

Posibilidad y libertad

Possibility and freedom

ENRIQUE R. MOROS

Universidad de Navarra
emoros@unav.es

RECIBIDO: 1 DE OCTUBRE DE 2012
ACEPTADO: 3 DE NOVIEMBRE DE 2012

Resumen: En la filosofía actual hay dos discusiones en curso en torno a la libertad: la contraposición entre compatibilismo e incompatibilismo y el sentido de la libertad, es decir de la subjetividad. He escogido el hilo conductor el concepto de posibilidad y el pensamiento de Harry Frankfurt para clarificar los puntos nodales de las discusiones y poder iluminarlos desde la antropología trascendental de Leonardo Polo para atenuar las contraposiciones y resolver las aporías a las que se enfrenta el pensamiento actual sobre la libertad.

Palabras clave: Polo, Frankfurt, Compatibilismo/incompatibilismo, Libertad, Amor, Identidad.

Abstract: In contemporary philosophy there are two discussions about free will: the controversy between compatibilism/incompatibilism and the meaning of free will, that is identity of subjectivity. I have choosen the concept of possibility and the thought of Harry Frankfurt in order to clarify the fundamental points of discussions and to be enlightened on these points from the Trascendental Antropology of Leonardo Polo in order to abate the contrapositions and to resolve the problems on free will.

Keywords: Polo, Frankfurt, Compatibilism/Incompatibilism, Free Will, Love, Identity.

INTRODUCCIÓN

Parménides subrayó en los albores de la filosofía la necesidad de la coherencia en el camino de la verdad, pero esa necesidad no cerraba la posibilidad de seguir el camino de la opinión. Desde entonces la coherencia ha sido un criterio definitivo en la argumentación filosófica. Pero nunca se ha considerado suficiente. La reflexión sobre la posibilidad y las posibilidades es exactamente un medio para extender la coherencia a hechos no pensados antes o para deshacer supuestas necesidades.

En esta conferencia me propongo desarrollar el tema de la posibilidad en conexión con el pensamiento poliano sobre la libertad trascendental o sobre la libertad como trascendental. Para eso examinaré con cierto detenimiento algunos de los desarrollos de la filosofía analítica de las últimas décadas e intentaré mostrar cómo esas discusiones se esclarecen radicalmente cuando se consideran los temas a partir de la Antropología trascendental. Comenzaré justamente por la discusión entre el compatibilismo y el incompatibilismo. El objetivo de esta reflexión es ilustrar el papel que la filosofía contemporánea escrita en inglés concede a la posibilidad en la consideración de la libertad. La conclusión, dicha sucintamente, es que nos encontramos ante una aporía de la que no se puede salir sin ascender de nivel en la consideración real de la libertad, como la que ha desarrollado Polo.

Si la consideración categorial de la libertad no es suficiente para pensar con coherencia la vida humana, ésta necesitará un análisis trascendental. Pero ese análisis puede desarrollarse, a mi entender, de dos modos: la libertad como acto de ser además del ser del universo y del ser como identidad y la libertad como el juego de razón y voluntad en la vida humana. La exposición de la filosofía del amor de Harry Frankfurt servirá de hito para exponer las dificultades de una mera consideración categorial del amor en el contexto de una inteligencia no suficientemente intensa.

Desde ahí afrontaremos dos cuestiones interrelacionadas: por un lado me interesa subrayar algunos elementos del análisis de la libertad que aparecen en el planteamiento poliano y que con frecuencia se omiten en los desarrollos contemporáneos de la libertad; por otro lado, me gustaría ofrecer un bosquejo, aunque sea tentativo y en buena medida provisional, de la relación sistemática entre los conceptos de libertad y posibilidad a todos los niveles. Es claro que se trata de un objetivo un tanto pretencioso y de entrada pido disculpas por las limitaciones que podrán apreciar en estas páginas.

LA LIBERTAD POSIBLE: COMPATIBILISMO E INCOMPATIBILISMO

El último capítulo de *Persona y libertad* se titula “La libertad posible”. Se trata de un famoso texto de comienzos de los años 70. Lo que me interesa en estas páginas no es tanto la posibilidad de la libertad, sino la relación que tienen entre sí la libertad y la posibilidad a partir de la antropología trascendental de Polo. De entrada parece que la posibilidad sea un mero concepto modal y razonar a continuación que las modalidades no son pertinentes en la resolución de las cuestiones reales. Pero me temo que el asunto no es tan fácil. Las dos últimas frases de la exposición citada dicen así: “La libertad es, en último término, no ya la capacidad de autohacerse, sino de autotranscenderse. Y ese autotranscenderse sólo es posible, cuando uno prefiere ser desde Dios, a ser desde sí. Ese preferir es parte radical en el fondo infinito de la libertad”¹. Aquí se establece una especie de ecuación entre libertad, autotranscendencia y preferencias. La libertad es la capacidad de autotranscenderse. La noción de capacidad hace referencia a una potencia o a una posibilidad. Por otro lado, autotranscenderse sólo es posible si se prefiere ser desde Dios. Preferir, por su parte, consiste en ordenar un conjunto de posibilidades con vistas a un fin u objetivo. Y en este punto puede verse de nuevo la presencia del concepto de posibilidad. La capacidad de preferir es, podría decirse, una posibilidad de segundo nivel. La posibilidad de autotranscenderse es una posibilidad y esa posibilidad estriba en la posibilidad, podríamos decir, de segundo orden de preferir.

A mi entender, la posibilidad que está implicada en la comprensión misma de la libertad no es simplemente un concepto modal, sino algo quizá más radical y profundo. Para eso podemos empezar por examinar con cierto detenimiento la discusión que tuvo lugar a partir de los años 70 sobre la voluntad libre y que enfrenta hasta hoy mismo al compatibilismo y el incompatibilismo.

En el mismo momento histórico que Polo escribe “La libertad posible”, comienza en la filosofía angloamericana la discusión sobre la voluntad libre (*free will*). En el contexto dominado por la filosofía neopositivista y el éxito de la ciencia natural el problema de la libertad se manifiesta en cómo puede ser verdad a la vez la posibilidad de elegir entre alternativas y el desarrollo necesario del mundo regido por las leyes de la física. El asunto puede formularse de la siguiente manera: la responsabilidad personal que sigue al uso de la liber-

¹ LEONARDO POLO, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, 270.

tad requiere la posibilidad de cursos alternativos de acción, pero las leyes físicas que gobiernan el universo físico no admiten causas que puedan desviar las cadenas físicas causales. Por tanto, no parece que en un mundo correctamente y completamente descrito por la ciencia quede algún lugar para la libertad humana como causa libre ajena al discurrir de los procesos físicos². Pero si la libertad no puede considerarse como causa de determinados hechos físicos entonces sencillamente no existe: se convierte, por tanto, en mera experiencia interna sin valor real ninguno.

Si las leyes físicas describen necesariamente el curso de los acontecimientos cósmicos, entonces la libertad no resulta posible. Esta es la postura del necesitarismo o determinismo, que se ha ido diluyendo en el pensamiento a medida que transcurría el siglo pasado y a medida que se desarrolla la física no parece una opción intelectualmente seria en la actualidad. Pero cabe una postura más matizada. No se trata de que el curso de los acontecimientos sea necesario, sino que la libertad es posible o compatible en el seno de una natu-

² En términos más analíticos ha sido formulado por Peter Van Inwagen del siguiente modo: “Parece que hay argumentos invencibles que demuestran (si son realmente invencibles) que la voluntad libre es incompatible con el determinismo. Y parece que hay argumentos invencibles que demuestran (si son realmente invencibles) que la voluntad libre es incompatible con el indeterminismo. Pero si la voluntad libre es incompatible a la vez con el determinismo y el indeterminismo, el concepto de ‘voluntad libre’ es incoherente, y que lo que sea la voluntad libre no existe. Parece que hay, además, argumentos invencibles que, si son correctos, demuestran que la existencia de la responsabilidad moral implica la existencia de la voluntad libre y, por tanto, si la voluntad libre no existe, tampoco existirá la responsabilidad moral. Sin embargo, es evidente que la responsabilidad moral existe: si no hubiera tal cosa nadie podría ser imputado de una culpa, es evidente que hay estados de hechos que uno puede señalar y decir, correctamente, a cierta gente: “Esto es un pecado”. Debe ser, por tanto, que al menos una de las siguientes tres cosas es verdadera: —Los aparentemente victoriosos argumentos para la incompatibilidad de la voluntad libre y el determinismo son, de hecho, contestables; se trata de argumentos falaces; —Los aparentemente victoriosos argumentos para la incompatibilidad de la voluntad libre y el indeterminismo son de hecho contestables; son argumentos falaces; —Los aparentemente victoriosos argumentos para la conclusión de que la existencia de responsabilidad moral implica la existencia de la voluntad libre son de hecho contestables; se trata de argumentos falaces. El ‘problema de la voluntad libre’ es solo este problema (y esta es mi propuesta): encontrar cuál de estos argumentos es falaz, y ser capaces de identificar la falacia o falacias de las que depende”: PETER VON INWAGEN, “How to Think about the Problem of Free Will”, *Journal of Ethics*, 2008, 327–341. Pero se trata de una tarea titánica, al menos si nos atenemos a las declaraciones de los diferentes autores: “El problema de la voluntad libre es inusual entre los temas filosóficos contemporáneos en que no estamos ni remotamente cerca de tener una solución. Yo puedo ofrecer hermosas y excelentes explicaciones acerca de la conciencia, de la intencionalidad, de los actos de habla y de la ontología de la sociedad pero no sé como solucionar el problema de la voluntad libre”, JOHN R. SEARLE, “What is to be done?”, *Topoi*, 2006, 103. Queda la duda de que sin la explicación de la libertad, la solución de los otros temas tiene algún significado.

raleza regida exclusivamente por leyes naturales y por tanto que se puede ser responsable sin que existan cursos alternativos de acción para que sea eficaz la actividad libre de los seres humanos.

La situación la resume perfectamente Carlos Patarroyo en la introducción a un volumen sobre libertad, determinismo y responsabilidad moral: “El problema parece estar en la oposición de dos creencias fuertemente arraigadas. Por un lado, la creencia en un mundo físico, regido por leyes inviolables y necesarias; enfrentada, por el otro, a la creencia que cada uno tiene de actuar libremente, de poder escoger entre opciones diferentes, sin ser víctima de una necesidad ajena”³.

