

Discusiones

Amor, confianza y autorrealización: la alternativa frankfurtiana frente a la disyuntiva de la libertad

[Love, Trust, and Self-realization: The Frankfurtian Alternative to the Dilemma of Freedom]

AGUSTÍN REYES MOREL

Instituto de Economía

Facultad de Ciencias Económicas y de Administración

Universidad de la República

Uruguay

agustin.reyes@fcea.edu.uy

<https://orcid.org/0000-0002-9241-5910>

Resumen: En *Libertad. Un panfleto civil*, Carlos Pereda reconstruye una disyuntiva central en relación con las posibles interpretaciones del valor sobredeterminado de la libertad: o la libertad se entiende como autenticidad o se asume como autonomía. El modelo más simple de la primera alternativa postula una estructura jerárquica de deseos y habitualmente se lo vincula con la obra temprana de Harry Frankfurt. En el análisis que sigue, trataré de mostrar que la introducción de la noción de *amor* en la perspectiva frankfurtiana permite considerarla una versión que supera la disyuntiva entre autonomía y autenticidad al avanzar por un tercer camino: la idea de libertad como autorrealización, es decir, como la puesta en práctica de la capacidad de amar que permite a las personas bosquejar y perseguir ciertos fines últimos.

Palabras clave: Carlos Pereda, Harry Frankfurt, autenticidad, autonomía

Abstract: In *Freedom. A Civil Pamphlet*, Carlos Pereda raises a central dilemma in relation to the possible interpretations of the overdetermined value of freedom —either freedom is understood as authenticity or it is assumed as autonomy. The simplest model of the first alternative posits a hierarchical structure of desires and is often linked to the early work of Harry Frankfurt. In the analysis that follows, I will try to show that the introduction of the notion of *love* allows us to consider the Frankfurtian perspective as a version that overcomes the dilemma between autonomy and authenticity by advancing in a third way: the idea of freedom as self-realization, that is, as the development of the capacity to love that allows people to outline and pursue certain final ends.

Keywords: Carlos Pereda, Harry Frankfurt, authenticity, autonomy

*El cuidado de sí es, bien entendido, el conocimiento de sí,
pero es también el conocimiento de cierto número de reglas de conducta
o de principios que son a la vez verdades y prescripciones.
Cuidar de sí es equiparse de estas verdades.*

Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”

1

En su libro *Las culturas de la argumentación*, Carlos Pereda se refiere a una de las obras del filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira como “ese libro de autoayuda que es asimismo una profunda meditación sobre los laberintos de quien argumenta” (Pereda 2022, p. 117). Esta descripción, aunque limitada, cabe sin duda para *Libertad. Un panfleto civil*, porque en este libro Pereda parece remedar lo que Michel Foucault define como una práctica ascética: “no el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser” (Foucault 1999, p. 394). Lo particular y enriquecedor del texto de Pereda es que, fiel a su estilo conversacional, este transformarse y elaborarse, esta práctica de autoayuda, es una tarea que se propone para sí mismo y para quien se aventura en el libro, para un lector o una lectora que acompañe a Pereda en su profunda meditación sobre los laberintos de la argumentación. Pero no de una argumentación en el vacío, sino en relación con una de las preocupaciones centrales de los animales humanos: la libertad. El laberinto que recorreremos junto a Pereda está ayuno de referencias explícitas o citas directas, pero está repleto de ecos de otras voces que se dejan adivinar en giros e inflexiones, en admoniciones y advertencias, en reglas de conducta y prescripciones. Una obra, abigarrada, vasta e iluminadora, en la que Pereda condensa y perfecciona las estrategias de rodeos y pasajes, el nomadismo, la porosidad, y que en muchas ocasiones recuerda el estilo de los moralistas franceses de los siglos XVII y XVIII pero que, a diferencia de ellos, postula una confianza (¿una apuesta?) en la naturaleza de unos seres que no pueden dejar de tomarse en serio, es decir, de reflexionar argumentativamente sobre sí mismos y sobre su mundo.

