

HARRY FRANKFURT: EL AGENTE MORAL Y LA NOCIÓN DE INCONDICIONALIDAD

MIQUEL BELTRÁN
Università degli Studi di Venezia

RESUMEN:

El presente artículo propone una consideración crítica de la teoría frankfurtiana de un yo escindido en niveles. En este sentido se trata de establecer las ventajas de la concepción de la auto-determinación de Frankfurt con respecto al compatibilismo clásico (el de Hobbes y Locke), pero también sus deficiencias. Se compendian las críticas a la fuente de los deseos de segundo orden en la teoría de Frankfurt por parte de otros compatibilistas como Watson o Wolf, y en particular a la insuficiencia de la noción de incondicionalidad, clave en la defensa que hace Frankfurt de su concepción del agente moral.

SUMMARY:

In this paper the author critically analyses Frankfurt's theory of a split-level self. The initial aim is to establish the advantages that Frankfurt's conception of self-determination takes with respect to classical compatibilistic accounts of moral agency (those of Hobbes and Locke), trying nevertheless to describe its weakness. The author gives also an account of some critical considerations of the split-level self theory by other defenders of compatibilism such as Gary Watson and Susan Wolf, particularly referred to the notion of wholeheartedness, a main key in Frankfurt's defense of his conception of the moral agent.

INTRODUCCIÓN

No hay duda de que el ataque que ha venido sufriendo el compatibilismo

clásico desde instancias libertaristas, sobre todo en los últimos tiempos, parece tener su razón de ser. Cuando Hobbes afirmó que un «hombre libre es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer no se ve estorbado en realizar su voluntad» (*Leviathan* [1651] 2ª parte, cap. XXI), o cuando Locke escribió que «en la medida en que un hombre tenga la potencia de pensar o no pensar, de moverse o de no moverse, según las preferencias o directrices de su propia mente, será un hombre libre» (*Essay Concerning Human Understanding* [1689/1690], Libro II, cap. XXI, 8) quizá se dejaran llevar excesivamente por el sentido común en la apreciación de lo que realmente importa para que un agente sea libre. Porque hacer lo que uno quiere no es la máxima libertad a la que se puede concebiblemente aspirar. Y sin embargo estos clásicos, sin tener en cuenta los impedimentos internos, consideraron la acción libre en función del mayor o menor número de impedimentos externos que pudieran coartar el alcance de la voluntad. Así pues, parece que un problema prominente acerca de la libertad, y que ellos ignoraron (como si para ellos no existiera o nada tuviera que ver, en cualquier caso, con los límites de la voluntad) fue el de la compulsión interna. Pero si pensamos en una acepción trivial de lo que sea el arbitrio, y a tenor de lo que dichos autores podían pensar del deseo (dada su concepción del universo), no les faltó motivo, sin embargo — como pienso mostrar — para vincularlo a aquello que los agentes quieren hacer *tout court*. Dado que en Hobbes la voluntad consiste en el resultado final del contrapuesto proceder de la esperanza y el temor frente a una acción futura, que él define como el «apetito final de querer hacer» (*Elements of Law* I, cap. XII, 2 [1650]), y que Locke habló del albedrío como de una facultad que corresponde a «la potencia o la capacidad de preferir o elegir» (*Essay concerning Human Understanding* II, cap. XXI, 17 [1690]), para ambos la posibilidad de que se dieran voluntades enfrentadas en el interior del sujeto, entendidas como si fueran agentes en sí mismas, no habría podido ser inequívocamente inteligible.

Watson (1987) arguye que esa elusión del problema, por parte de los clásicos, se debió en gran parte a la poca consistencia e incluso intrascendencia de la noción de voluntad como originadora de la acción. Y creo que Watson está en lo cierto, porque esa insignificancia moral de la volición-como-agente se detecta aún hoy en compatibilistas que comparten la visión mecanicista de aquellos precursores, como Hofstadter (1982) o Dennett (1984), entre otros. Sin embargo el problema de la voluntad libre sigue importando realmente, porque por mucho que en algunos casos la conducta del agente pueda depender de su voluntad, resulta notorio, y así lo observa Watson, «que la voluntad podría ser tan sólo el nombre que habríamos dado a cualquier conducta compulsiva que haga que una adicción, por ejemplo, defina nuestra preferencia prioritaria» (*Ibid*, p. 14).