Pero nadie puede permitirse el lujo de declarar inútil la experiencia personal de la libertad, eliminar de entrada cualquier responsabilidad personal por las cosas buenas o malas que hacemos los seres humanos. Por eso la primera discusión seria sobre la voluntad libre se establece entre compatibilistas e incompatibilistas. El compatibilismo puede definirse como aquella posición teórica según la cual el determinismo físico y la voluntad libre son compatibles entre sí. Los incompatibilistas son aquellos que sostienen lo contrario: el determinismo y la voluntad libre son incompatibles entre sí. En este contexto el determinismo puede ser definido, a su vez, del siguiente modo: el pasado y las leyes naturales definen, en cada momento temporal, un curso único de los acontecimientos, es decir determinan el futuro. Negar esta tesis significa que uno puede ser calificado de indeterminista. Dadas estas definiciones es preciso concluir que los compatibilistas sostienen un determinismo suave, mientras que los determinismos duros son aquellos que unen el determinismo y el incompatibilismo. Por otro lado, los libertaristas son aquellos que sostienen a la vez la voluntad libre y el incompatibilismo; de ese modo el libertarista se compromete con el indeterminismo⁴.

³ CARLOS PATARROYO, “Presentación. Libertad, determinismo y responsabilidad moral”, *Ideas y valores*, 2009 (3) 5.

⁴ Considero que hay dos errores de diagnóstico que son, por así decirlo, simétricos: los que sostienen una separación radical entre mundo y libertad y los que intentan introducir la libertad como una causa más en el mundo. Un ejemplo de lo primero puede ser descrito con palabras de Hoyos: “Pienso que este punto de vista metafísico y libertario descansa en el error de creer que la libertad humana debe ocupar un lugar en el mismo ámbito que ocupan los fenómenos naturales, concebidos como determinados causalmente. Dicho más exactamente, el error del punto de vista metafísico libertario consiste en creer que el tema de la libertad humana puede ser tratado en los *mis-mos* términos en los que se consideran los fenómenos naturales y el principio de causación eficiente que, junto a las leyes naturales, nos permite dar de ellos una explicación suficiente y completa, de tal forma que ese punto de vista opera con una noción de causación de la acción que

Esta confrontación, que sigue hasta el día de hoy, no parece tener término ni solución. Conviene destacar, sin embargo, dos episodios significativos. El primero es la publicación de la crítica del principio de posibilidades alternativas (PAP) por parte de Harry Frankfurt. El segundo es el artículo de David Lewis con el título suficientemente significativo: “¿Somos libres de romper las leyes?”⁵. Se trata de dos posturas compatibilistas. Frankfurt sostiene que no hacen falta alternativas para que un sujeto pueda actuar libremente y sea responsable de sus actos. Por tanto, la libertad es compatible con el determinismo. Por su parte, Lewis defiende que se puede ser compatibilista si se sostiene un determinismo suave. A la vez, como muestra Inwagen, así se revela con claridad el precio que ha de pagar el compatibilista: debe aceptar el “milagro” de una acción sin antecedentes y sin respetar las leyes naturales⁶.

Pero, a poco que se reflexione sobre el tema, se advierte que esa discusión no conduce a ningún sitio relevante. Puede ser difícil ser compatibilista y es posible que al incompatibilista se le presenten también diversos problemas de coherencia, pero ambos sostienen que la libertad consiste en la posibilidad de elegir entre diversos cursos de acción. Si esto es así, entonces, la cuestión de la libertad se retrotrae a la posibilidad de actuar con base a razones. La libertad está necesariamente asociada a la racionalidad. Sólo pueden ser libres los seres racionales, aquellos que pueden considerar diversas razones.

En este punto, cobra un relieve asombroso el concepto de intención. Fue Anscombe la primera en avanzar una diferencia entre las nociones de causa y

compite con la idea de causalidad natural condicionada, pero que es del mismo “tipo lógico” de ella, por así decir”: LUIS EDUARDO HOYOS, “El sentido de la libertad”, *Ideas y valores*, 2009, (141), 103. En cambio, Liz podría ponerse como ejemplo de lo segundo: “¿Permitiría un tratamiento adecuado de esta singularidad tan “singular” hacer plausible la idea del ser humano como “araña” que, mediante relaciones causales singulares de un tipo sumamente especial, teje ciertas partes de la gran red causal que configura la realidad? Éste es el gran problema metafísico abierto. Y otro gran problema sería, por supuesto, el de aclarar el sentido en el que nuestra mente, la experiencia subjetiva consciente y también todo el resto de nuestros estados mentales (creencias y deseos de primer orden, de segundo orden, etc., voliciones, imágenes, recuerdos, etc.), podría quedar integrada en esa producción de relaciones causales tan singulares. Dicho de otro modo, el otro gran problema metafísico sería el de entender cómo esa “araña” puede llegar a tejer de una manera consciente e intencional parte de esa gran red causal que nos envuelve. Tal vez ambos problemas acaben conduciendo al mismo sitio”: MANUEL LIZ, “Sobre nudos y arañas: ¿Cuánta determinación, y de qué tipo, podría llegar a aceptar un compatibilista respecto a la libertad?”, *Revista de Filosofía*, 2009 (34), 152-3. Lo más difícil es siempre distinguir sin separar.

⁵ Cfr. DAVID LEWIS, “Are We Free to Break the Laws?”, *Philosophical Papers*, 1986, (II), New York and Oxford: Oxford University Press, 291-98. Primero fue publicado en *Theoria* 1981, (47), 113-21.

⁶ Cfr. PETER VAN INWAGEN, “Freedom to Break the Laws”, *Midwest Studies in Philosophy*, 2004, (28), 334-350.

motivo en base a la intención con la que se realizan las acciones frente a los meros sucesos naturales⁷. Ser libre significa por lo menos actuar, actuar a su vez significa ser capaz de elaborar una intención, y elaborar una intención tiene que ver con la posibilidad de considerar razones y decidir a partir de ellas y eso implica que sean posibles diversos cursos de acción: “Las posibilidades alternativas son un aspecto esencial de la racionalidad”⁸. Sin razón no es posible la libertad. ¿Qué tiene de especial, pues, la razón para permitir la acción humana libre? “El agente debe ser capaz de considerar razones y decidir de acuerdo a ellas mientras el proceso se desarrolla”⁹. Sólo la razón posee la amplitud necesaria para no quedar encerrada en el curso de los sucesos físicos. Sólo la razón puede escapar del presente determinado por leyes y entrever el futuro y sus posibilidades. Sin amplitud ni previsión no habría razones. Y así se explica la responsabilidad del sujeto. Sin posibilidades alternativas previstas, sosteniendo un necesitarismo bruto, se violaría una condición plausible de la responsabilidad moral, que Fischer ha denominado “capacidad de respuesta a razones”¹⁰.

LIBERTAD Y RACIONALIDAD

De este modo, la cuestión de la libertad se convierte en el tema de la razón. ¿En qué consiste ser racional? Ser racional significa tener la posibilidad de poseer creencias verdaderas. Para entrever el futuro y elegir entre posibles cursos de acción, es preciso que podamos conocer el mundo, que podamos prever al menos algunas de las consecuencias de las distintas acciones. Cuando golpeo con un martillo un clavo sobre dos maderas puedo estar seguro que el clavo entrará por la punta en la madera. Es preciso tener creencias verdaderas

⁷ Cfr. JOSÉ MARÍA TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Pamplona, Eunsa, 2005.

⁸ CALOS J. MOYA, “Blockage Cases: No Case Against PAP”, *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 2003 (35), 119.

⁹ *Ibid.*, 112.

¹⁰ *Ibid.*, 109–120. En otra ocasión este autor ha firmado una confesión libertarista: “Por mi parte, creo que tanto las posibilidades alternativas como el origen o control último son condiciones necesarias de la responsabilidad, y que ambas son incompatibles con el determinismo. Soy, pues, un incompatibilista. Y como además creo que hay realmente libertad y responsabilidad, soy libertarista y considero falso el determinismo con respecto, entre otras cosas, a la decisión y la acción humana. He aquí, pues, mi pequeña profesión de fe filosófica”. CARLOS J. MOYA, “Alternativas, responsabilidad y respuesta a razones”, *Ideas y Valores*, 2009 (141), 47; 45–65.

sobre el mundo, porque las creencias falsas, como la simple ignorancia, no pueden ser el fundamento de la acción humana libre y responsable. Precisamente porque hay leyes naturales y puedo conocerlas y así descubrir algunas de las consecuencias de las diversas posibilidades es posible la racionalidad. Sin embargo, con eso no basta.

Tener razones es algo más que poseer creencias verdaderas, significa también poseer deseos que determinen las preferencias. Las creencias verdaderas no son suficientes como razones para actuar. Es cierto que sin ellas no habría razones, pero ellas mismas no se bastan a sí mismas para constituirse en razones si falta todo deseo o interés por parte del sujeto que conoce. ¿De qué serviría conocer los posibles cursos de acción si todos nos importan lo mismo, es decir, nada? Para que sea posible que un sujeto tenga preferencias es preciso que se dé al menos un deseo. Aunque quizá un solo deseo no sea suficiente dada la multiplicidad de seres y eventos posibles en el mundo y en la historia. Tener solo un deseo, por otro lado, no permitiría propiamente elegir, pues el deseo determinaría unívocamente el curso de la decisión y de ese modo no podría haber propiamente posibilidades: es realmente muy difícil ser un compatibilista coherente. Además, si sólo hubiera un deseo en realidad sobrarían las razones: ¿para qué podríamos necesitar la amplitud de la inteligencia y de qué serviría prever las consecuencias de las propias acciones posibles si solo desearíamos una cosa?

