenamente consciente de las nuevas posibilidades creadas (Camargo, 2011: 22). Así, la muerte de Ifigenia por parte de Agamenón —referida por Frankfurt (1999: 111-112) como una “acción impensable” porque fija la “fractura irreparable [...] de la unidad volitiva [de la persona de Agamenón]” (1999: 139)— podría ser reinterpretada desde una perspectiva lacaniana como un acto que cambia radicalmente las condiciones del universo simbólico de la persona, dando lugar a un nuevo inicio mediante una reconfiguración simbólica (Camargo, 2011: 11). Sin embargo, no es claro si Frankfurt o sus comentaristas estarían dispuestos a seguir esta ruta “tan fuera de casa”.

En cualquier caso, la volición de segundo orden es clave en la noción de persona —así como de libertad y responsabilidad— de la tesis de Frankfurt, pero no es suficiente. Como sugieren algunos autores (Zimmerman, 2000; Salles, 2005), Frankfurt se inspira en la filosofía estoica y en su concepción evolutiva de “deseos no racionales” a “deseos racionales” gestada en oposición a la tesis platónico-aristotélica de las dos almas, la racional y la irracional que conviven siempre. Una breve revisión de este antiguo debate podría iluminar de otra forma el polémico derrotero resultado de la tesis de Frankfurt de que

¹ Agradezco a uno de los árbitros anónimos por señalarme este punto.

la vida plena es indiferente de la objetividad moral (o al menos de la kantiana) del fin vinculado con ella.

ARISTÓTELES Y LA UNIDAD ENTRE VOLUNTAD Y VALORACIÓN

La existencia de dos tipos de almas (racional y no racional) da lugar a dos tipos de deseos en Aristóteles, a saber: racionales y no racionales. Este es el punto de partida para estudiar de manera unificada el problema de la tesis sostenida por Frankfurt, hasta 2012, de la diferenciación radical en la identidad volitiva entre el “grado de significación de la vida” y el “valor inherente del fin último al que se dirige”.

Como sostiene Michael Frede (2012), Aristóteles no desarrolla una noción de voluntad abstracta, sino en vinculación intrínseca y exclusiva con los deseos de la razón. Por lo que, su comprensión depende de estos últimos. Para Aristóteles, la razón es una de las fuentes de motivación de las acciones de los hombres (o “personas” en lenguaje frankfurtiano); de tal forma que cuando genera una creencia sobre determinado curso de acción como bueno, entonces también lo deseará. Por tanto, el deseo de la razón es la consecuencia de su ejercicio en la consideración de un proceder que considera bueno de alcanzar. Según Frede (2012: 20), ello significa que no pueden existir otro tipo de deseos —como los no racionales—, pues precisamente por ser no racionales no son voluntarios, siendo que la razón no los puede desear. En consecuencia, la voluntad en Aristóteles está exclusivamente asociada con los deseos de la razón.

Sin embargo, en la doctrina aristotélica las acciones motivadas por deseos no racionales (segunda fuente de motivación de la acción de los hombres) no quedan al margen de la responsabilidad. Para Aristóteles, la responsabilidad está asociada con la capacidad de motivación propia, no a la voluntariedad de las acciones. Éstas pueden ser impulsadas tanto por deseos racionales como no racionales siendo ambas motivaciones propias, por lo cual somos responsables de ellas. Las únicas exclusiones de responsabilidad aceptadas por Aristóteles son las acciones forzadas y la ignorancia (es decir, cuando no tenemos conocimiento, o no se podría haber esperado que lo tuviéramos, pero éste nos habría llevado a actuar de otra forma).