Lo anterior es así porque el objetivo central del libro de Pereda es tasar la solidez de lo que denomina la autocomprensión básica de los animales humanos, es decir, la confianza en que somos “capaces de actuar por razones normativas —por consideraciones que aceptamos

como orientaciones de valor— y en que no nos mueven sólo causas externas o internas” (Pereda 2020, p. 7). En otras palabras, que nuestra voluntad es, en algún sentido, libre. Sin embargo, así como el rigor se dice de muchas maneras, la libertad también. Pereda señala que la libertad, la igualdad y la colaboración social, entre otros, son valores sobredeterminados (Pereda 2020, p. 53). En el caso de la libertad, Pereda propone que existe una disyuntiva general que concentra las interpretaciones diversas de ese valor: “O se concibe la libertad como la construcción de una persona o de un grupo social que en último término procura vivir dándose sus propias leyes de acuerdo con las mejores razones que pueda encontrar, o se concibe la libertad como la construcción de subjetividades que dan con el modo peculiar de desear y emocionarse que es suyo” (Pereda 2020, p. 61).

La primera opción de la disyuntiva presenta el modelo de libertad como autonomía y el segundo el modelo de libertad como autenticidad. Además, Pereda sugiere que cada uno de estos modelos pueden tener una versión simple o compleja. Por ejemplo, en el caso de la autenticidad o se la concibe simplemente “como la búsqueda de asumirse a partir de un procedimiento de agregación de deseos hasta que la persona se identifica con aquellos deseos que más fuerte la expresan” o, por otro lado, puede interpretarse de forma más compleja como la puesta en marcha de un procedimiento de sustracción de procesos distorsionadores para recuperar el genuino amor propio como fundamento (Pereda 2020, p. 80). Sin hacerlo de forma explícita, Pereda toma como epítome del modelo simple de autenticidad la perspectiva del filósofo Harry Frankfurt, para quien “muchos animales parecen tener la capacidad de lo que denominaré ‘deseos de primer orden’. Sin embargo, ningún animal salvo el hombre parece tener la capacidad de realizar la autoevaluación reflexiva que se manifiesta en la formación de los deseos de segundo orden” (Frankfurt 2006b, p. 42). Frankfurt es señalado como el promotor de lo que se conoce como la perspectiva jerárquica de la voluntad, una perspectiva que utiliza unos pocos elementos para caracterizar la libertad en este terreno: deseos de diversos órdenes y un proceso reflexivo de identificación con algunos de ellos. Varias han sido las críticas que ha recibido este modelo¹ y Pereda se enfoca en la aparente ausencia de criterios normativos para evaluar nuestra voluntad: “con el procedimiento de agregación de deseos somos incapaces de discernir deseos presas de experiencias de intrusos [...] porque sólo somos capaces de ordenar los deseos por su fuerza o intensidad” (Pereda

¹Muchas de ellas se analizan en las pp. 74–86 de Reyes 2020.

2020, p. 71). Las experiencias de intrusos se relacionan con la sospecha de que no somos dueños de nosotros mismos, de que no poseemos un control relativo sobre los propios procesos de desear y creer, que estamos fatalmente engañados, errando sin dirección propia por un mundo de sombras (Pereda 2020, p. 8).

Frente a las dificultades del modelo simple para responder a estos desafíos, Pereda propone un modelo complejo de autenticidad cuyo núcleo central está en la idea de rescatar el amor propio como virtud, dado que “esa fuerte amistad consigo mismo que tanto acrecienta el poder de actuar provoca que las personas en las circunstancias positivas se cuiden, [...] y, en las aciagas, se protejan y defiendan frente a peligros” (Pereda 2020, p. 79). Para evitar la corrupción del amor propio (con la marca de la arrogancia o del menosprecio), Pereda sugiere la siguiente norma subdeterminada:

Actúa de tal manera que obedezcas la guía de tu amor propio como virtud y, así, despójalo, una y otra vez, de sus enviciamientos. (Pereda 2020, p. 80)

Lo que quisiera defender en el resto de este texto es que la propuesta de Frankfurt, considerada en su globalidad, se separa del modelo simple de libertad como autenticidad a partir de dotar de valor estructural al concepto de amor y proponer un mecanismo de sustracción de enviciamientos elaborado a partir del criterio de claridad y distinción cartesiano. Pero en la arquitectura argumental frankfurtiana, el procedimiento experimental y sistemáticamente incipiente del amor permite encontrar razones normativas para orientar la práctica (es decir, alcanzar cierta racionalidad volitiva), por lo que también se vincula con el modelo de libertad como autonomía. De aquí que puede leerse la perspectiva de Frankfurt como superadora (en cierta medida) de la disyuntiva entre autonomía y autenticidad (y entre simplicidad y complejidad) al avanzar en un tercer sendero que también ha sido largamente transitado por la filosofía: la idea de libertad como autorrealización, es decir, como la puesta en práctica y desarrollo de las capacidades que permiten bosquejar y perseguir ciertos fines últimos que dotan de sentido a la vida y brindan razones prácticas a criaturas que no pueden evitar ser activas (Frankfurt 2007b, p. 136).