Además resulta evidente a todos que queremos muchas cosas, quizá incluso todos queremos demasiadas cosas y queremos las diferentes cosas con distintas intensidades. Poseemos muchos deseos, pero debemos poder ordenarlos. Pero ordenar los deseos significa de algún modo ser capaz de pensarlos como deseos. Pensar los deseos significa descubrir también su respectiva fuerza desiderativa. No se pueden advertir deseos diferentes sin señalar en qué difieren como tales deseos y esa diferencia solo puede ser una distinta intensidad como deseos. Tener diferentes deseos significa que para actuar es preciso, una vez más, ser racional: sin racionalidad no sería posible la coherencia entre deseos enfrentados y el precio de la imposibilidad de cohonestarlos sería la destrucción del propio yo. Lo que hoy tengo por preferible es preciso que mañana pueda también preferirlo o arrepentirme de mi preferencia. Para ello se requiere algo más que meros deseos: hace falta un juicio objetivo sobre ellos. Ser racional significa algo más que ser un mero haz de deseos sin coherencia ni continuidad. A esto parece referirse Frankfurt desde una perspectiva compatibilista. “Incluso suponiendo que él podría haber tenido una voluntad

diferente, él no había querido que su voluntad difiriera de la que ha sido. Además, ya que la voluntad que le ha movido cuando ha actuado era su voluntad porque él quería que lo fuese, él no puede afirmar que su voluntad fue forzada o que ha sido pasivo... Bajo estas condiciones, es bastante irrelevante para la evaluación de su responsabilidad moral inquirir si las alternativas contra las que ha optado estaban actualmente disponibles para él"¹¹. A mi entender, lo que muestra este texto no es tanto la contraposición entre compatibilistas e incompatibilistas, sino la necesidad de razones, de coherencia, de la voluntad.

Ser responsable de la propia acción significa ser consciente de las razones por las que preferí algo y lo puse por delante de lo demás: si mañana no puedo entender por qué elegí lo que hice, ¿cómo podría responder de ello? Pero sin responder de ello, en realidad lo que ocurre es que no respondo de mí. Pero no responder de mí mismo significa ser sin más irresponsable. De este modo se vislumbra también el hecho de que uno es en realidad lo que hace, se identifica con las razones que le han movido a preferir algo y esa identificación constituye de algún modo la propia identidad como persona racional. Por eso pensar no puede ser simplemente ser capaz de tener creencias verdaderas sobre el mundo exterior, significa a la vez, ser capaz de preferir de modo armónico entre los diferentes deseos que aparecen en la propia existencia. Eso significa que no sólo hay deseos y razón que los capte, sino que la propia razón que los capta en su diferencia establece deseos de segundo orden: deseamos desear correctamente, deseamos poder identificarnos con nuestros deseos y deseamos que todos nuestros deseos puedan cumplirse a la vez, es decir que sean de algún modo coherentes¹².

LIBERTAD Y VOLUNTAD

La libertad exige ser seres racionales con deseos que sean también racionales. El deseo racional es lo que se ha llamado clásicamente voluntad. La libertad

¹¹ HARRY FRANKFURT, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, 1971, (69), 19.

¹² Cuando la libertad se entiende como independencia, incluso de las razones, entonces dejan de tener sentido y los deseos desaparecen por completo. Así lo describe, por ejemplo, Nicolás Grimaldi: "No estando ya movilizado por ninguna expectativa, exigencia o sentido, el espíritu está como sacudido de estupor. No es ya dueño de sí. Habiendo negado todo, recusado todo, helo aquí incapaz de rechazar nada más. En un espasmo, su furor de libertad le ha quitado toda libertad". NICOLÁS GRIMALDI, *L'homme disloqué*, Presses Universitaires de France, París, 2001, 51.

exige la presencia de inteligencia y voluntad: sin saber ni amar no es posible la libertad. Pero ni saber ni amar son sucesos que tengan lugar inmediatamente: “Para Frankfurt lo distintivo de un sujeto autónomo [de la persona] es la capacidad de autorreflexión manifiesta en la posibilidad de formación de metapreferencias o preferencias de segundo orden”¹³. El saber y el amar son capacidades personales más que naturales. Indican una perfección y plenitud que no se tiene de entrada, sino que señala un fin o un objetivo. Por esa razón, tanto la racionalidad como el amor se presentan siempre en contextos normativos, como vio Taylor: “En nuestra práctica efectiva no podemos tratar la distinción racional/menos racional como no jerárquica, puesto que define cómo deberíamos pensar”¹⁴. Pero deber pensar de una manera mejor significa que tanto la razón como la voluntad se refieren al bien¹⁵. A la vez, el bien no puede considerarse una posesión propia. Por eso, como apunta Taylor, una auténtica comprensión de nuestros propósitos nos tienen que llevar más allá de nosotros mismos¹⁶. En esta misma línea se expresa Frankfurt: “Es sólo en virtud de sus capacidades racionales que una persona es capaz de llegar a ser críticamente consciente de su propia voluntad y de formar voliciones de segundo orden. La estructura de la voluntad de una persona presupone, por consiguiente, que es un ser racional.”¹⁷

Así pues, “no hay duda de que Frankfurt dio en un clavo muy importante con su teoría de los deseos y las voliciones de primer y de segundo orden. Me parece, no obstante, que lo definitivo de esa contribución sólo se ve realmente cuando comprendemos que el deseo y la volición de segundo orden tienen un anclaje *normativo*. Como deseos, los de segundo orden deben poder formar parte, además, de un contexto *realizativo*, es decir, deben poder mover a la acción. Estos dos componentes se necesitan mutuamente”¹⁸. La razón y la voluntad se necesitan mutuamente para la realización de las acciones humanas. Ahora bien, ¿de dónde procede su entrelazamiento? ¿Qué hay en la razón que pueda orientar a la voluntad y qué tiene la voluntad para que sirva de guía a la

¹³ GUSTAVO PEREIRA, “Autonomía, intersubjetividad y consumo”, *Sistema*, 2009 (210), 53-70.

¹⁴ CHARLES TAYLOR, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, 210.

¹⁵ Cfr. CRUZ GONZÁLEZ AYESTA, *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2006.

¹⁶ Cfr. CHARLES TAYLOR, op. cit., 174.

¹⁷ HARRY FRANKFURT, op. cit., 11-12.

¹⁸ LUIS EDUARDO HOYOS, “El sentido de la libertad”, *Ideas y Valores*, 2009 (141), 94.

razón? Estas preguntas perennes puede formularse con un lenguaje actual: “La razón, ¿viene antes o después que la constitución de la identidad personal? En otros términos: ¿se puede tener preferencias, elaborar proyectos, tomar decisiones, si antes no ha tenido lugar un proceso de autoidentificación? Sobre todo, esta interrogación es para nosotros prioritaria y fundamental: ‘¿qué cosa quiero?’ o ‘¿quién soy yo?’”¹⁹. Entiendo que este punto resulta del máximo interés para desarrollar lo que Polo ha llamado “antropología trascendental”. En esta misma línea apunta Frankfurt: “Ningún problema concierne de modo más fundamental y persistente a los filósofos que el de entender lo que nosotros somos esencialmente... Pienso que una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas ha de ser encontrada en la estructura de la voluntad de la persona”²⁰. Pienso que Frankfurt identifica correctamente la cuestión, pero resuelve demasiado rápidamente el problema o, dicho de otro modo, lo remite a un uso singular de la voluntad. En cambio, Polo describe la diferencia y la unificación de entendimiento y voluntad a partir de las peculiares intencionalidades de cada facultad: “Persona apela a otra persona, que sin otra persona se abre a la nada... ‘Otro’ es una denominación que corresponde al ámbito de lo voluntario, porque, como dice Tomás de Aquino, la intención de otro es lo peculiar de la voluntad. ¿Dónde va, si no encuentra un semejante (‘semejante’ es denominación correspondiente a lo intelectual, puesto que, en la doctrina tomista, la intencionalidad de la inteligencia es de semejanza)?”²¹.

Por esa razón, la cuestión no encontrará propiamente solución en el ámbito de la filosofía analítica: “El concepto de una persona... puede ser construido como el concepto de un tipo de entidad para quien la libertad de su voluntad puede ser un problema”²². Se trata, por otro lado, de una solución paralela a la de Grimaldi: “Nuestra situación en el mundo no nos hace reconocer en él medios, obstáculos, razones para continuar o renunciar (es decir, motivos), más que por relación a cierta elección inicial que hemos hecho de nosotros mismos y a algún proyecto inaugura que nos hemos asignado libremente”²³. El problema es el estatuto mismo de dicha elección inicial, el problema de los problemas consiste en que somos un problema para nosotros

¹⁹ GIACOMO MARRAMAO, *La passione del presente*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, 57.

²⁰ HARRY FRANKFURT, op. cit., 68, 6.

²¹ LEONARDO POLO, *Persona y libertad*, ed. cit., 253.

²² HARRY FRANKFURT, op. cit., 14.

²³ NICOLÁS GRIMALDI, op. cit., 177.

mismos: no sabemos en qué consiste esa elección, ni tenemos criterios previos, puesto que la elección consiste precisamente en establecer dichos criterios, para evaluarla, ni tenemos ejemplos o comparaciones con otras realidades que puedan iluminar la naturaleza de la elección primera. “Las reglas operan en nuestra vida como modelos de razones para actuar, sin limitarse meramente a constituir regularidades causales. Pero dar razones expresas acaba por tener un límite y debe, al final, descansar en otro tipo de comprensión”²⁴. El problema es que los filósofos no han solucionado, hasta donde sé, esa nueva y necesaria comprensión hasta que Polo desarrolló la antropología trascendental. Al mismo tiempo, es preciso reconocer en estos interrogantes las cuestiones suscitadas por Sócrates, que constituyen el hilo rojo de la filosofía hasta hoy.