1. FRANKFURT SOBRE EL LIBRE ALBEDRÍO

I

En ese intento de redefinir la voluntad como-verdaderamente-propia-del-agente, es usual admitir que cierto sector de filósofos compatibilistas de la actualidad —sector que incluye en su nómina a pensadores como el mismo Watson, Benson (1987), Charles Taylor (1976), Hofstadter, Dennet, Wolf (1990), y sobre todo a Frankfurt (1971 ed al.)— se ha ocupado, más que de realizar ataques en contra de la obcecada argumentación de los libertaristas en favor de una libertad de indiferencia incondicionada —tarea que ocupó un lugar primordial en los intentos de dicha índole en la Inglaterra del XVII y del XVIII, e incluso hasta Moore (1912)—, de replantear la noción de autodeterminación, cuya conceptualización era deficiente sin remedio en las teorías compatibilistas anteriores a la canónica formulación hecha por Kant del autocontrol.

El papel que juega el entendimiento en los intentos jerárquicos de redefinir el agente, que tienen en Frankfurt a su más notable defensor, puede dar cuenta de ese cambio de interés por parte del compatibilismo. No se trata de que el agente pueda hacer lo que quiera. Ni siquiera de que pudiera hacer otra cosa alternativa, si hubiese decidido de distinto modo... sino de ser capaz de mantener deseos de segundo orden, y voliciones de alto nivel (a su respecto) con las cuales nos identifiquemos. Ya en su celebrado artículo de 1971 —el más influyente, a no dudarlo, escrito sobre la cuestión— Frankfurt afirmó que el problema del libre albedrío es, en definitiva, un problema acerca de la voluntad, y no, como parece ser en los incompatibilistas clásicos, el problema de la acción libre. Según nuestro autor, el problema de la libertad de la voluntad sólo aparecería en seres de cierta complejidad motivacional, seres capaces de reflexionar sobre los deseos que les mueven a la acción. Y es justamente mediante ese proceso que pueden producirse voliciones de orden más elevado. Frankfurt define una volición de alto orden como el deseo de que cierto deseo de primer orden sea efectivo en la acción, o bien de que no lo sea. E intenta una estructuración del agente moral a partir de una teoría de la racionalidad-en-función-de-la-responsabilidad de la persona en el mundo: «La diferencia esencial entre las personas y otras criaturas se encuentra en la estructura de la voluntad de la persona» ([1971] [1982, p. 82]). Y más adelante: «...es tener voliciones de segundo orden... lo que yo considero esencial para ser persona. (Y aunque podría resultar) lógicamente posible... que hubiera un agente con deseos de segundo orden que carezca de voliciones de segundo orden (esto es, que no se vea movido a la acción por sus deseos de segundo orden), esa criatura, en mi opinión, no sería una persona. Usaré el término 'inmotivado' (*wanton*) para referirme

a agentes que tienen deseos de primer orden, pero que no son personas por la razón de que, tengan o no tengan deseo de segundo orden, no tienen voliciones de segundo orden» (Ibid. pp. 85-86).

«Alguien tiene un deseo de segundo-orden ya sea cuando simplemente desea tener cierto deseo, o cuando desea que cierto deseo sea su voluntad» (Ibid., p. 85). Una volición de segundo orden se define distintamente: es la querencia de que cierto deseo sea efectivo en la acción, o bien de que no lo sea. El agente **quiere**, así pues, que el deseo —primario o no— de realizar algo sea **el que le mueva efectivamente a actuar**, en contraposición a otras posibles inclinaciones. No se trata simplemente de que el deseo en concreto esté entre los deseos por los cuales, en un grado u otro, se vea movido o esté dispuesto a actuar. El agente quiere que dicho deseo le proporcione **el motivo en función del cual efectivamente actúa**.

Los hombres no meramente desean. Quieren, o querrían, además, tener ciertos deseos y motivos que les impulsen a la acción, más allá de los que efectivamente les mueven. «Son capaces —afirma Frankfurt— de querer ser diferentes, en sus preferencias y propósitos, de como realmente son» (Ibid. pp. 82-83). «Ningún animal, más que el hombre... parece tener la capacidad para la autoevaluación reflexiva que se manifiesta a través de los deseos de segundo orden» (Ibid., p. 83). Esa capacidad es lo que según Frankfurt nos confiere el estatuto de personas.