2

En lo que se puede denominar el tercer movimiento de la composición sobre la libertad de la voluntad,² Frankfurt se dedica de lleno a profundizar sobre un tema que considera uno de los más antiguos y respetables en la larga tradición del pensamiento filosófico occidental: la relación entre el amor y la racionalidad. Ambos han sido considerados los rasgos más valiosos y destacados en casi cualquier caracterización de lo que hace verdaderamente a una persona y, a su vez, ambos comparten tres características: los dictados del amor y de la razón se imponen como *necesidades* a las que la persona no puede dejar de dar consentimiento; las relaciones que se establecen con los objetos de dedicación amorosa y racional son constituyentes de la *autoidentidad* de las personas; y, aun cuando las personas se ven cautivas por los mandatos amorosos y racionales, su encuentro implica una profunda experiencia de *liberación*. Al mismo tiempo, Frankfurt considera que existe una diferencia radical entre ambas características: mientras que el amor es ineludiblemente *personal*, la razón es inherentemente *impersonal*. En la perspectiva del filósofo estadounidense, la fuente última de normatividad práctica reside en la actividad amorosa y en las demandas con las que el amor constriñe legítimamente al amante. Pero la estrategia presenta un giro que permite reincorporar la racionalidad purgada ya de sus componentes universalistas, porque quien logra percibir clara y distintamente qué es lo que ama y qué es capaz de amar puede entonces responder a los requisitos del amor y, así, adquirir una confianza madura en su identidad como agente que es la marca más precisa de la racionalidad volitiva. En lo que sigue precisaré cómo se articulan estos conceptos en la teoría de Frankfurt para brindar una aproximación a la idea de libertad como autorrealización.

El autor comienza a establecer el lazo entre libertad y necesidad a partir del concepto de *preocupación* (Frankfurt 2006c; Frankfurt 2007d) y lo ata fuertemente mediante las ideas de *lo impensable* y, por último, de *amor*. En el pasaje en que el filósofo estadounidense analiza la conocida sentencia de Lutero ante la Dieta de Worms, se vislumbra el carácter especial que poseen algunas preocupaciones: “hay ocasiones en que una persona se da cuenta de que lo que la preocupa le importa no sólo tanto sino de tal manera, que le es imposible abstenerse de un

²En Reyes 2020 distingo los tres movimientos de la libertad de la voluntad en la perspectiva de Frankfurt a partir de sus nociones clave: la estructura jerárquica de los deseos, las preocupaciones y el amor. Varias de las ideas en este artículo están extraídas de (y desarrolladas con mayor profundidad en) dicha obra.

determinado curso de acción. Es de suponer, por ejemplo, que Lutero hizo su famosa declaración ‘Heme aquí; no puedo hacer otra cosa’, en una ocasión semejante” (Frankfurt 2006b, p. 127). Frankfurt sugiere que el sentido cabal de la frase sólo puede comprenderse si se introduce el concepto de *necesidad volitiva*. El encuentro con una necesidad volitiva se expresa mediante la idea de que en tal circunstancia la persona *no puede dejar de* preocuparse por determinado sujeto, objeto o estado de cosas. Una persona sometida a la necesidad volitiva encuentra que *debe* actuar como lo hace pero, a diferencia de las posturas kantianas, ese deber no surge del respeto al principio estructurador de la razón práctica universal, sino de un reconocimiento de los elementos inalienables de la identidad volitiva particular del agente (Frankfurt 2006b, p. 128).