EL CUIDADO DE SÍ

“Sóc. – Veamos: ¿qué es preocuparse de sí mismo (ya que a menudo sin darnos cuenta no nos preocupamos de nosotros mismos, aunque creamos hacerlo) y cuándo lo lleva a cabo el hombre? ¿Acaso cuando cuida sus intereses se preocupa de sí mismo? [...] Sóc. – Por consiguiente, cuando te preocupas de tus cosas, no te estás preocupando de ti mismo. Alc. – De ningún modo. Sóc. – Porque al parecer no es el mismo arte con el que cuidamos de nosotros mismos y de nuestras propias cosas. Alc. – No lo parece. Sóc. – Veamos, ¿con qué arte podríamos cuidar de nosotros mismos? Alc. – No sabría decirlo. Sóc. – Pero al menos en un punto estamos de acuerdo: en que no sería con el arte con el que pudiéramos mejorar cualquiera de nuestras cosas, sino con el que nos hiciera mejores a nosotros mismos. Alc. – Tienes razón. Sóc. – Ahora bien, ¿podríamos reconocer qué arte mejora el calzado, sin saber lo que es el calzado? Alc. – Imposible. Sóc. – Ni qué arte hace mejores anillos, si no sabemos lo que es un anillo. Alc. – Es cierto. Sóc. – Entonces, ¿podríamos saber qué arte le hace a uno mejor si no sabemos en realidad lo que somos? Alc. – No es posible. Sóc. – ¿Y es efectivamente fácil conocerse a sí mismo y era un pobre hombre el que puso esa inscripción en el templo de Delfos, o, por el contrario, es algo difícil que no está al alcance de todo el mundo? Alc. – En cuanto a mí, Sócrates, con frecuencia pensé que estaba al alcance de todo el mundo, pero a menudo también me pareció muy difícil. Sóc. – Pues bien, Alcibíades,

²⁴ CHARLES TAYLOR, op. cit., 238.

sea fácil o no, la situación sigue siendo la siguiente: conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos no podríamos hacerlo”²⁵.

El concepto de “cuidado de sí” pone delante de todas las demás cuestiones quién soy yo, quién debo ser y por qué debo cuidarme de llegar a serlo. García-Baró ha insistido en la propiedad de esta inquisición: “La vida humana es cuidado: primordialmente cuidado de sí, y secundariamente cuidado de lo que de sí-mismas tienen las demás realidades, según la genial expresión de *Defensa*, 36c. El cuidado de sí, el cuidado de la verdad y el bien de sí, son lo único necesario para la existencia del hombre, hasta el punto de que realmente, sin él, la vida no se deja vivir, no es *biotós* (vivable, dice el punto 38a)”²⁶. Además, lo hace con un acento tan particular, se refiere de manera tan directa a mi propia alma, que no puede dejar de pensarse en un quién. Que este es el contexto de la libertad lo declara explícitamente Juan Fernando Sellés: “Así pues, si la libertad es previa y superior a lo potencial en el hombre, debe valer a lo que es inicialmente activo en él. La libertad es, pues, la actividad del espíritu humano. No es un ‘qué’ sino un ‘quién’. Lo que precede indica que cada persona es una libertad distinta... La libertad equivale al ser personal”²⁷.

LIBERTAD NEGATIVA

A partir de aquí la cuestión es advertir que la potencia, en cuanto contrapuesta al acto, no es equivalente a la posibilidad. En segundo lugar, se ha de comprender que no se puede entender la libertad como realidad en sí misma, y quizá ni siquiera solo como estructura existencial del ser humano. En tercer lugar, la libertad es lo racional por excelencia y lo decisivamente personal. Por último, es menester sostener que la libertad que requiere de la posibilidad introduce de forma decidida nuevas dimensiones de la posibilidad y la libertad personal se extiende a todas las facetas y ámbitos de la vida humana.

²⁵ PLATÓN, *Alcibiades*, 127d-1129a, trad. de Juan Zaragoza, PLATÓN, *Diálogos VII*, Gredos, Madrid, 1992, 69-72.

²⁶ MIGUEL GARCÍA-BARÓ, *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca, 2005, 42. Más tarde insistirá en esta dimensión irrecusable de la filosofía: La filosofía, “aunque sea básicamente pensamiento, una filosofía que no empieza en el compromiso moral y no desemboca de nuevo en él, no es realmente filosofía”. *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, Sígueme, Salamanca, 2009, 14.

²⁷ J.F. SELLÉS, 2012, “Libertad”, en A.L. González (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Pamplona, Eunsu, 644.

En primer lugar es preciso señalar que lo potencial no es lo mismo que la posibilidad. Se llama a algo potencia en relación al acto que constituye su fin y perfección y respecto del cual depende su conocimiento. Pero se puede llamar posibilidad, además de lo potencial, a aquello que no está determinado en su desarrollo, sino que en su progreso puede tomar sendas diversas o que se mueve sin obstáculos a partir de sí mismo. Este sentido de posibilidad es el que se presenta explícitamente en el llamado “Principio de posibilidades alternativas”. Pero igualmente es requerido por la noción compatibilista de la libertad, al menos tal como la formula Frankfurt. En cualquier caso resulta decisivo, pues como dice Inwagen: “hay solo una variedad de voluntad libre: la habilidad de obrar de otro modo”²⁸. “Otro modo” indica, por un lado, la indeterminación de la continuación del obrar humano; por otro lado, parece indicar una amplitud en la que se desenvuelve la vida humana distinta del universo. Podríamos decir que la primera se refiere a la determinación del futuro, que nunca termina o es inagotable; por otra parte, parece referirse a que se ocupa una posición singular dentro del universo de las cosas por el que los sucesos de algún modo le resbalan y dejan espacio para la aparición de novedades.

Ahora bien, esto sitúa en una posición curiosa al ser humano: no es un objeto más del universo, sino que su forma de estar en él es totalmente distinta. No pertenecer al universo ni formar parte del orden que reina en él. Estas formulaciones negativas tienen el inconveniente de no determinar de una vez y para siempre el significado de la libertad. Pero se trata justamente de eso. Este tipo de descripciones negativas abunda en la obra de Polo. En este sentido resalta la formulación adverbial del ser humano como “además”. “Ser además” es ser justamente distinto de lo demás. Estar separado de las relaciones que determinan las distintas realidades y ser capaz de moverse entre ellas además de ellas. Así se describe la intencionalidad del entendimiento cuando se señala, siguiendo a Aristóteles, que como *energeia*, como acto no afecta al desarrollo del mundo y respecto al cual al mundo no le pasa nada. El fuego pensado no quema y ningún pensamiento, por intenso que sea, consigue quemar siquiera un papel. Por lo mismo, “ser además” significa simultáneamente no ser el fundamento del universo. De ahí que el hábito de los primeros principios se califique como generoso: se trata de dejar ser al ser y dejar que los principios principien de acuerdo con su respectiva principiación. De acuerdo con todo esto, las formulaciones negativas de la libertad indican

²⁸ PETER VAN INWAGEN, op. cit., 337.

la imposibilidad de determinar positivamente el contenido de la libertad. La libertad no puede ser jamás un objeto pensado, ya que significa intrínsecamente actividad²⁹.

Hay todavía otro aspecto que conviene señalar. No se puede determinar positivamente el contenido de la libertad y, de ese modo, la libertad no tiene leyes, sino que es futuro. La libertad mira irremisiblemente al futuro. Libre es aquel que posee futuro y máximamente libre será aquel cuyo futuro nunca termina. En este punto es preciso apuntar otra particularidad: la libertad no puede ser principio del futuro, sino la condición de que el futuro exista. El universo regido por leyes, sometido a la entropía que determina irremisiblemente el sentido direccional de su duración, solo puede persistir frente a la nada, puede conseguir no decaer en la nada, aunque, por otro lado, parece dirigirse a su muerte térmica, es decir a su desaparición, y no puede hacer nada al respecto³⁰. Frente a la mera duración del universo, la libertad prevé el futuro, se adelanta al porvenir y lo orienta desde sí misma. Así, tenemos otra vez las dos vertientes de la definición de libertad: actividad desde sí no determinada. Así alcanzamos la definición de libertad de Frankfurt: “Cuando hacemos exactamente lo que queremos hacer, estamos actuando libremente”³¹.

Ahora bien, no creo que nadie pueda considerar esto suficiente para hacerse una idea clara de la libertad. ¿Qué falta? Yo diría que en principio nada. O sea, en realidad no hemos dicho nada de la libertad, pero eso es justamente lo que se puede decir de ella. En otros términos, podríamos afirmar que la libertad no es un tema del que pueda ocuparse el pensamiento objetivo humano. Todo lo anterior se orienta sencillamente a destruir toda posible analogía de la libertad en el universo, ya sea respecto de sus componentes ya sea de las leyes que dirigen su comportamiento. La libertad no es una sustancia ni depende de condiciones antecedentes, sino que lo suyo es vivir con todas las sustancias e intervenir cada vez en la historia con vistas a un futuro no determinado, si se quiere añadir, nunca cerrado para la libertad: para el ser libre siempre hay algo que puede hacer.

²⁹ Cfr. RAFAEL ALVIRA, *¿Qué es la libertad?*, EPESA, Madrid, 1976.

³⁰ A este respecto conviene resaltar el acierto de Penrose al considerar la entropía como variable determinante del discurrir de la historia del mundo, incluso a través de sucesivos ciclos. Cfr. ROGER PENROSE, *Ciclos del tiempo: una extraordinaria nueva visión del universo*, Debate, Barcelona, 2010.

³¹ HARRY FRANKFURT, *Taking ourselves seriously & Getting It Right*, Stanford University Press, Stanford, California, 2006, 14.

EL ESPÍRITU COMO LIBERTAD

Ahora podríamos ver la libertad desde la otra orilla: no como parte del mundo, como se nos ha invitado en los párrafos anteriores, sino desde la propia vida del espíritu. La libertad es otro nombre de la misma vida del espíritu. El espíritu es libertad. Considero que se trata de otro modo de decir que el espíritu y la libertad son trascendentales, esto es, el tema por antonomasia de la filosofía. Pero los trascendentales se convierten entre sí de modo ordenado. De ahí que si queremos saber algo más sobre la libertad tendremos que acudir a los demás trascendentales a fin de esclarecer más hondamente el significado de la libertad. En definitiva, se trata de examinar lo más cuidadosamente que seamos capaces el conocimiento y el amor que son los modos en los que se expresa la libertad o la vida del espíritu. Considero que si no se desarrolla de este modo la misma idea de libertad quedaría indeterminada y, a su vez, no se entendería el carácter libre del conocimiento y del amor. Ignoraríamos el mismo ser de la libertad o, también podría decirse, la libertad como ser.