Frankfurt no acepta la separación entre deseos racionales y no racionales de Aristóteles siguiendo la línea de las objeciones formuladas por los estoicos, como veremos en la próxima sección. No es forzoso aceptar dicha conceptualización para ver que en el origen de la concepción aristotélica de voluntad se encuentra una clave para resolver la polémica de Frankfurt con Sean Desmond, Susan Wolf y Christine Korsgaard a propósito de la necesidad de una universalización u objetivación moral de la identidad volitiva si se quiere evitar la separación radical entre el juicio moral y “la significación de la vida”. En particular, Wolf insiste en que: “el sentido de la vida surge si la afinidad subjetiva con lo amado coincide con la valía objetiva de éste” (2002: 237); antes sostuvo “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”. Nada de esto convenció en ese momento a Frankfurt, pues insistía en que “debemos resistir la tendencia a suponer bueno lo que amamos” (Enríquez, 2017: 111). En esta polémica subyace una separación entre lo bueno y lo amado (el amor es la base de la identidad volitiva en Frankfurt) lo cual permite a su vez distinguir el sentido de la vida de su valoración. Para Aristóteles nada de ello tendría sentido, pues sólo elegimos lo deseado por la razón, es decir, lo que ésta considera bueno. La imposibilidad de elegir al margen de la razón (en las acciones motivadas por los deseos no racionales) reserva los proyectos que dan sentido a la vida a lo que aquella considera efectivamente bueno y no sólo constitutivos de la identidad personal. Ello no significa que, en Aristóteles, los deseos no racionales tienen un fin o persiguen un bien, sino que no elegimos perseguir dichos fines, por ejemplo, la comida y la bebida que necesitamos para sobrevivir o evitar males genuinos como la muerte o la mutilación (Frede, 2012: 32-33). En Aristóteles, el juicio racional es siempre valorativo y no cabe hacer la distinción localizada en el centro de la discusión de Frankfurt y otros. En la actualidad, Richard Hare precisa que ésta doctrina aristotélica es sólo aplicable a descripciones funcionales (o términos funcionales) las cuales “en orden a explicar su significado completo, nosotros tenemos que decir para qué es el objeto al que nos referimos con ellas, o qué se supone que hace” (Hare, 1952: 100). Por ejemplo, en la definición de las palabras “taladro” y “cuchillo” siempre incluirán la referencia a la función por ellas desempeñadas (Vega, 2020: 57-58).

La elección constituye un especial tipo de voluntad en Aristóteles. En tal sentido, no existe la posibilidad de elegir realizar o no una acción motivada por deseos no racionales porque ahí no existen acciones voluntarias, sino sólo motivadas (por deseos no racionales). En efecto, la razón puede desear muchas cosas que considera buenas, algunas no están a su alcance, otras sí, sólo respecto de éstas últimas depende —dice Aristóteles— elegir. Nótese que la elección no es entre querer realizarlas o querer otra cosa como modernamente se entiende (libertad de voluntad), sino entre elegir hacer o dejar de hacer algo bueno de acuerdo con la razón. Fallar en esto último es una posibilidad pensada en Aristóteles no como un acto mental de disquisición entre varias opciones, sino como una incapacidad de la persona para perseguir lo bueno debido a falencias formativas o constitutivas del pasado.

Por lo tanto, el cuestionamiento a lo bueno como un juicio siempre relativo no es problemático en la filosofía aristotélica, pues resuelve dicha cuestión con base en la consideración natural (y universal) de la razón. Sin embargo, sí lo es en Frankfurt que pretende (al menos hasta 2012) asumir la necesidad de universalizar la identidad volitiva con base en el amor, que tenga alguna respuesta satisfactoria al juicio de reproche moral que enfrenta. Su respuesta, finalmente, es conceder un cierto innatismo moral al amor. Pero, ¿es ese el único camino?

EL APOORTE ESTOICO: LIBERTAD SUPEDITADA A LA VIRTUD DE LA ELECCIÓN

El primer sentido de identidad formulado en la obra de Frankfurt, a saber: “la identificación con un deseo de segundo orden”, lo conecta directamente con la manera en que la escuela estoica pensó el problema de la voluntad y, más aún, de la voluntad libre o libre albedrío.