Para profundizar en esta distinción, Frankfurt reconstruye el sentido tradicional del término autonomía como gobierno de sí mismo y luego dice que, para Kant, una persona “prueba su libertad en el más alto grado cuando es *incapaz* de resistir el llamado del *deber*” (Kant 1989, p. 232 n.) al tiempo que “la autonomía es la constitución de la *voluntad*, por la cual es ella para sí misma una *ley*” (Kant 1996, p. 211).³ En la perspectiva de Frankfurt, las primeras partes de cada frase son correctas: la autonomía implica la constitución de la voluntad mediante un conjunto de restricciones legítimas. Pero la autoridad de las necesidades volitivas no reside ni en el deber, ni en la ley moral: “la libertad más auténtica no sólo es compatible con el hecho de estar necesitado, como Kant sugiere, en realidad exige la necesidad [...] En mi opinión, las acciones pueden ser autónomas, ya estén o no de conformidad con el deber, cuando se realizan por amor” (Frankfurt 2007d, p. 208).

3

Frankfurt formula sus principales ideas sobre la investidura volitiva a la que llama amor en cuatro textos: “Autonomía, necesidad y amor” (1994), “Sobre el preocuparse” (1998), *The Reasons of Love* (2004) y sus conferencias Tanner (2006).⁴ En el primero de ellos afirma que aunque el amor suele implicar varios sentimientos y creencias que lo expresan, revelan o respaldan, su núcleo es volitivo: “El hecho de que una persona se preocupe por algo o lo ame no tiene tanto que ver con

³Las citas están extraídas directamente de la traducción al castellano del texto de Frankfurt 2007d, pp. 207–208.

⁴Los números entre paréntesis corresponden a las fechas de publicación original de los textos.

su sentimiento que las cosas despiertan en ella o con sus opiniones al respecto como con *las estructuras motivacionales más o menos estables* [...] que guían y limitan su conducta” (Frankfurt 2007d, p. 205). En el segundo, define el amor como una “inquietud [*concern*] por el bienestar o el florecimiento de un objeto amado: una inquietud más o menos volitivamente forzada [*constrained*], de modo que no es el producto de una decisión del todo libre y tomada bajo pleno control voluntario, y que también es más o menos desinteresada” (Frankfurt 2007e, p. 257). Así, el amor puede establecerse como una *estructura volitiva un tanto involuntaria y compleja* que se refiere tanto a la disposición de una persona para actuar como a su disposición para manejar las motivaciones e intereses que la mueven.

El procedimiento de amar es intrínsecamente valioso con independencia de la cualidad de su objeto pero, al mismo tiempo, depende del valor final de este último para dotar instrumentalmente de valor al acto de amarlo. Frankfurt ilustra el punto de la siguiente forma: “Mis hijos son inconmensurablemente más importantes para mí, en virtud de mi amor por ellos, de lo que serían, si, de hecho, no los amara como los amo. Además del hecho de que *mis hijos* son importantes para mí, está el hecho muy diferente y no menos significativo de la importancia de *amarlos*. La vida misma me resultó más importante cuando empecé a amarlos” (Frankfurt 2007e, p. 268). Así, a través del amor adquirimos fines últimos con los cuales no podemos dejar de estar atados y, en virtud de tener estos fines, adquirimos razones para actuar que no podemos dejar de considerar como particularmente convincentes. Los objetos y relaciones del amor guían y limitan la agencia de una persona: “determinan lo que puede desear hacer, lo que no puede dejar de hacer y lo que no puede obligarse a hacer. Determinan también lo que podría aceptar como una razón para actuar, lo que no puede dejar de considerar una razón para actuar y lo que no puede considerar tomar como una razón para actuar” (Frankfurt 2004, p. 49). Aquí propongo hacer un alto en la argumentación y con pudor tomo prestado un elemento de la estrategia de los pasajes y rodeos, de la razón porosa, y sugiero una frankfurtiana *norma subdeterminada*:

Actúa sabiendo que lo verdaderamente importante para guiar tu vida está íntimamente relacionado con lo que amas, con lo que te es impen-sable dejar de amar y con lo que eres capaz de amar.

Para Frankfurt, la pregunta básica para la orientación normativa práctica no es qué es lo que el sujeto debe amar, sino qué es capaz de amar.