II

Como noción, la voluntad del agente es un deseo efectivo que mueve o puede mover a la persona absolutamente a la acción. Sin embargo no es coextensiva esa voluntad con aquello que un agente **pretende hacer**, porque incluso «si alguien tiene una firme intención de hacer algo X, puede sin embargo hacer o pretender hacer otra cosa en vez de X, debido a que, a despecho de su intención, su deseo de hacer X se manifiesta más débil o menos efectivo que algún otro deseo contrapuesto» (Ibid., p. 84). Incluso si el deseo contrapuesto —puede añadirse— es aquello en lo que consiste **su** voluntad.

La característica esencial de un inmotivado (wanton) es que no guarda cuidado de su voluntad. Sus deseos le mueven a hacer ciertas cosas, y él no se ocupa de desear ser movido ni por ellos, ni por otros deseos contrapuestos que pudiera juzgar más adecuados. En cualquier caso, «los humanos adultos pueden mostrarse 'inmotivados' en mayor o menor grado, y pueden actuar 'inmotivadamente' en respuesta a deseos de primer orden con respecto a los cuales no tienen voliciones de segundo orden» (Ibid., p. 87). La persona, contrariamente, se iden-

tifica con la voluntad **que ha decidido finalmente que es la suya.** «Cuando una persona actúa, el deseo por el cual se ve movido es o bien la volición que desea o una voluntad que no desea tener. Cuando un 'inmotivado' actúa no hay nada de todo eso» (p. 89).

III

Con respecto al libre albedrío, Frankfurt apunta que sólo cuando alguien tiene voliciones de segundo orden diremos que es capaz de gozar o carecer de él. El libre albedrío consistirá en «querer lo que uno quiere querer, o tener la voluntad que (uno) desea» (Ibid, p. 90), por decirlo con sus propias palabras. Así, una persona podría definirse, también, por «ser el tipo de entidad para la cual la libertad de la voluntad es un problema» (Ibid., p. 89). De este modo, si actuamos de manera que ejerzamos nuestra voluntad con acuerdo a voliciones de segundo orden, aseguramos nuestro libre albedrío. Ocurre —como ya he observado— que hacer lo que uno quiere no es ya, para Frankfurt, lo que definiría el libre albedrío. No es tan siquiera una condición necesaria para gozar de aquél (en tanto que privar a alguien de su libertad de acción claramente no le priva de su libertad de volición). Así, la cuestión del libre albedrío no se refiere a si el agente tiene la posibilidad de hacer realidad sus deseos siguiendo un curso de acción o bien otro distinto. El libre albedrío no concierne a la relación entre lo que el agente hace y lo que le querría o podría hacer. Concierne, al contrario, a sus mismos deseos:

«Me parece natural y útil construir la cuestión de si la voluntad de una persona es libre en precisa analogía con la cuestión de si un agente goza de libertad de acción. Ahora bien, la libertad de acción es la libertad de hacer lo que uno desea hacer» (Ibid, p. 90). Paralelamente, que alguien goce de libre albedrío significa que es libre de desear lo que desea desear. Más concretamente, que es libre de querer lo que desea querer. Y «al asegurar la conformidad de su voluntad con sus voliciones de segundo orden... una persona ejercita (su) libre albedrío» (Ibid).

Ahora bien, aunque no hay límite teórico para la ascensión en el orden de deseos, y así, nada excepto 'el sentido común y la fatiga' previene al individuo de seguir identificándose interminablemente con deseos cada vez más alejados de los de primer orden, según Frankfurt es posible terminar con esa serie ascendente «sin cortar arbitrariamente en un nivel u otro. Cuando una persona se identifica decisivamente con uno de sus deseos de primer orden, este compromiso 'retumba' a través de la potencialmente inacabable cadena de órdenes. La decisividad del compromiso que el agente ha adquirido (con ese deseo, del orden que sea, que origina la volición) significa que ha decidido que ningún interrogante

ulterior, referido a (sus) voliciones de segundo orden, precisa de respuesta» (p. 91).

La teoría de Frankfurt explica, en su opinión, la razón del por qué es tan importante la noción de libre albedrío. Gozar de libre albedrío significaría que nos importa la satisfacción de ciertos deseos con los que nos hemos comprometido en tanto que personas. Así, si bien «una persona que es libre de hacer lo que desea puede, sin embargo, encontrarse en la posición de no poseer la voluntad que desea tener, (otra que) puede hacer lo que quiere, pero además sea libre de desear lo que desea desear... me parece que en ese caso tiene (a diferencia de la anterior), toda la libertad que es posible desear o concebir» (Ibid, pp. 92-93).