Los estoicos acuñan por primera vez la concepción de deseos de segundo orden en las personas (Frede, 2012: 47). El propósito, al igual que Frankfurt, fue resguardar la unidad de la persona en cuanto sujeto racional. La línea argumental es la siguiente: primero, los estoicos rechazan la concepción aristotélico-platónica de las dos partes del alma (racional y no racional) que conviven a lo largo de la vida de los hombres, lo cual no impide coincidir en la descripción evolutiva que hace Aristóteles, para quien los hombres nacen con una estructura no racional compleja que evoluciona y hace aparecer la parte

racional de la persona cuando madura. Sin embargo, los estoicos tienen una concepción mucho más radical; para ellos, los humanos nacen como plantas, luego evolucionan a seres conformados con una estructura no racional (en nuestra niñez), para finalmente ser sujetos regidos sólo por una estructura racional. Lo anterior no significa que los estoicos concibieran a los hombres como seres totalmente razonables, más bien que en su estructura racional siempre participará la razón en tanto procesen los estímulos que mueven a la acción. La razón participa en la acción mediante el asentimiento que da a las impresiones impulsivas. Es interesante notar que éstas no son un mero reflejo de la realidad exterior, sino que responden a la manera en que los distintos seres animados perciben la exterioridad.

Así, la “realidad” será percibida de diferente manera de acuerdo con la complejidad propia del animal. Y en el caso de los hombres, su percepción siempre será hecha con un contenido preposicional de carácter afirmativo (preposición descriptiva) que permite predicar respecto a ellas su condición de verdaderas o falsas, de acuerdo con criterios de verificación empíricas o racionales (preposiciones sintéticas o analíticas, respectivamente). Percibidas en su contenido preposicional, la razón asiente a las impresiones impulsivas, es decir, autoriza que se conviertan en motivos para la acción (o deseos racionales), adquiriendo así el carácter racional. Más adelante, los estoicos complejizarán esta operación sosteniendo que el asentimiento es solo una posibilidad ejercida por la razón, pues ésta también puede escudriñar, analizar, reflexionar o desechar sin dar asentimiento. Sólo en aquél primer caso, y cuando ello conduce a la acción, se habla de una acción voluntaria.

En segundo lugar, el asentimiento de la razón a las impresiones impulsivas es un asunto de voluntad, ésta se acuña como fuente de la responsabilidad de nuestras acciones. La voluntad, para los estoicos, es la habilidad de elegir y tomar decisiones, incluyendo dar asentimiento a las impresiones impulsivas y, por lo tanto, elegir desear hacer algo. Ahora bien, hay que ser preciso en esta habilidad de elegir, lo cual consiste en dar asentimiento a las impresiones impulsivas que dependen de nosotros. Sin embargo, los estoicos interpretan esta expresión (“depender de nosotros”) de manera más restrictiva que Aristóteles: sólo podemos elegir dar asentimiento a la impresión impulsiva que conduce a la acción, pero no podemos actuar efectivamente de una manera determinada. Por ejemplo, podemos asentir (mediante la razón) a la impresión impulsiva de cruzar la calle cuando el semáforo da luz verde, pero está

fuera de nosotros hacerlo efectivamente, pues esa acción puede ser impedida por muchas causas (que se hunda la calle o nos dé una repentina parálisis corporal, por ejemplo). Con ello, los estoicos representan una concepción compatibilista con el determinismo de un orden que depende de la providencia divina. Para ellos, mantener un margen de decisión es importante, pues tanto la voluntad como la elección son fundamentales para alcanzar el único bien verdaderamente valioso, a saber: vivir una vida virtuosa. Se es virtuoso si se da asentimiento mediante la razón (se elige darlo) a las impresiones impulsivas que conducen a las acciones virtuosas y se rechazan las que no, más allá de si se producen efectivamente.

La concepción estoica de voluntad, elección y decisión como “habilidad de” no está condicionada a un juicio moral a priori, sino que se subordina al bien ordenador que es la virtud. Para los estoicos basta con tener la “habilidad de” para estar sometidos a una interpelación de responsabilidad moral, cuestión que en la concepción de identidad moral de Frankfurt no ocurre. Para algunos autores, como László Bernáth (2018: 67-68), esto constituye una seria debilidad de su perspectiva moral:

Frankfurt sostuvo que el ejercicio de la reflexividad está en el corazón de la responsabilidad moral. Por el contrario, los estoicos afirmaban que tener la habilidad de razonamiento reflexivo es la principal fuente de responsabilidad moral. Considero esta diferencia como crucial, porque de ello se deriva una seria desventaja de la visión de Frankfurt. Al final del día, si uno se compromete con el punto de vista de Frankfurt, uno no puede atribuir responsabilidad moral a aquellos agentes que tienen la habilidad de ejercer la razón reflexiva pero no lo ejerzan en un caso particular.