Considero que Frankfurt ha desarrollado estos temas con perspectiva y originalidad. Ha estudiado detenidamente a Descartes y Spinoza y ha ofrecido valiosas reflexiones sobre sus posturas respectivas en relación con el entendimiento y el amor y su papel y función en la vida humana considerada como una totalidad de sentido. Él mismo se ha aventurado a desarrollar su propia posición, particularmente en *Las razones del amor*³², que fue acompañado por un estudio sobre la verdad³³. Si miramos las fechas de los artículos recopilados en *Necesidad, volición y amor*³⁴ y *La importancia de lo que nos preocupa*³⁵, veremos que las dos cuestiones, racionalidad y amor están constantemente presentes en su reflexión desde el inicio. Y de una manera bien trabada: “La idea de que la racionalidad y el amor nos permiten alcanzar la libertad deberían desconcertarnos más de lo que lo hace, dado que ambas cosas requieren que una persona se someta a algo que está más allá de su control voluntario y que puede ser indiferente a sus deseos”³⁶.

En realidad, el estudio de los grandes racionalistas le ha marcado profundamente: conocer es lo que Descartes y Spinoza llamaban conocimiento.

³² HARRY FRANKFURT, *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*, Paidós, Barcelona, 2004.

³³ HARRY FRANKFURT, *Sobre la verdad*, Paidós, Barcelona, 2007.

³⁴ HARRY FRANKFURT, *Necesidad, volición y amor*, Katz, Buenos Aires, 2007b.

³⁵ HARRY FRANKFURT, *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz, Buenos Aires 2006b.

³⁶ *Ibid.*, 131.

La epistemología, por cierto, no ha sido un terreno frecuentado por sus reflexiones. Su discurso sobre la verdad en el fondo consiste en la toma de distancia radical respecto del pensamiento posmoderno en el que no da ninguna importancia a la verdad y la advertencia de la imposibilidad de sostener la libertad sin la racionalidad. “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 nosotros hagamos con la verdad*. No obstante, *sin* verdad estamos destinados a fracasar antes de empezar. En realidad no podemos vivir sin verdad”³⁷.

Su filosofía ha estado, en cambio, más atenta a la voluntad. Esto parece incluso una exigencia del racionalismo³⁸. Cuando tiene que distinguir entre los sistemas de Descartes y Spinoza, Frankfurt sostiene que los dos son racionalistas por razones contrapuestas, ambos sostienen que hay que partir de lo indubitabile y seguir con orden los pensamientos, pero en el caso de Descartes porque previamente ha roto el lazo que unía la racionalidad de Dios y la creación y en el caso de Spinoza porque quiere superar la inquietudes que atenazan su vida psíquica³⁹. En ambos casos, lo decisivo es la voluntad. Pero la voluntad no es omnipotente: es cierto que es libre, pero también presenta necesidades y ella misma está exigida. Este es el primer sentido de su posición compatibilista.

Podemos apreciar sus caracteres en este texto: “Para algunos hay proposiciones que no pueden decidirse a admitir, por sólidos que consideren los fundamentos para aceptarlas; o hay elecciones o decisiones que no pueden resolverse a tomar por mucho que reconozcan la obligación o la deseabilidad de tomarlas. Es contrario a su naturaleza, como a veces acertamos a decir, llevar a cabo esos actos volitivos específicos. El hecho de que no puedan resignarse a realizarlos implica que su voluntad es limitada. Esas personas están sometidas a una especie de necesidad volitiva, en virtud de la cual hay actos concebi-

³⁷ HARRY FRANKFURT, *Sobre la verdad*, ed. cit., 45-46.

³⁸ Por ejemplo: “Debemos comprender que el anhelo de proporcionar una justificación exhaustivamente racional de la manera en que vamos a conducir nuestras vidas es descabellada. La fantasía hiperracionalista de demostrar que todas nuestras acciones se basan en premisas exclusivamente racionales es incoherente y debemos abandonarla. ... Lo que necesitamos es claridad y seguridad... que comprendamos qué es aquello que realmente nos preocupa, y que estemos resueltos y firmemente convencidos de que cuidaremos de ello”. HARRY FRANKFURT, *Las razones del amor: El sentido de nuestras vidas*, ed. cit., 42.

³⁹ Cfr. Especialmente “Dos motivaciones para el racionalismo: Descartes y Spinoza”, HARRY FRANKFURT, en *Necesidad, volición y amor*, ed. cit., 75-92.

bles del querer que ellas son incapaces de ejecutar. Esa necesidad limita la voluntad. Pero, como la necesidad se funda en la naturaleza propia de la persona, la libertad de ésta no se ve menoscabada”⁴⁰. Pero el compatibilismo deja en el aire cómo funciona realmente nuestra libertad. Ya tengamos posibilidades alternativas ya tengamos necesidades volitivas que expresar desde nosotros mismos, la cuestión sigue vigente: ¿qué hacemos? Creo entender que ésta es la pregunta central que dirige el pensamiento de Frankfurt.

¿QUÉ DEBEMOS HACER?

En primer lugar aparece la necesidad de actuar. “Somos criaturas que no pueden evitar ser activas. Por lo tanto, seguiremos en actividad aunque no tengamos metas; pero seremos activos sin propósito. Ahora bien, el hecho de carecer de propósitos no implica no tener preferencias con respecto a los posibles resultados del comportamiento, y tampoco ser invulnerables al daño. Quien no tiene metas puede ser plenamente susceptible de sufrir y beneficiarse con su conducta. También puede ser muy capaz de reconocer el valor de los efectos de ésta sobre sí. Esto significa que, con independencia de lo privados que estemos de designios, lo que hacemos puede, no obstante, ser de importancia para nosotros. Puede ser beneficioso o contraproducente para nuestros intereses, aunque éstos no los orienten... Si no tuviéramos fines últimos, no sólo el deseo sería vacío y vano. También lo sería la vida misma. Pues vivir sin metas o propósitos es vivir sin nada que hacer”⁴¹. Así pues, la necesidad de actuar requiere que tengamos fines determinados que se impongan a la voluntad⁴². Pero, ¿cuáles pueden ser estos fines cuya presencia exige la actuación libre del hombre?

La respuesta a esta pregunta constituye el título de la primera recopilación de sus artículos: *La importancia de lo que nos preocupa*. Dicho título está tomado del ensayo central del libro. Allí podemos leer: “Nos interesa decidir qué hacer con *nosotros mismos* y por qué, en consecuencia, debemos entender

⁴⁰ *Ibid.*, 133.

⁴¹ *Ibid.*, 138-139.

⁴² En este sentido parece que lo que preocupa sobre todo a Frankfurt es la ambivalencia de la voluntad: sin fines necesarios, toda elección sería vana, estaría de más. Pero esto puede entenderse como un mero prejuicio racionalista. En cualquier caso, en su análisis de la ambivalencia se detectan diversas ambigüedades entre el querer algo y la identificación del yo con sus deseos (Cfr. J.S. SWINDELL, “Ambivalence”, *Philosophical Explorations*, 2010 (13), 23-34) e incluso puede sostenerse que la ambivalencia no implica sin más la destrucción de la unidad de sujeto ni de su voluntad e incluso a veces puede ser compañera del bienestar.

qué es *importante* o, más bien, qué es *importante para nosotros*⁴³. Se advierte enseguida el decurso reflexivo del pensamiento de Frankfurt. “Necesitamos saber qué cosas, si las hay, no podemos evitar considerar importantes y por qué no podemos dejar de preocuparnos. Por lo demás, esto no sólo es útil: es indispensable. Una persona que no esté previamente acicateada por esa necesidad no logrará satisfacer una condición necesaria de la toma de decisiones racionales sobre fines últimos. Si su carácter volitivo no está fijo o se encuentra bajo el control directo de su propia voluntad, la persona cuestión no podrá proceder de manera razonada a determinar cómo debe vivir”⁴⁴. Pero la cuestión de cómo vivir es la cuestión socrática por antonomasia, pero en Frankfurt adquiere unos contornos netamente modernos: “¿Es realmente posible que haya una persona que no se preocupe por sí misma? Tal vez la preocupación por uno mismo es esencial para ser una persona. ¿Puede alguien para quien su propia condición y sus actividades no cuentan en lo más mínimo ser verdaderamente considerado como una persona?”⁴⁵.

En este punto se advierte que el indeterminismo puro no puede explicar la actividad del ser racional: es preciso tener fines que no dependan de la propia voluntad. Por otro lado, esos fines no pueden ser ajenos o impuestos de alguna manera desde fuera, porque entonces la voluntad propia no podría sentirse satisfecha con su consecución. Deben salir de mí pero no deben depender de mí. El problema es que la razón puede pensarlo todo, incluso lo que no puedo voluntariamente permitirme. Si la inteligencia es más amplia que la voluntad, los fines de la voluntad no pueden ser inteligibles, o para ser más precisos: no encontraremos en la inteligencia criterios intelectuales que nos permitan conocer algo como fin último de nuestra voluntad. En este planteamiento, directamente recibido del racionalismo, se encuentra la limitación fundamental de su filosofía de la persona: el hombre no es suficientemente inteligente y ha de surgir espontáneamente lo que constituye el fin de sus actos. Por eso, existe en Frankfurt la tendencia a convertir los fines últimos de la voluntad en algo puramente estructural, que goce de mínima racionalidad que exige la coherencia: “La unidad volicional en la que la libertad de la voluntad consiste es puramente estructural”⁴⁶. Pero eso parece una renuncia precipi-

⁴³ HARRY FRANKFURT, *Taking ourselves seriously & Getting It Right*, ed. cit., 120.

⁴⁴ HARRY FRANKFURT, *Necesidad, volición y amor*, ed. cit., 153.

⁴⁵ HARRY FRANKFURT, *Taking ourselves seriously & Getting It Right*, 146.

⁴⁶ HARRY FRANKFURT, *La importancia de lo que nos preocupa*, ed. cit., 18.

tada. Además, si convertimos la unidad de la voluntad en una pura armonía satisfactoria, entonces puede ocurrir que dicha armonía simplemente suceda, con lo que la voluntad perdería su papel en la vida de la persona moral, es decir, sería imposible obrar moralmente o libremente⁴⁷.