Parece claro que esta explicación jerárquica puede usarse para enriquecer el compatibilismo clásico, en particular su concepción de la autodeterminación. El yo debe ser entendido en términos de voliciones de alto orden. Las posibilidades alternativas, a su vez, son también definidas en relación a las voliciones de alto orden, incluso cuando ocurre que el agente mantiene una volición de esa índole contraria a los deseos que le procuran la posibilidad de alternativas. De cualquier modo, Frankfurt piensa que el agente sería moralmente responsable aún cuando no pudiera actuar de otro modo que como efectivamente lo hace, lo que es lo mismo que decir que, en su opinión, la libertad de indiferencia resulta insignificante en un sentido moral.

Si nuestra volición es fruto de un deseo de alta orden (el deseo reflexivo de desear algo), es entonces fruto de la persona, y en consecuencia, al haber actuado por propia determinación, habríamos actuado libremente. Pero aquí nos enfrentamos a un serio problema. Si podemos percibir que un deseo de primer orden no es libre sólo con reflexionarse sobre él... ¿no podría ocurrir lo mismo con respecto a uno de segundo orden?

IV

Así es. Y la solución frankfurtiana a la autodeterminación es claramente defectuosa en varios sentidos. El primer problema que comporta su concepción jerárquica del yo concierne a la fuente de las voliciones de alto orden. Porque no resulta difícil objetar con acierto que una preferencia de alto orden puede ser el resultado de una perversa percepción de lo que importa en el terreno moral, o estar tan fatalmente determinada por el error como lo están con frecuencia nuestros deseos de primer orden, y esta crítica a la jerarquización es particularmente lúcida en un artículo de Susan Wolf (1987). Una preferencia de orden más elevado, aún cuando la persona se haya comprometido decisivamente con ella, puede resultar claramente incompatible con la autonomía moral (en este sentido hay que entender la preocupación posterior de Frankfurt por definir 'lo que realmente importa

que nos preocupe' [1982]). Así, las voliciones de alto orden de un fanático inquisidor que propugne la intolerancia no le harían más libre por mucho que se hubiera comprometido decisivamente a ese respecto. Watson (1987) ha objetado en tal sentido que las versiones jerárquicas del compatibilismo no hacen más que desplazar a un nivel superior los problemas que plantea, en el nivel de los deseos de primer orden, la libertad de la voluntad. Ya en 1975, este autor había escrito, en réplica a Frankfurt: «Dado que las voliciones de segundo orden son, ellas mismas, deseos (yo diría mejor: la decisión de satisfacer ciertos deseos), agregarlas al contexto del conflicto es sólo incrementar el número de contendientes, (y no) dar un lugar especial a alguno de ellos en la contienda» ([1975] [1982, p. 108]).

Un problema aún mayor, que concierne a la propia coherencia de la jerarquía, se refiere a la presunta externalidad de los deseos con los cuales no queremos identificarnos. En 1976, Frankfurt trató de deslindar, a través de cierta descripción de 'nuestras experiencias de nosotros mismos', entre la actividad y la pasividad que reflejan nuestros pensamientos: «Creo que existe una distinción útil... entre las pasiones con respecto a las que somos activos y aquellas para con las cuales somos pasivos» (p. 241). En este sentido, «puede ser legítimo para alguien desacreditar ciertas de sus (propias) pasiones como externas (a él)» (Ibid., p. 243), tras lo cual Frankfurt se esfuerza por definir las condiciones de externalidad de una pasión, desde la posibilidad de que haya sido inducida artificialmente (por medio de drogas, hipnosis, etc...) hasta la carencia de significado de esa pasión para la vida de la persona, como puede probarlo el hecho de que, con frecuencia, alguien se excusa tras haber realizado una acción pasional diciendo que se ha visto poseído por la ira, que ha experimentado esa emoción como una intrusión. No se intenta, de ese modo (siempre según Frankfurt), «negar que las pasiones en cuestión ocurran, sino indicar que las consideramos como si fueran de alguna manera incoherentes al respecto de nuestra concepción preferida de nosotros mismos» (Ibid., p. 245). Pero más adelante: «Es posible para una persona reconocer que cierta pasión se le puede atribuir inequívocamente, incluso si lamenta ese hecho y desea que la pasión no ocurra en él, o que no le mueva en absoluto» (Ibid.), así que la cuestión de si una pasión es externa o interna no (depende) de la actitud de la persona (hacia dicha pasión)» (Ibid., p. 246).