Más aún, desde una perspectiva estoica, el dilema “grado de significación de la vida” versus el “valor inherente del fin último al que se dirige”, antes señalado en Frankfurt, constituye una contradicción en sus términos. Para los estoicos, tenemos la habilidad de elegir y tomar decisiones, incluyendo asentir a las impresiones impulsivas y, por tanto, elegir desear hacer algo que dé significado a la vida para hacer posible el valor inherente al fin último al que se dirige, a saber: la vida virtuosa. Ésta da sentido al elegir, que es siempre un ejercicio de correcto escrutinio y, finalmente, asentimiento de la razón.

Cuando los estoicos desarrollan la noción de libertad de voluntad acen-túan este sentido supeditado a la virtud de la elección. En efecto, para ellos la libertad de voluntad es una no forzada en sus elecciones y decisiones y, por lo tanto, es libre para “elegir las opciones correctas” (Frede, 2012: 85). De forma tal que no tiene sentido concebir esta noción como una habilidad a todo evento, es decir, como si la pudiera tener una persona que no ha dado asentimiento a las impresiones impulsivas en función de un bien (la virtud), como lo sería el *wanton* en el esquema de Frankfurt en sus dos modalidades, tanto el sujeto movilizado por deseos de primer orden, como aquel que teniendo deseos de segundo orden carece de voliciones. Por ello, para los estoicos sólo los hombres o personas virtuosas son realmente libres o, si se prefiere, la libertad es una condición de posibilidad de la vida virtuosa. Estos arriban a dicha noción de libertad de voluntad supeditada a la virtud (a las opciones correctas) sobre dos tipos de supuestos. El primero es que los seres humanos son creados por Dios con una especial sensibilidad hacia la verdad, lo cual los hace elegir naturalmente las opciones correctas. También existen las falsas ilusiones que hacen fallar en esa disposición, Aristóteles explica las carencias del proceso de formación anterior de nuestra voluntad, la que en todo caso nunca es definitiva. A pesar de que la razón haya dado asentimiento a una impresión impulsiva que no conduce a la virtud y que, por tanto, deviene en una falsa creencia, siempre es posible ejercer nuestra libertad de voluntad y dar asentimiento a las impresiones impulsivas que sí lo hacen y desechar las falsas creencias. Este optimismo de la voluntad forjado por los estoicos será recogido por Antonio Gramsci.

El segundo supuesto tiene que ver con esto último, si bien los estoicos asumen un orden providencial donde todo responde al gobierno de Dios —aún en los más pequeños detalles del Universo—, ello no implica perder nuestra capacidad de desarrollarnos con la habilidad de elegir las opciones correctas. Ni nuestra naturaleza individual, ni la constitución de nuestra existencia, ni las circunstancias en que nacemos, ni la conjunción de esos tres factores nos impiden tener libertad de voluntad. De nuevo, la libertad de voluntad pensada por los estoicos es (sólo) referida a la “habilidad de realizar elecciones que son concordantes con como las cosas son y no como resultan ser, distorsionadas por falsas creencias o actitudes engañosas o fantasías e ilusiones” (Frede, 2012: 87).

REFLEXIONES FINALES

¿Resuelve ello la tensión moral presente en la tesis de la identidad volitiva de Frankfurt? Depende de las pretensiones ontológicas del autor. Si éste asumiera una restricción radical de la libertad de voluntad *à la* estoicos, *i. e.*, sólo referida a las opciones correctas que se acercan a la noción de virtud, entonces la respuesta es sí. Sin embargo, ello abre otro franco de discusión, ¿cuánta objetividad de universalidad estamos dispuestos a conceder a la virtud en los tiempos que corren? Allí quizá yace la tensión de la controversia frankfurtiana entre “grado de significación de la vida” y el “valor inherente del fin último al que se dirige”. En efecto, como ha sostenido Jürgen Habermas (2002: 14): “Desde el punto de vista moral, estamos obligados a hacer abstracción de las imágenes ejemplares de una vida conseguida o no fallida que nos transmiten los grandes relatos metafísicos religiosos”. La abstención del juicio moral respecto a los proyectos de vida sería la condición posmetafísica más favorecida, sin embargo, el propio Habermas la echa atrás cuando se trata de proyectos de vida enmarcados en los márgenes “humanos”; así sostendrá que:

[...] cuando se trata de los interrogantes de una ‘ética de la especie’, la abstención posmetafísica choca con sus fronteras de una manera que nos interesa. Tan pronto está en juego la autocomprensión ética de sujetos aptos para el lenguaje y la acción en total, la filosofía no puede seguir sustrayéndose de adoptar una postura en cuestiones de contenido. (Habermas, 2002: 23)

Desde luego, Habermas se refería a los riesgos que las intervenciones genéticas presentan a una ética de la especie o, si se quiere, a las “cuestiones de contenido” más profundo para el significado del sustrato biológico de lo humano. Frankfurt nunca llegó tan lejos en su reflexión, quizá porque dichas intervenciones genéticas comienzan a actualizarse sólo recientemente. Así como para Habermas ello constituye un límite para la “abstención posmetafísica” de la crítica moral de los proyectos de identificación personal aventuradas en dichas avenidas, para la filosofía de Frankfurt podría significar una posibilidad de extensión del desarrollo evolutivo o escalonado de sus planteamientos de constitución personal; ya no restringido al sustrato del bios humano, sino insospechadamente abierto a una deriva transhumanista,

como la que comienza aparecer en el pensamiento contemporáneo (More y Vita-More, 2013).

Por tanto, en un tiempo abierto (no en el apacible orden providencial que asumían los estoicos), donde la cuestión es precisamente la definición de la vida virtuosa de carácter humano, la respuesta a dicha tensión, que es la expresión de una propuesta de libertad sin límites fijos para la responsabilidad asociada como la ofrece Frankfurt, parece inexcusablemente condenada a mantenerse abierta.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo ha sido realizado gracias al proyecto Fondecyt Regular no. 1211763.

Artículo financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo (VID) de la Universidad de Chile, código proyecto: AYV045/01-22.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayer, Alfred J. (1982), "Freedom and necessity", en Gary Watson (ed.), *Free Will*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 15-23.
- Berlin, Isaiah (2014), *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bernáth, László (2018), "Stoicism and frankfurtian compatibilism", *Elpis*, vol. 2, núm. 11, pp. 67-81.
- Berofsky, Bernard (2011), "Compatibilist without Frankfurt: Dispositional analyses of free will", en Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, pp. 153-174.
- Camargo, Ricardo (2011), "Slavoj Zizek y la teoría materialista del acto político", *Revista de Ciencia Política*, vol. 31, núm. 1, pp. 3-27.
- Davidson, Donald (1973), "Freedom to act", en Ted Honderich (ed.), *Essays on Freedom and Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 67-86.
- Enríquez, María Teresa (2017), "Identificación e identidad en Harry Frankfurt", *Signos Filosóficos*, vol. XIX, núm. 38, pp. 90-117.

- Fischer, John Martin (2011), "Frankfurt-type examples and Semicompatibilism", en Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, pp. 243-265.
- Fischer, John Martin (1999), "Recent work on moral responsibility", *Ethics*, vol. 110, pp. 93-139.
- Fischer, John Martin (1994), *The Metaphysic of Free Will*, Oxford, Blackwell.
- Foucault, Michel (2010), *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982-1983*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Frankfurt, Harry (2012), *Volitional Rationality and the Necessities of Love. Sixth Annual Conference Society for the Theory of Ethics and Politics*, Chicago, Northwestern University.
- Frankfurt, Harry (2006), *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Stanford, Stanford University Press.
- Frankfurt, Harry (2004), *The Reasons of Love*, Princeton, Princeton University Press.
- Frankfurt, Harry (2002), "Reply to Susan Wolf", en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, MIT Press, pp. 245-252.
- Frankfurt, Harry (1999), *Necessity, Volition and Love*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry y Ortwin de Graef (1998), "Discussion with Harry G. Frankfurt-The importance of being earnest (about the right things)", *Ethical Perspectives*, vol. 5, núm. 1, pp. 15-21.
- Frankfurt, Harry (1988), *The Importance of What We care About*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry (1971), "Freedom of the will and the concept of a person", *Journal of Philosophy*, vol. 68, núm. pp. 5-20.
- Frankfurt, Harry (1969), "Alternate possibilities and moral responsibility", *Journal of Philosophy*, vol. 66, núm. 23, pp. 829-839.
- Frede, Michael (2012), *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press.
- Habermas, Jürgen (2002), *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós.
- Hare, Richard (1952), *Language of Morals*, Londres, Oxford University Press.
- Inwagen, Peter van (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press.
- Kane, Robert (ed.) (2011), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press.