Es claro que esta deficiencia no impide una lucidez que en ocasiones llega a ser estremecedora. Así, por ejemplo, escribe: “Aprendemos que somos seres individuales, distintos de lo que son otros respecto a nosotros, superamos los obstáculos que se oponen a la realización de nuestras intenciones; es decir, luchando contra lo que se opone al cumplimiento de nuestra voluntad... Nos damos cuenta de que no están bajo nuestro control directo e inmediato, que más bien son independientes de nosotros. Este es el origen de nuestro concepto de realidad, que es esencialmente un concepto de lo que nos limita, de lo que no podemos cambiar o controlar mediante un mecanismo de nuestra voluntad... Así, 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. En otras palabras, surge y depende de que reconozcamos que existen hechos y verdades sobre las cuales no podemos pretender ejercer un control directo e inmediato. De no existir tales hechos y verdades, si el mundo –invariablemente, y para nuestra intranquilidad– llegase a ser cualquier cosa que quisiéramos que fuese, no podríamos apreciar ninguna diferencia entre nosotros y lo que es distinto de nosotros, y no tendríamos ni idea de lo que cada uno es en particular. Sólo 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. Si esto es así, ¿cómo podemos no tomarnos en serio la importancia de la facticidad y la realidad? ¿Cómo podemos no preocuparnos por la verdad? La respuesta es que no podemos”⁴⁸.

⁴⁷ Cfr. CHRISTIAN F. ROSTBØLL, “Freedom as Satisfaction? A Critique of Frankfurt’s Hierarchical Theory of Freedom”, *Nordic Journal of Philosophy*, 2004 (5), 131-146.

⁴⁸ HARRY FRANKFURT, *Sobre la verdad*, ed. cit., 122-125. A mi entender, este tipo de afirmaciones es lo que hace que su filosofía sea extraordinariamente luminosa en un horizonte que no se atreve a hablar de necesidad y, de ese modo, no puede alcanzar una comprensión de la identidad de la persona moral. Al respecto véanse los acertados comentarios de EDUARDO ORTIZ LLUECA, “Amor meus, Pondus Meus. Amor e identidad personal en la obra de Harry Frankfurt”, *Liburna*, 2008 (1), 123-142.

LA LIMITACIÓN DE LA RAZÓN HUMANA

A mi entender ésta es la segunda dimensión de su compatibilismo: si sólo tuviéramos opciones no tendríamos delante un mundo con la suficiente consistencia para permitirnos ser personas, seres individuales racionales que son capaces de amar. Pero la debilidad del concepto de razón que juega en la filosofía de Frankfurt ya ha sido señalada por Korsgaard⁴⁹ y, a la vez, ella misma ha señalado un principio heurístico digno de tenerse en cuenta: “Entiendo como un principio heurístico que debemos evitar establecer disanalogías entre la razón teórica y la razón práctica en la medida que sea posible”⁵⁰. Este es el punto que impide un desarrollo adecuado de la moral, universal y público, en el pensamiento de un autor tan atrevido e interesante.

De entrada el análisis de Frankfurt es certero: “El amor es paradigmáticamente personal”⁵¹. Si la libertad tiene algo que ver con el yo que quiere, indudablemente el amor es la forma más alta de querer. En ese sentido el amor cumple el primer requisito de la libertad. Sin embargo, a continuación, el amor surge de nosotros mismos de manera incomprensible y dirigido a algo ignorado: “los estándares de la racionalidad volicional y de la razón práctica están fundados, tan lejos como puedo ver, sólo en nosotros mismos. Más particularmente, están fundados sólo en lo que no podemos dejar de cuidar y no podemos dejar de considerar importante”⁵². Su único fundamento es su necesidad. La verdad es que necesitamos amar. Pero necesitamos amar algo que lo merezca y ser amados por alguien cuyo amor podemos apreciar. En cambio, el análisis frankfurtiano se reduce a la exploración de la objetividad de la moral fundada en el amor: “su objetividad [de las normas morales] consiste sólo en el hecho de que están fuera del ámbito de nuestro control voluntario... Son incapaces de ser evitadas o negadas porque están determinadas por necesidades volicionales que no podemos alterar o eludir”⁵³. Adviértase que no se trata de

⁴⁹ CHRISTINE M. KORSGAARD, “Morality and the Logic of Caring. A Comment on Harry Frankfurt”, en HARRY FRANKFURT, *La importancia de lo que nos preocupa*, ed. cit., 59. Valga como referencia la siguiente frase: “La razón necesita asentimiento y no deja ningún lugar para la elección individual. Es enteramente impersonal. No revela el carácter”; HARRY FRANKFURT, *Taking ourselves seriously & Getting It Right*, ed. cit., 21-22. Y en la misma página se lee: “No puede haber ningún criterio racionalmente garantizado para establecer algo como inherentemente importante”.

⁵⁰ CHRISTINE M. KORSGAARD, op. cit., 109, n. 8.

⁵¹ HARRY FRANKFURT, *Taking ourselves seriously & Getting It Right*, ed. cit., 26.

⁵² *Ibid.*, 33.

⁵³ *Ibid.*, 34.

amar lo amable, sino del imperativo natural de amar. Amar forma parte de nuestra naturaleza: “están sólidamente entrelazadas con nuestra naturaleza humana desde el comienzo. Realmente, son constituyentes elementales de la razón volicional misma”⁵⁴.

Es cierto que la descripción del amor en acertada en muchos extremos. “El amor es un modo particular de cuidar. Es un involuntario, no utilitarista, rígidamente enfocado, y –como es cualquier modo de cuidado– autoafirmativo en relación a la existencia y al bien de lo que es querido”⁵⁵. Su importancia para la vida psíquica de la persona es decisiva: “el amante se identifica a él mismo con el amado. Esto consiste en que el amante acepte el interés de su amado como propio”⁵⁶. Pero inmediatamente surgen las dudas: “El amor es involuntario, no está bajo el control inmediato de la voluntad. No podemos amar –o dejar de amar– meramente por decidir hacerlo así”⁵⁷. Si el amor es involuntario, ¿cómo puede articular toda la dinámica voluntaria? Aunque amar no sea sin más una decisión, tampoco puede ser sin más algo ciego. Pero en muchas ocasiones parece que es así: “las causas del amor son... frecuentemente oscuras. En cualquier caso, el amor no es esencialmente un asunto de juicio o de elección razonada”⁵⁸. “Llegamos a amar porque no podemos dejar de amar. El amor no requiere razones, y puede tener cualquier cosa como su causa”⁵⁹. Este hiato entre amor y razón sólo tiene sentido si reducimos razón a la razón racionalista, pero cualquier teoría de la acción práctica intenta justamente explicar el obrar racional y si la explicación del obrar racional es la sin-razón, entonces el camino puede considerarse inútil. Si al final una necesidad irracional conduce la vida del hombre, la consideración moral de la libertad ha perdido su sentido.

“A través del amor, entonces, adquirimos los fines últimos a los que no podemos dejar de estar limitados; y por virtud de tener estos fines, adquirimos razones para actuar que no podemos dejar de considerar particularmente impenables”⁶⁰. La cuestión del amor en la vida práctica humana estriba fundamentalmente en sostener la razón hasta el final, pero para Frankfurt el final acaece demasiado pronto. La irracionalidad del amor se puede sostener en la misma me-

⁵⁵ *Ibid.*, 40.

⁵⁶ *Ibid.*, 41.

⁵⁷ *Ibid.*, 41.

⁵⁸ *Ibid.*, 41.

⁵⁹ *Ibid.*, 41.

⁶⁰ *Ibid.*, 42.

dida en que la inteligencia se declare incapaz de considerar las cosas últimas, los fines de la vida humana. Si se declara que el único fin de la vida humana es el amor que tiene cualquier cosa como causa y no requiere más razones, entonces probablemente estemos demasiado cerca del irracionalismo puro. Si, además se tiene en cuenta la posición decisiva del amor en la vida moral del hombre, como bien acierta a explicar nuestro autor: “el amor... delimita profundamente nuestra identidad personal y los modos en los que la experimentamos nuestras vidas”⁶¹, entonces lo que está en juego en definitiva es la propia racionalidad del hombre. Por ese motivo, aunque algunos apuntes sobre el amor parezcan acertados, la realidad es que no conducen a ninguna posición realmente moral. Es verdad que “por su propia voluntad el realiza lo que ello requiere. Esto es por lo que el amor no es coercitivo. El amante puede ser incapaz de resistir el poder que él ejerce, pero él es su propio poder”⁶². El asunto clave entonces es ¿qué puede significar “propio” en un lugar dónde la razón no alcanza?

No es que muchas de las observaciones de Frankfurt no sean correctas, sino que sólo lo son en cierta medida y eso es lo que no se encuentra dicho en la obra de Frankfurt. En cambio, hay acentos descorazonadores: “Incluso dentro de la vida de un individuo, el amor llega y se va”⁶³. Pero si se va como ha llegado, por qué lamentarse por el amor perdido; si no hay razones para amar, ¿cómo podrían haber razones para seguir amando? Pero sin esas razones el amor voluntario seguramente desaparece ante la presencia de las pasiones. Por eso, frente a su afirmación de que “es verdad que nada es inherentemente digno o indigno de ser amado, independientemente de lo que somos y de aquello que nos cuidamos”⁶⁴, cabe sostener todo lo contrario: hay cosas dignas de ser amadas y no se les hace justicia cuando no se consigue responder a ellas.

⁶¹ *Ibid.*, 43.

⁶² *Ibid.*, 45.

⁶³ *Ibid.*, 48. Parece sorprendente que la búsqueda de la coherencia sincrónica y diacrónica de los actos vitales del hombre termine aceptando las limitaciones de lo políticamente correcto. ¿Qué necesidad volitiva puede poseer aquello que no es capaz de vencer el tiempo y hacer inútiles las promesas?

⁶⁴ *Ibid.*, 48. No se acaba de entender que si el amor determina la voluntad de manera personal y libre no se cuida de la calidad de lo que se ama. Ciertamente la seguridad absoluta no se da en el mundo sublunar, pero pasar de la búsqueda de la seguridad o la predicación de la ceguera del amor hay un camino demasiado ancho y unas rodadas tan profundas que no resulta fácil convencernos de lo que dice Frankfurt. En este punto se aprecia especialmente las limitaciones intelectivas del planteamiento frankfurtiano: sin una inteligencia claramente perfilada y con alcance real hasta lo más alto, el amor, se vuelve irremisiblemente ciego y nada queda propiamente hablando digno de ser amado. Pero sin la intelección de Dios casi todo lo demás se desvanece. Ahora se entiende mejor la afirmación de Polo con la que comenzamos este escrito.