De modo que «el hecho de que una persona desapruere una pasión (que se da en ella)... no es una condición suficiente para (concluir) la externalidad de la pasión...» (Ibid., p. 247), aunque «el hecho de que la apruebe... es suficiente para que (le) sea interna». Esta curiosa asimetría se da igualmente en el nivel de los órdenes más elevados, esto es, en el de nuestras propias actitudes reflexivas con respecto a esas pasiones, actitudes que pueden ser aceptadas por nosotros, o bien ser consideradas como externas.

Las críticas a esta insatisfactoria explicación de cómo distinguir entre deseos que forman parte de la internalidad del agente moral, y aquellos que

no lo hacen, pueden ser rastreadas incluso *avant la lettre*. Penelhum (1971), por ejemplo (con respecto al cual el artículo de Frankfurt de 1976 es una crítica explícita), asegura que toda persona que intente representarse algunos de sus deseos como externos a él se compromete, de algún modo, con una «forma de fraude moral» que implica «una enorme falsedad literal» (p. 670). Porque un deseo con el cual (la) persona no se identifica es «tan parte de él como (el deseo) con el cual sí lo hace» (Ibid., p. 672). De acuerdo con ciertos clásicos como Hobbes y Spinoza, que arguyeron que la esencia del hombre es deseo, sería difícil descreer de la posición de Penelhum. Y aún más pensando que la concepción jerárquica del yo debería ofrecernos una explicación en términos de medio excluido de lo que sea externo e interno en lo que se refiere a las emociones, algo que no parece ser una empresa fácil. Considerar las pasiones ‘realmente propias’ como aquellas por las cuales estaríamos dispuestos a vernos motivados, en una suerte de rigidez moral *à la Kant* (me refiero a la práctica de Kant, no a su razón práctica), podría considerarse un disturbio perceptual de la realidad antes que otra cosa.

Wolf (1990, p. 29) sentencia lúcidamente: «Un agente no tiene autoridad absoluta sobre la cuestión de qué deseos y acciones han de ser identificados con él... (Así alguien) que proclama ser movido por un deseo que no (le) es propio puede ser movido por mala fe; un agente que se ve a sí mismo como víctima de una compulsión interna puede ser meramente víctima de un autoengaño. Contrariamente, un agente puede verse a sí mismo como alguien plenamente responsable, que actúa a partir de deseos que son con propiedad los suyos, y aún así verse compelido... por fuerzas de cuyo poder o existencia nada sepa». Aún así, el punto crucial es que «ya sea o no que el agente esté en lo correcto cuando afirme actuar por causa de una compulsión interna, podemos preguntarnos qué significa (en este caso) estar en lo correcto», esto es, podemos dudar de hasta qué punto la extrema precisión con la que trazamos las líneas de lo interno y lo externo corresponde más a un refinamiento filosófico que a la naturaleza de la actuación de una persona.

V

En cualquier caso, Frankfurt suponía ya en 1971 la identificación decisiva del agente con ciertos deseos (a través de las voliciones de alto orden) como un medio para garantizar la referida distinción. En artículos posteriores (sobre todo en 1987), el autor precisa: «El mero hecho de que (un) deseo... ocupe un nivel más alto que otro en la jerarquía parece sencillamente insuficiente para dotarlo de una mayor autoridad, o de una legitimidad constitutiva. En otras palabras, la asignación de deseos a niveles jerárquicos diferentes no procura, por ella misma, una explicación de lo que sea, para alguien, *identificarse* con uno de sus propios deseos

antes que con otros. No clarifica por qué debería ser adecuado interpretar a la persona como alguien en cuyo interior se dan conflictos entre voliciones de segundo orden y deseos de primer orden... y en consecuencia (que) sea vulnerable a verse derrotada por sus propios deseos» (1987, p. 34). Frankfurt detalla la noción capital: «Cuando alguien se identifica con uno de sus deseos, antes que con los demás, el resultado no es necesariamente eliminar el conflicto entre (los) deseos, ni siquiera reducir su severidad (la del conflicto), sino alterar su naturaleza. Supóngase que una persona con dos deseos en conflicto se identifica con uno de ellos antes que con el otro. Ello *puede* causar que el otro —el deseo con el cual la persona no se identifica— llegue a ser sustancialmente más débil que lo que lo era (inicialmente) o desaparecer por completo. Pero no es preciso que así sea. Muy posiblemente el conflicto entre los deseos seguirá siendo tan virulento como antes. Lo que el compromiso de la persona con uno de ellos elimina no es el conflicto entre ambos... (sino)... el conflicto *en el interior de la persona* con respecto a cuál de esos deseos prefiere como motivo» (Ibid, p. 40).