En este enfoque, tal campo de interrogación no remite a ciertas capacidades inherentes, esenciales o *a priori* del sujeto, sino que, dada la idea de un sujeto entendido como un ser activo, se extiende a cuestiones vinculadas con la determinación de qué tipo de actividades permite la realización del sujeto. Estas interrogantes no tienen una respuesta *a priori* ni son producto de una especie de introspección cuidadosa, sino que se resuelven en la experimentación, en la externalización, en la “*cohesión y el significado* [generados] al resolver problemas, tomar decisiones e implementar proyectos” (Frankfurt 2007e, p. 275). “Experimentar”, “resolver problemas” e “implementar proyectos” son actividades mediante las cuales la persona se realiza *a través de y en* el mundo. Como sugiere Jaeggi 2014, la autorrealización implica una forma de *llevar a cabo u ocuparse* de la propia vida y una forma de *apropiarse de sí mismo*; es decir, una forma de estar bajo el comando de uno mismo.⁵ Esto no quiere decir una autotransparencia ni el control absoluto, sino la capacidad de estar familiarizado con uno mismo [“*über sich verfügen können*”] y saber cómo tratar de forma apropiada con aquel/aquello que uno es [“*mit sich umgehen können*”] (Jaeggi 2014, p. 20). Por lo tanto, un posible reverso de la realización personal es la alienación, que puede entenderse como una disrupción en el acceso a lo que el sujeto quiere y hace, una perturbación que altera el proceso de apropiación exitosa. ¿Cuál es el criterio para suponer que la relación de apropiación se desarrolla sin obstáculos? Jaeggi sugiere que “el criterio para una apropiación exitosa está ubicado en el proceso en sí mismo, en el funcionamiento de este proceso *como* proceso [...] Una inadecuada capacidad de integración y de resolución de problemas, tanto como una falta de apertura e inclusión en el proceso de apropiación son síntomas de [una] deficiencia funcional” (Jaeggi 2014, pp. 176–177). Estas deficiencias funcionales pueden ir desde la rigidez (alguien no es accesible a sí mismo en la medida en que sostiene de forma rígida decisiones tomadas previamente) hasta la inaccesibilidad (estar cerrado a experiencias y razones), pasando por la indiferencia. Como sugiere Frankfurt, “una vida en la que nada fuese importante sería, por hipótesis, una vida sin fines últimos de importancia. Se sigue de ello que carecería de actividades significativas. Quien llevara esa vida sería indiferente ante sus propios actos y no se sentiría vinculado a ellos” (Frankfurt 2007b, p. 145). Esta idea tiene un claro aire de familia con lo que propone Pereda en relación con quien no es capaz de admirar, elogiar o entusiasmarse frente a lo que comprende como un bien. En este caso, “estamos ante una creciente indi-

⁵ Jaeggi toma esta idea de Tugendhat 1986.

ferencia que concibe la consigna ‘nada importa’ como algo razonable” (Pereda 2020, p. 94). La supuesta razonabilidad del “nada importa” es, en definitiva, una patología central en el modelo de libertad como autorrealización.

4

De manera que, en la lógica frankfurtiana, el procedimiento de amar es lo que determina los fines que son verdaderamente importantes. Sin duda que lo que una persona es capaz de amar y la justipreciación de su valor pueden requerir una investigación y un análisis significativo. No es fácil para las personas conocer qué es lo que realmente les importa o verdaderamente aman. Sus motivos y disposiciones son notoriamente inciertos y opacos, y habitualmente se comprenden de forma equivocada (Frankfurt 2006d). Pero, además, “cuando alguien se propone identificar las metas que guiarán y limitarán su conducta [...] procura resolver la cuestión de cómo debe vivir. Ahora bien [...] el inconveniente es que su significado recién puede concebirse de manera confiable una vez respondida la cuestión. Así, al parecer es preciso zanjar la cuestión antes de saber exactamente cuál es” (Frankfurt 2007b, p. 149). De aquí puede surgir una nueva norma subdeterminada:

Actúa sabiendo que las respuestas a las preguntas sobre cómo vivir, qué somos capaces de amar y qué es importante, tienen la marca de lo que es sistemáticamente incipiente, es decir, que “el modo de entender las preguntas depende del modo de resolverlas”.⁶

En este proceso experimental, la razón y la argumentación poseen un papel relevante. Pero no en la tarea de fundamentar finalmente la dignidad de ciertos objetos y relaciones amorosas, sino en *desbrozar* el camino hacia la percepción clara y distinta de lo que una persona verdaderamente ama y de lo que es capaz de amar.⁷ En el entramado conceptual frankfurtiano, esta idea de que podemos hallar cierta luz en las sombras remite a la noción de *incondicionalidad*. Frankfurt sugiere “que mi interés en la incondicionalidad es paralelo al interés de Des-

⁶ La sentencia entre comillas se encuentra en Frankfurt 2007b, p. 149.