Sin una dimensión racionalmente objetiva la moral no sirve para guiar la vida del hombre junto a los demás. El propio Frankfurt reconoce que “el conflicto entre nosotros puede ser irreducible... pero no implica ninguna deficiencia en mi teoría. Es sólo un hecho de la vida”⁶⁵. Pero si la teoría no explica los hechos y la moral no nos ayuda a vivir mejor con los demás, parece que la teoría y la moral no sirven de mucho.

Por otro lado, la filosofía moral de Frankfurt no consigue explicar por qué es menester salir de la propia subjetividad cerrada. Podría pensarse que el calificativo de cerrada es excesivo, pero sin razones qué más puede haber que amor a sí mismo. Pero amarse a sí mismo es seguir solo. No se trata sólo de apreciaciones críticas, sino de declaraciones explícitas de Frankfurt: “así, puesto que el amor a uno mismo equivale al deseo de amar puede decirse que el amor consiste, simplemente, en el deseo de ser capaces de nuestras vidas tengan sentido”⁶⁶. “Llegar a amarse a uno mismo es el logro más profundo y esencial (de ninguna manera el más fácil de conseguir) de una vida seria y plena”⁶⁷. “Amarse a uno mismo es ser incondicional”⁶⁸. De este modo, aunque puede parecer que Frankfurt quiere salirse de la tradición filosófica moderna se puede afirmar que no lo consigue. El propio Frankfurt caracteriza cuidadosamente la modernidad de la siguiente manera: “la duda respecto al propio yo fue la fuerza motriz de la filosofía moderna, y ha seguido siendo la fuente de una considerable parte de su energía”⁶⁹. La pregunta clave a esta altura de la investigación es sencillamente si se ha conseguido superar la duda sobre el yo a través de la explicación del amor o no. Mi criterio es que no hemos abandonado todavía a Duns Scoto.

⁶⁵ *Ibid.*, 50. Cuando se afirma esto, parece prudente que una filosofía que se conforme con los hechos de la vida no puede tener alcance ético. Lo mejor del amor es quizá que hace buenas las cosas. Así parece sugerirlo Korsgaard: “Pienso que la gente está inclinada a pensar que el amor es -por decirlo de un modo algo anticuado- redentor, porque incluso aunque el amor no sea la misma cosa que la moralidad, tiene a hacernos mejores. Y ese es otro modo en el cual el compromiso moral puede estar implicado por la lógica del cuidarnos”. CHRISTINE M. KORSGAARD, “Morality and the Logic of Caring. A Comment on Harry Frankfurt”, en HARRY FRANKFURT, *La importancia de lo que nos preocupa*, ed. cit., 76.

⁶⁶ HARRY FRANKFURT, *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*, ed. cit., 114. El amor es lo que debería dar sentido a la acción humana, pero si este es ciego, falible, finito, ¿qué sentido tiene comprometerse a amar? ¿Qué necesidad puede tener esas características?

⁶⁷ *Ibid.*, 87.

⁶⁸ *Ibid.*, 120. Sobre el amor a sí mismo véase el análisis detallado de Soble: (2011), “Concerning Self-Love: Analytic Problems in Frankfurt’s Account of Love”, ALAN SOBLE, *Essays in Philosophy*, 12, Iss. 1, Article 5: Available at: <http://commons.pacificu.edu/eip/vol12/iss1/5>

⁶⁹ HARRY FRANKFURT, *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*, ed. cit., 118.

En esta situación el comentario que podemos citar de Polo habla por sí mismo. “Si la voluntad se desencadena de suyo, ¿es libre? Poca libertad es esa, puesto que es un desencadenarse arbitrario, ciego. ¿Pero se desencadena como quiere o el querer es ese mismo desencadenarse inicial? Es evidente que ésta es una solución desesperada, una solución con confusión”⁷⁰. Acudir a la necesidad de la voluntad es un expediente precipitado que no puede explicar lo que se pretende. “Tal vez el temor de Frankfurt a que sin restricciones volitivas nuestro amor será excesivamente una cuestión de selección, y que este amor se va a transformar en algo caprichoso, mundano, y poco profundo, como el decidir sobre una selección de golosinas en una tienda de dulces”⁷¹. Pero esta observación supone que la inteligencia ha quedado detrás, ha sido marginada y no cuenta realmente en las acciones humanas decisivas. Por eso se ha dicho que “para él [H. Frankfurt] no hay razones, buenas o malas, para amar algo o a alguien. Hay simplemente amor, que provee él mismo las razones para valorar las cosas y las personas y para comportarse del modo correspondiente con ellas”⁷².

EL JUEGO DEL AMOR

Hace falta indudablemente un mayor equilibrio entre la inteligencia y la voluntad. Para lograrlo Polo comienza definiendo con precisión los caracteres diferenciales de la inteligencia y la voluntad. Es característico su esfuerzo por empezar por la inteligencia: “El alma puede ser en cierto modo todas las cosas porque no es ninguna de ellas... La libertad es el intelecto agente, o el intelecto agente es la libertad; el inteligir *ut actus* es libertad, es persona... piense lo que piense me distingo radicalmente de lo que pienso, porque si no, no lo puedo pensar”⁷³. En estas afirmaciones aparece tanto el carácter trascendental de la inteligencia como el carácter singular de la libertad. Sin inte-

⁷⁰ LEONARDO POLO, *Persona y libertad*, ed. cit., 124.

⁷¹ MARINA OSHANA, “Book Review Harry G. Frankfurt, *The Reasons of Love*”. *The Journal of Value Inquiry*, 2005 (39), 501

⁷² ALAN SOBLE, “Concerning Self-Love: Analytic Problems in Frankfurt’s Account of Love”, *Essays Philosophy*, 2011 (12), 57. Por esa misma razón puede afirmarse que el amor no debe ser incondicional si queremos alcanzar una situación de bienestar adecuada, porque en definitiva “el amor tan grande no es siempre un bien”: Cfr. DEREK EDYVANE, “Against Unconditional Love”, *Journal of Applied Philosophy*, 2003 (20), 59-75. Este autor añade un comentario estupendo: “Incluso si Frankfurt estuviera en lo cierto y el amor no está fundado en razones, eso no implica que, en el amor, las razones no importen”. *Ibid.*, 69. Recuérdesse a este respecto el título del libro de Frankfurt.

⁷³ LEONARDO POLO, *Persona y libertad*, ed. cit., 42

ligencia no se puede hablar de libertad. Por eso pensar la inteligencia supone advertir el límite mental, subrayar el aspecto limitado del conocimiento objetivo y ponerse en situación de librarnos de esa misma limitación. Así se señala la diferencia entre intelecto y lo pensado y esa diferencia permite señalar la intencionalidad del conocimiento y la posibilidad de seguir pensando más allá de los objetos pensados. La libertad no sólo es una característica de las acciones humanas sino que se presenta ya en la inteligencia. “Empezamos a darnos cuenta de la libertad en cuanto nos damos cuenta de que el intelecto está libre de todo, su libertad lo vincula a la intelección, pero lo distingue radicalmente de lo inteligible”⁷⁴.

El siguiente paso consiste en descubrir la conexión íntima entre inteligencia y verdad. Ya vimos que el mismo Frankfurt destacaba que sin la verdad no podría haber acción humana. Sin verdad no hay libertad posible. Pero Polo va más allá: su comprensión de la inteligencia es más profunda y amplia. La persona encuentra la verdad, “pero no es una verdad desencarnada, o simplemente para pensar en ella... La verdad que se yergue ante la propia vida la impulsa; de esa verdad el hombre saca precisamente el impulso para su práctica”⁷⁵. Esa es la razón por la que la verdad viene de una manera o de otra a la vida humana. “Y entonces se advertirá que la verdad no tiene sustituto útil: la verdad, por decirlo así, es el valor supremo, aquello con lo que conecta la libertad y aquello sin lo cual la libertad no puede ser intensa”⁷⁶.

Por su parte la voluntad puede describirse de la siguiente manera: “La voluntad significa que sólo con la inteligencia no basta. La voluntad cumple ese más de acuerdo con ella misma. Añadir, repito, no es algo accidental, sino como un colmar, una ganancia, un progreso”⁷⁷. “La voluntad no quiere aislarse, no está hecha para aislarse, sino para llamar a sí, para congregarse, para reunir, para aglutinar”⁷⁸. “Siempre que se quiere se quiere lo otro. Pero ese poder de convocatoria no significa que la voluntad simplemente quiere lo otro, sino que quiere más otro, quiere que aumente lo otro”⁷⁹. La voluntad viene después pero no es posterior. Se distingue pero no se separa. Todo en la voluntad es racional y todo lo racional es querido. No hay distancia ni espacio

⁷⁴ *Ibid.*, 42.

⁷⁵ LEONARDO POLO, *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991, 126.

⁷⁶ *Ibid.*, 127.

⁷⁷ LEONARDO POLO, *Persona y libertad*, ed. cit., 130.

⁷⁸ *Ibid.*, 132.

⁷⁹ *Ibid.*, 155.

entre inteligencia y voluntad. Quizá la condición para poder afirmar eso es el descubrimiento de la intelección de Dios: si la inteligencia se emplea a fondo puede alcanzar lo más alto y entonces el amor siempre tendrá razones, el amor no solo dignifica, sino que es de lo más digno y puede gozar de la estabilidad de lo supremo y dirigir y gobernar la entera vida humana. Así el amor a sí mismo pierde el papel estructural que le atribuye Frankfurt: el amor es la aceptación de sí que capacita para el don de sí.

Polo ha descrito esta unidad como mutua redundancia: “La voluntad, en la medida en que crece, convoca a la inteligencia, y para la inteligencia ser convocada significa que es capaz de traducir a su propia intencionalidad la convocatoria... La *voluntas ut ratio est ratio*... O sea, que la relación ‘contemplación-amor’ es una relación de mutua redundancia: cuanto mejor se conoce lo otro más aspira la voluntad a lo otro, y cuanto más se aspira a lo otro mejor se conoce lo otro según semejanza, mejor se contempla”⁸⁰. La lectura atenta de este texto revela que lo decisivo es la condición: “en la medida en que crece”.