El conflicto entre los deseos sería transformado, de este modo, en un conflicto entre los deseos desechados y la persona, la cual, en el interín, se habría identificado a sí misma con el deseo rival (haciendo de él el motivo de la acción, es decir, su verdadera voluntad). Así, la persona no dudaría ya más con respecto a qué partido tomar en el conflicto entre deseos, porque uno de éstos sería propiamente suyo, mientras que habría externalizado al otro mediante esa toma de posición. «La persistencia del conflicto (en el caso de que se produjera) no subvertirá ni disminuirá la incondicionalidad (*wholeheartedness*) de su compromiso con el deseo con el cual se identifica» (Ibid). Por lo ya dicho, un deseo puede ser inteligiblemente visto como un impedimento, según Frankfurt, si se considera como externo a la identificación incondicional con la que se ha comprometido el agente. El esquema hobbesiano referente a la voluntad sería altamente inadecuado para recoger esta revisión del agente moral, porque Hobbes pensaba que es el deseo el que conforma los límites del yo, y la incondicionalidad y el deseo no son cosas que parezca fácil hacer compatibles.

A mi parecer es éste justamente el talón de aquiles de la teoría frankfurtiana. Porque si, según Frankfurt, la identificación con las voliciones de segundo orden comporta la decisividad de un compromiso, ello nada asegura de la permanencia, de la credibilidad, ni siquiera de la solidez de la identificación, y la internalidad de ciertos deseos a través de una volición decisiva es *prima facie* tan vulnerable a la modificación (afortunadamente, en mi opinión), como lo es que se haga añicos la creencia en la bondad de un deseo primario. Y la especial autoridad que se les confiere a esas voliciones puede ser ocasional, o fortuita, **mientras no se pruebe lo contrario**. A este respecto, Frankfurt debería probar que esas voliciones incondicionales no pueden, en ningún caso, verse como externas (y además

en virtud de ellas mismas), si pretende fundamentar sobre ello el desplazamiento hacia lo externo de todos aquellos deseos que sean incompatibles con ellas.

Por lo demás, una volición de alto nivel con la cual nos identifiquemos incondicionalmente, tanto de modo racional como visceral, puede ser — como una cuestión de hecho — momentáneamente vencida por un acuciante deseo de primer orden. La capacidad volicional y de autoevaluación de los agentes-en-el-mundo, aun cuando asciendan interminablemente en órdenes de reflexión, o se identifiquen plenamente con ciertas voliciones largamente meditadas, puede ser menoscabada por la miopía moral o por su incapacidad emocional, tal y como Wolf (1990) ha puesto en claro. Sin embargo, esa libertad como evaluación reflexiva de la propia voluntad, y de las acciones consecuentes, ha sido un tema recurrente pero polémico en la controversia sobre el libre albedrío. Neely (1974), por ejemplo, afirma: «Un agente es libre con relación a una acción que realiza sólo si es verdad que, si se le hubiera dado aquello que él considera bueno, y una razón suficiente para no hacer lo que hizo, no lo hubiera hecho» (p. 48). Neely parece creer que lo que se desea realmente es lo que el agente quiere cuando elige racionalmente, esto es, cuando no incurre en error epistémico en lo que se refiere a su correcta comprensión del mundo. También Wolf (1990) tiene una teoría similar a partir de la cual dilucidar la bondad de una decisión. La noción del agente que estos autores propugnan se opone, así pues, a la de Frankfurt, porque parece claro que Frankfurt no excluye la posibilidad de que el agente libre tenga voliciones de alto nivel basadas en consideraciones epistémicas erróneas.