⁷ A semejanza de lo que postula Pereda: “Educate para dejar atrás lo que entorpece vincularse con lo que importa. Pero cuando no puedas perder esos obstáculos aprende a saber cómo resistirlos no cansándote de formular y responder preguntas de comprensión, de verdad y de valor” (Pereda 2020, p. 168).

cartes en la percepción clara y distinta [...] Mi pensamiento filosófico ha estado profundamente influenciado por los esfuerzos sostenidos que realicé, hace muchos años, por comprender de lo que Descartes era capaz” (Frankfurt 2002, p. 278). En este sentido, Frankfurt asegura que la inquietud de Descartes no era qué pensar de los fenómenos, sino qué hacer consigo mismo.

Las interrogantes sobre qué hacer con uno mismo o cómo vivir no obligan a las personas a descubrir qué estilos o ideales vitales pueden estar justificados por argumentos definitivos: “lo que asegura la estabilidad de nuestros fines últimos es que tenemos confianza en las tendencias y respuestas de nuestro propio carácter volitivo” (Frankfurt 2004, p. 50). La confianza no es un reaseguro con respecto a la legitimidad de las *voliciones*, sino con respecto al carácter del propio agente como evaluador en un campo minado por la incertidumbre. Frente a la imposibilidad de determinar de forma *a priori* y *autoevidente* el valor de ciertos objetos del amor, la fuente última de validez brota de la confianza que el sujeto tiene en sí mismo a partir de guiarse mediante el criterio de la claridad y distinción. Este criterio procedimental,⁸ que guía el camino en el entramado de luces y sombras, evita (¿disminuye la posibilidad de?) que la confianza resultante tenga el carácter de lo que Pereda denomina *suplementos de firmeza*, es decir, aquellos elementos que “refuerzan creencias discutibles o falsas que se adoptan con un grado más alto de seguridad de lo que permiten los respaldos disponibles” (Pereda 2020, p. 74).

Esta confianza, que es el resultado de la experimentación, del ejercicio de darse una realidad en el mundo, es otra forma de llamar a la incondicionalidad. Frankfurt sugiere que ser incondicional es amarse a sí mismo y es sinónimo de poseer un corazón *puro* (Frankfurt 2004, p. 95). El corazón del amante incondicional es puro en el sentido de que su voluntad es puramente suya, es decir, no está alienado con respecto a los objetos y relaciones que mueven su voluntad. Es libre en amar lo que ama, al menos en el sentido de que su amor no está obstruido por él mismo. Aunque no es autotransparente, sí es autoaccesible. Está familiarizado con sus deseos, preocupaciones y amores. Así, la incondicionalidad que presenta una persona en sus relaciones amorosas puede

⁸En Reyes 2019 trato de mostrar la complementariedad del criterio de claridad y distinción con la preocupación por distinguir la verdad de la falsedad. Este último elemento se asemeja, en su centralidad, a uno de los usos del imperativo de la vida propuesto por Pereda: formular y responder preguntas de comprensión, verdad y valor (Pereda 2020).

entenderse como el establecimiento de una confianza en su naturaleza volitiva; en términos de Pereda, como una apuesta, porque la obtención de los “afueras relativos” del mundo de sombras, aun cuando anhelados, no están al alcance directo e inmediato de la persona. Una última norma subdeterminada puede entreverse en estos párrafos:

Actúa sabiendo que la claridad y la confianza son esencialmente sub-productos, es decir, estados y actitudes que sobrevienen al saber “perder, resistir y recomenzar” y que cualquier intento de desarrollarlas intencionalmente está condenado al fracaso.⁹