Y ese es exactamente el carácter tanto de la inteligencia y de la voluntad: son facultades que pueden crecer, es decir, son susceptibles de hábitos y virtudes. Polo lo afirma explícitamente de la inteligencia: “la inteligencia no es sólo principio de operaciones sino un principio perfectible en cuanto principio.”⁸¹ Y cifra en esa posibilidad el carácter esencialmente libre del ser humano: “el hombre es esencialmente libre y eso quiere decir que tiene hábitos... La franquía de la libertad es propia del hábito... La naturaleza humana es libre a través de los hábitos.”⁸² Se trata de un tema completamente abandonado en la modernidad y que se está abriendo paso en el pensamiento contemporáneo. Sin embargo, la disputa entre compatibilismo e incompatibilismo es una buena muestra de que todavía los hábitos no han adquirido carta de naturaleza en la filosofía actual. “Una naturaleza sin hábitos no es capaz de libertad... el enlace entre la naturaleza y la libertad son los hábitos... El hábito es posible por la iluminación de la operación por el intelecto agente cuando se trata de los hábitos intelectuales.”⁸³ Esa es la razón de la libertad: sin crecimiento no podría haber libertad porque cada ser se reduciría a sí mismo. Por eso la libertad es más o el ser libre es superior al que no lo es. Esa es la razón por la que el

⁸⁰ LEONARDO POLO, *Persona y libertad*, ed. cit., 157.

⁸¹ *Ibid.*, 89.

⁸² *Ibid.*, 90.

⁸³ *Ibid.*, 92

hombre tiene una esencia creciente. Por eso tanto el amor a sí mismo como la autorrealización no explican la libertad, sino que la empobrecen: ese es el modo de congelar la esencia, lo cual sólo puede lograrse si se separa de la libertad. Pero libertad significa inteligencia y amor en mutua redundancia, siempre creciente.

LIBERTAD Y POSIBILIDAD

Aquí se atisba una peculiaridad de la relación entre libertad y posibilidad: la libertad es posible en el universo. Ni cualquier universo podría albergar a seres libres ni la capacidad de que se desarrollen seres libres asegura su presencia. La libertad es ajena al discurrir del universo, porque es una novedad radical no tiene condiciones antecedentes que la expliquen, es además de todas ellas. Precisamente porque la libertad es además no depende de condiciones iniciales sino que significa directamente crecimiento. “Si la persona es un comienzo, no forma parte del devenir histórico sino que incide en él”⁸⁴. En segundo lugar, la libertad misma en su ejercicio es posibilidad. El hombre no es principio de la realidad, pero sí puede añadir a la realidad, inventar, crear. Ahora bien, la actuación libre humana tiene criterios, está sujeta a una normatividad peculiar, o es susceptible de un juicio ético. “La voluntad libre es capaz de hacer en la medida en que descubre posibilidades”⁸⁵. Sólo ella puede descubrirlas, sólo para ella son posibilidades, y su realización es también posibilidad. Pero no habría posibilidades si lo que hiciéramos no tuviera una dimensión personal. Estas posibilidades tienen como refrendo o criterio el que descubrió Sócrates: soy yo el que mejoro o me envilezco. “¿Qué me pasa mí cuando actúo? La respuesta socrática dice que es peor cometer una injusticia que sufrirla, porque... cometerla hace al hombre peor como hombre, lo hace injusto. Y entre ser peor y pasarlo mal, la decisión socrática es asombrosamente aguda”⁸⁶. Todavía más, la libertad ética es siempre incrementable⁸⁷, es decir, siempre es una posibilidad o nunca se agotan las posibilidades de actuación y de perfeccionamiento del mismo hombre y de sus relaciones con los demás y con el universo. “Siempre hay un horizonte de posibilidades, un elenco

⁸⁴ *Ibid.*, 166.

⁸⁵ *Ibid.*, 143.

⁸⁶ *Ibid.*, 103.

⁸⁷ “La libertad moral es incrementable; la moral está en el orden del crecimiento del ser del hombre”: *Ibid.*, 16.

de posibilidades”⁸⁸. Es digno de señalar que el lema socrático “sólo sé que no sé nada” subraya la inteligencia porque todavía no sé lo que soy, porque puedo crecer y acertar mejor en mis actos y ser yo mismo mejor.

Por eso la libertad ética no consiste en una mera opción entre diversas posibilidades, sino que se presenta siempre como tarea para el sujeto. Es una tarea encomendada por el que nos ha dado la vida y el ser. Sin embargo, la tarea no es lo último o lo más alto en la libertad, porque es preciso aceptarla. Aquí comparece otra dimensión de la posibilidad: podemos aceptar o no la tarea encomendada. Y esto no es una mera opción. Sino que aceptarla es aceptarse como don recibido. Aceptarse es reconocernos hijos, ejercer filialmente la voluntad. Pero esta voluntad se encuentra ya en el ámbito trascendental, es amor personal. Al aceptar lo que recibimos nos destinamos a aquel que nos ha dado y buscamos su aceptación. Y así se muestra lo más alto de la libertad: “Depender enteramente de Dios quiere decir ser libre, ser como libertad”⁸⁹. Ahora bien, lo que se entiende por depender aquí se precisa del siguiente modo: “Depender tiene carácter donal: depender es entregarse El hombre no es que dependa sino que lleva a cabo el depender, no está sometido al depender sino que libremente depende... Para que en el orden del ser haya una dependencia esa dependencia tiene que ser libre”⁹⁰.

Depender, en efecto, es dar y el don tiene como correlato el aceptar: “aceptar el amor es amar... Si no soy amado no puedo aceptar, y si no acepto no amo”⁹¹. De este modo dar es tanto regalar como aceptar, porque el don sólo es tal cuando se acepta⁹². “La donación misma del ser es la libertad trascendental y la donalidad es la aceptación. Por eso no puede haber una persona aislada, una persona aislada no puede dar a nadie, sería una desgracia pura”⁹³. Así se manifiesta a la vez el amor trascendental: la destrucción definitiva del monismo y la posibilidad del amor, puesto que aceptar es siempre personal. Siempre hay alguien a quien amar porque hemos sido creados y dependemos del Creador. Aquí se manifiesta definitivamente la apertura en la que consiste el espíritu: poder aceptar libremente el depender con el que hemos sido amados. En este caso la apertura se convierte a la vez en efusión, en

⁸⁸ *Ibid.*, 172.

⁸⁹ *Ibid.*, 175.

⁹⁰ *Ibid.*, 176.

⁹¹ *Ibid.*, 177-178.

⁹² *Ibid.*, 179.

⁹³ *Ibid.*, 179.

la que la intimidad de cada quien se expresa. El modo superior de esta expresión es el canto: “cantar es descifrar hasta tal punto algo que lo hago nuevo en el canto”⁹⁴. En el canto se aúnan la expresividad y la novedad que caracterizan la libertad.

“Una libertad en sentido trascendental no puede estar fijada; no hay un *ubi* de la libertad, no ocupa lugar; se trata de ir más allá de la topologización, de lo que se llama entorno”⁹⁵. En esta frase se describe lo que estoy intentado llamar posibilidad y que coincide con la libertad. A mi entender, esta afirmación es paralela a una descripción que aparece desde el comienzo de la obra de Polo y la recorre en toda su extensión: “la libertad personal es también la inclusión atópica en la máxima amplitud”⁹⁶. Siempre me ha admirado esta descripción: estar dentro sin ocupar lugar alguno es una manera excelente de decir lo que es el espíritu. A la vez estar dentro significa la imposibilidad de la soledad: si estoy dentro nunca estoy solo, siempre soy acompañado y acompañar se convierte en una posibilidad. Por eso estar dentro sin ocupar lugar es también una descripción del amor: el amado no ocupa un sitio en el que ama, sino que el que ama se identifica con el amado. Lo que uno tiene dentro, eso es exactamente él mismo. Tener dentro es amar, darle la propia vida al amado y así se hace posible la correspondencia. Pero estar dentro no es estar encerrado, porque ese dentro es infinito, por decirlo de alguna manera. Es el ámbito de la máxima amplitud. Y amplitud es justo lo contrario de cualquier prisión: donde se tiene amplitud no hay confines, no aparece nunca el límite, es siempre posible avanzar, tenemos la posibilidad de crecer.

Crecer a su vez significa aumentar la riqueza interior. Por eso el modo de crecer del espíritu es abrirse por dentro, ampliar la propia intimidad enriqueciéndola. Y la inteligencia es el modo de poseer lo demás. De este modo, el conocimiento intelectual de Dios es el requisito para adentrarse en esa amplitud y amar. En rigor, sólo las personas pueden ser amadas. Se puede, incluso dar un paso más: sólo podemos amar porque hemos sido amados, nuestro amor tiene siempre el carácter de respuesta y así, en definitiva, sólo se puede amar a Dios. O, dicho de otro modo, sin amor a Dios no es posible amar en sentido trascendental. Aquí es, entiendo, el lugar donde los desarrollos de las razones del amor de Frankfurt encuentran su limitación fundamen-

⁹⁴ *Ibid.*, 165.

⁹⁵ *Ibid.*, 165.

⁹⁶ *Ibid.*, 164.

tal y desde donde pueden aclararse todas las dificultades que hemos presentado anteriormente.

A mi entender, en el sentido expuesto, la libertad se identifica con la posibilidad. Esta es la tesis a la que quería llegar y así termina el recorrido de estas páginas. O si se prefiere: la posibilidad en el sentido más alto es la libertad. En otras palabras, la posibilidad es la categoría metafísica suprema porque es la categoría antropológica más alta. Porque el espíritu es libertad y la única manera de desarrollar su significado es justamente la posibilidad. No hay necesidades en el amor. En el reino del espíritu definitivamente no sirven las categorías elaboradas para pensar la relación entre los seres cósmicos. Ahora podría parecer que el resultado es insuficiente, demasiado humilde y excesivamente pobre o parco. No voy a desmentir la autenticidad de esa impresión, pero espero haber mostrado que hay muchos puentes que tender, que tenemos la posibilidad de aportar sugerencias esclarecedoras y descubrir limitaciones radicales en el diálogo filosófico contemporáneo.