Por último —y ya desde un plano metafísico— una crítica distinta a la concepción frankfurtiana del agente rezaría así: la noción de persona en Frankfurt se asienta sobre una descripción de lo que debería ser el yo real que no está justificada más que sobre extravagantes impedimentos desiderativos. Si se piensa que la libertad se refiere a la acción antes que al deseo o a la voluntad (no tiene por qué no ser así, pero así fue en los clásicos, aunque ni siquiera los más ardientes deterministas (pienso en Calvino, por ejemplo) se atrevieron nunca a negar la libertad de la voluntad en su acontecer como tal), Frankfurt tendría que probar que el que el agente esté sujeto a las voliciones de alto orden (por erróneas que sean) representa para él una mayor libertad ('libertad de la que realmente importa') que dejarse llevar por sus deseos triviales con los que no se identifica. A este respecto, ya en 1978 Frankfurt argüía que el agente forma un deseo de segundo orden razonando acerca de sus deseos de primer orden, de modo que aquel deseo superior, si resulta ser su volición, es el resultado directo del intelecto al representarse cierto deseo como un bien a perseguir. Dada dicha conexión, el agente no puede ser entendido como espectador pasivo de sus deseos. Existe pues, de algún modo, un sentido por el cual el agente que asiente volicionalmente a un deseo, le confiere la internalidad, al hacerlo surgir de sí mismo.

Hemos visto que Frankfurt había supuesto que, aunque no hay límite teórico para el ascenso en el orden de voliciones (por parte del agente), la sensatez o la fatiga pueden hacer que nos detengamos en un punto preciso de ese proceso. Pero no me parece que la sensatez o la fatiga sean espléndidos constituyentes de legitimación de un orden volicional. Si el agente se da, en virtud de ellas, una razón suficiente para mantener un estado de deseo, o bien para rechazar otros venideros, no merece, en mi opinión, más credibilidad que alguien que se deja llevar irreflexivamente por cualquiera de sus deseos primarios. Y que el intelecto apruebe esas voliciones de segundo orden no solventa, como hemos visto, las cosas. A través de la relación entre intelecto y voluntad que se da en las voliciones de alto orden se legitima la persistencia de esa volición en el interior de la persona, pero no su libertad con respecto a las mismas, ni la libertad con la cual habría tomado esa decisión. Porque, en cierto sentido, un agente que está haciendo lisa y llanamente lo que quiere hacer, es, en esa medida, libre, aun cuando actúe en contra de sus deseos de segundo orden (como entendieron algunos compatibilistas clásicos). Resulta claro, me parece, que un agente cuyos deseos de primer orden se oponen a las voliciones de segundo orden que pueda mantener, quiere realmente **aquellos deseos**, (y el que sean éstos los que le mueven a la acción es, en condiciones normales, buena prueba de ello *tout court*). **Pero lo contrario es más difícil de probar.** Porque por mucho que las voliciones de alto orden sean expresión de la elección que hace de sí mismo como persona el agente, las motivaciones que le mueven en el mundo pueden muy bien hallarse en otro lugar. Y como afirma Thalberg (1979), la identificación no es suficiente para determinar la mayor libertad del agente que, en definitiva, podría no haber sabido decidir razonablemente a partir de qué clase de percepción intelectual del mundo reflexionará sobre sus deseos primarios y para controlarlos.

CONCLUSION:

Esta última crítica nos obliga, en mi opinión, a dudar seriamente de la consistencia de la noción jerárquica del yo. Porque si los niveles de ascensión se suponen, todos ellos, empíricos, no debemos olvidar que ciertas perfidias de la naturaleza humana se dan en el orden de la reflexión, y no de la pasión, y la altura en la que nos detengamos en ese orden —por elevada que sea— no puede garantizar que desde allí no vayamos a cometer esas perfidias. La validación reflexiva de unos niveles sobre otros a partir de una identificación decisiva es claramente objetable como criterio de justificación de la internalidad. A este respecto opino que sólo una noción transempírica de libertad de espontaneidad comportaría un intento valedero de dar solución a la objeción de Thalberg, si queremos mantener la verticalidad por Frankfurt defendida. Porque sólo emplazando el más alto

nivel de la jerarquía en un lugar privilegiado de decisión puede procurar una legitimación de la incondicionalidad, lo cual es únicamente posible, a mi entender, si se vuelve a una noción de la autodeterminación como trascendencia (aunque no necesariamente en el sentido de Kant). Y si no es así, la decisividad del compromiso adquirido por el agente para con sus voliciones de orden más elevado sólo garantiza, a la postre, que la persona sea tal y como la caracterizan dichas voliciones —mientras dure su identificación con ellas, claro está— pero también, y ésta es un arma de doble filo para la actuación moral, que el agente vea como externos a él los deseos que sean contrarios a ese sistema evaluativo desde el cual rige su actuación.