- Kay, Sarah (2003), *Žižek. A Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press.
- Kapitan, Tomis (2011), “A compatibilist reply to the consequence argument”, en Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, pp. 131-150.
- McKenna, Michael (2003), “Robustness, control, and the demand for morality significant alternatives”, en David Widerker y Michael McKenna (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Aldershot, Ashgate, pp. 201-218.
- McKenna, Michael (1997), “Alternative possibilities and the failure of the counterexample strategy”, *Journal of Social Philosophy*, vol. 28, núm. 3, pp. 71-85.
- Mele, Alfred R. (2008), *Free Will and Luck*, Oxford, Oxford University Press.
- Miranda-Rojas, Rafael (2017), “Determinismo, compatibilismo y escepticismo respecto al libre albedrío”, *Cinta Moebio*, vol. 60, pp. 295-305.
- More, Max y Natasha Vira-More (eds.) (2013), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, Sussex Occidental, Wiley-Blackwell.
- Naylor, Margery B. (1984), “Frankfurt on the principle of alternate possibilities”, *Philosophical Studies*, vol. 46, núm. 2, pp. 249-258.
- Otsuka, Michael (1998), “Incompatibilism and the availability of blame”, *Ethics*, vol. 108, núm. 4, pp. 685-701.
- Pereboom, Derk (2014), *Free Will Agency and Meaning of Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Pereboom, Derk (2001), *Living without Free Will*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Salles, Ricardo (2005), *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Aldershot, Ashgate.
- Sartorio, Carolina (2019), “Frankfurt-styles examples”, en Kevin Timpe, Megan Griffith y Neil Levy (comps.), *The Routledge Companion to Free Will*, Londres/ Nueva York, Routledge, pp. 179-190.
- Skinner, Quentin (2008), *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Speak, Daniel (2011), “The consequence argument revisited”, en Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, pp. 115-130.
- Vega Martinis, Orlando Humberto de la (2020), “Falacia naturalista y ley de Hume: su significado en derecho penal”, *Revista Chilena de Derecho*, vol. 47, núm. 1, pp. 49-72.

- Watson, Gary (1975), "Free agency", *Journal of Philosophy*, vol. 72, pp. 205-220.
- Wolf, Susan (2002), "The true, the good and the lovable: Frankfurt's avoidance of objectivity", en Sarah Buss y Lee Overtone (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, MIT Press, pp. 227-244.
- Wyma, Keith (1997), "Moral responsibility and leeway for action", *American Philosophy Quarterly*, vol. 34, núm. 1, pp. 57-70.
- Zimmerman, David (2000), "Making do. Troubling stoic tendencies in an otherwise compelling theory of autonomy", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 30, núm. 1, pp. 25-53.

RICARDO CAMARGO: Profesor Titular de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, donde dirige e imparte la Cátedra de Teoría Social. Doctor en Filosofía por la University of Sheffield, Reino Unido y MA University of Otago, Nueva Zelanda. Autor de *Parrhesía en Foucault* (Santiago de Chile, RIL Editores, 2019); *Repensar lo Político. Hacia una Nueva Política Radical* (Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014); *La Nueva Crítica de la Ideología: Lecciones del Chile Post-Pinochet* (Londres, Palgrave Macmillan, 2013); *El sublime re-torno de la ideología. De Platón a Žižek* (Santiago de Chile, Metales Pesados, 2011), y una treintena de artículos académicos en teoría social y política contemporánea. Ha sido profesor visitante en la Universidad de Buenos Aires (Argentina), en el King's College London y en The Centre for Applied Philosophy, Politics and Ethics de la Universidad de Brighton, Reino Unido.

D. R. © Ricardo Camargo, Ciudad de México, enero-julio, 2023.