REFERENCIAS

- ARNESON, RICHARD (1985): «Freedom and Desire», *Canadian Journal of Philosophy* **XV**, 425-448.
- BENN, S.I. (1975-76): «Freedom, Autonomy and the Concept of a Person», *Proceedings of the Aristotelian Society* **LXXXVI**, 109-131.
- BENSON, PAUL (1987): «Freedom and Value», *The Journal of Philosophy* **84**, 465-486.
- DENNETT, DANIEL (1984): *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Clarendon Press. Oxford.
- DWORKIN, GERALD (1981): «The Concept of Autonomy», in Haller, R. (ed.). *Science and Ethics*. Amsterdam. Rodopi, 203-213.
- FRANKFURT, HARRY (1969): «Alternate Possibilities and Moral Responsibility», *The Journal of Philosophy* **LXVI**, 829-839.
- FRANKFURT, HARRY (1971): «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *The Journal of Philosophy* **LXVIII**, 5-20.
- FRANKFURT, HARRY (1976): «Identification and Externality», en Rorty, A. (ed.) *The Identities of Persons*. University of California Press.
- FRANKFURT, HARRY (1978): «The Problem of Action», *American Philosophical Quarterly* **15**, 157-162.
- FRANKFURT, HARRY (1982): «The Importance of what We care about», *Synthese* **53**, 257-272.
- FRANKFURT, HARRY (1987): «Identification and Wholeheartedness», en Schoeman, F. (ed.). *Responsibility, Character and the Emotions*. Cambridge University Press, 27-45.
- FRANKFURT, HARRY (1990): «Concerning the Limits and Freedom of the Will», *Philosophical Topics*.
- FRIEDMAN, MARILYN (1986): «Autonomy and the Split-Level Self», *The Southern Journal of Philosophy* **XXIV**, 19-35.
- HAWORTH, LAWRENCE (1984): «Autonomy and Utility», *Ethics* **XCIV**, 5-19.
- HAWORTH, LAWRENCE (1986): *An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*. New Haven. Yale.
- HOBBS, THOMAS (1966): *English Works*. Molesworth, W. (ed.). 11 vols. New York.
- HOFSTADTER, DOUGLAS R. (1982): «Who Shoves whom around inside the Careenium?», *Synthese* **53**, 189-218.
- LOCKE, JOHN (1975 [1690]): *An Essay Concerning Human Understanding*. Niddtuch, H. (ed.). Clarendon Press. Oxford.
- MOORE, GEORGE (1912): *Ethics*. London.

- NEELY, W. (1974): «Freedom and Desire», *The Philosophical Review* **LXXXIII**, 32-54.
- PENELHUM, TERENCE (1971): «The Importance of Self-Identity», *The Journal of Philosophy* **LXVIII**.
- ROWE, WILLIAM (1982): «Two Criticisms of the Agency Theory» *Philosophical Studies* **XLII**, 363-378.
- SHATZ, DAVID (1986): «Free Will and the Structure of Motivation», *Midwest Studies in Philosophy* **X**, 451-482.
- STUMP, ELEONORE (1988): «Sanctification, Hardening of the Heart and Frankfurt's Concept of Free Will», *The Journal of Philosophy* **LXXXV**, 395-420.
- THALBERG, IRVING (1978): «Hierarchical Analysis of Free Action», *Canadian Journal of Philosophy* **VIII**, 211-226.
- THALBERT, IRVING (1979): «Socialization and Autonomous Behaviour», en Whittemore, R. (ed.). *Studies in Action Theory*. New Orleans. Tulane, 21-37.
- WAATSON, GARY (1982) [1975]: «Free Agency», *The Journal of Philosophy* **72**, 205-220. Reeditado en Watson, G. (ed.): *Free will* (1982). Oxford University Press.
- WATSON, GARY (1987a): «Free Action and Free Will», *Mind* **XLVI**, 145-172.
- WATSON, FARY (1987b): «Responsibility and the Limits of Evil. Variations on a Strawsonian Theme», en Schoeman, F. (ed.) *Responsibility, Character and the Emotions*. Cambridge University Press, 256-286.
- WOLF, SUSAN (1981): «The Importance of Free Will», *Mind* **XC**, 386-405.
- WOLF, SUSAN (1987): «Sanity and the Metaphysics of Responsibility», en Shoeman, F. (ed.). *Responsibility, Character and the Emotions*. Cambridge University Press, 46-62.
- WOLF, SUSAN (1990): *Freedom within Reason*. Oxford University Press.