En los fragmentos finales de dos de sus obras¹⁰ Frankfurt bosqueja, mediante la presentación de un ejemplo personal, cuál puede ser otro purgante en contra de la construcción fraudulenta de la autorrealización o de la aparición de *personajes*, es decir, de tipos consolidados “resultado de mecanismos de reducción e integración, cuya función consiste en anunciarse de manera rígida a los demás y, tarde o temprano, a sí mismo” (Pereda 2020, p. 37). La pregunta que se plantea Frankfurt es “¿qué pasa si, al final de todo, el sujeto no puede dejar de ser ambivalente con respecto al carácter de su voluntad?” Para bosquejar una respuesta, el filósofo estadounidense reconstruye una charla que entabló con una secretaria de un departamento aledaño al suyo, quien le dijo que, a su entender, “en una relación sería sólo dos cosas son realmente importantes: la honestidad y el sentido del humor. Luego se hizo un instante para reflexionar y dijo: ‘Mire, en realidad no estoy tan seguro con respecto a la honestidad; después de todo, aunque digan la verdad, cambian de opinión tan rápido que, de todos modos, no se puede contar con ellos’” (Frankfurt 2007c, p. 173). A veces una persona vacila con tanta facilidad que no hay dato estable sobre lo que piensa o siente. En esos casos, dice Frankfurt, cuando la única verdad es demasiado limitada para ser útil, la honestidad meticulosa es el rictus de un personaje. Por más vueltas que dé, no puede encontrar una manera de estar satisfecho consigo mismo. Si al final de una investigación orientada intelectual, emocional y experimentalmente queda en definitiva claro que la voluntad de la persona siempre sufrirá de inhibiciones —si el amor a sí mismo es algo inalcanzable—, el consejo de Frankfurt es que la persona al menos se aferre a su sentido del humor. Como cierre y

⁹El concepto de “subproducto” se formula en Elster 1988 y la idea de aprender a perder, resistir, recomenzar y actuar en consecuencia es el corazón del imperativo de la vida propuesto por Pereda 2020.

¹⁰Frankfurt 2004; Frankfurt 2007c.

jugando con el título de las conferencias Tanner dictadas por Frankfurt (*Taking Ourselves Seriously and Getting it Right*),¹¹ propongo una apuesta complementaria de la razón porosa:

*Si en el proceso de tomarte en serio llegas a la conclusión de que no puedes hacerlo bien, quizá lo mejor es no tomarte tan en serio (cuídate de ti mismo y evita ser un profesional de tiempo completo del “amargarse la vida”).*¹²

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Elster, Jon, 1988, *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*, trad. E. Lynch, Península, Barcelona.
- Foucault, Michel, 1999, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, trad. A. Gabilondo, Paidós, Barcelona, pp. 393–415.
- Frankfurt, Harry G., 2007a, *Necesidad, volición y amor*, trad. H. Pons, Katz, Buenos Aires. <<https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bchd>>
- Frankfurt, Harry G., 2007b, “Sobre la utilidad de los fines últimos”, en Harry G. Frankfurt, 2007a, pp. 135–154.
- Frankfurt, Harry G., 2007c, “La más tenue de las pasiones”, en Harry G. Frankfurt 2007a, pp. 155–174.
- Frankfurt, Harry G., 2007d, “Autonomía, necesidad y amor”, en Harry G. Frankfurt 2007a, pp. 205–222.
- Frankfurt, Harry G., 2007e, “Sobre el preocuparse”, en Harry G. Frankfurt 2007a, pp. 243–278.
- Frankfurt, Harry G., 2006a, *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, trad. VI. Weinstabl y S.M. de Hagen, Katz, Buenos Aires. <<https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bf40>>
- Frankfurt, Harry G., 2006b, “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, en Harry G. Frankfurt 2006a, pp. 25–46.
- Frankfurt, Harry G., 2006c, “La importancia de lo que nos preocupa”, en Harry G. Frankfurt 2006a, pp. 119–138.
- Frankfurt, Harry G., 2006d, *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*, trad. M. Candel, Paidós, Madrid.
- Frankfurt, Harry G., 2006e, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, The Tanner Lectures in Moral Philosophy, Stanford University Press, Stanford.
- Frankfurt, Harry G., 2004, *The Reasons of Love*, Princeton University Press, Princeton. [Hay traducción al castellano: *Las razones del amor*, trad. C. Castells Auleda, Paidós, Madrid, 2016.] Las citas en el artículo son de la edición original. <<https://doi.org/10.1515/9781400826063>>

¹¹ Frankfurt 2006e.

¹² Watzlawick 2013.

- Frankfurt, Harry G., 2002, “Reply to Barbara Herman”, en Sarah Buss y Lee Overton (comps.), *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*, MIT Press, Cambridge, pp. 275–278.
- Jaeggi, Rahel, 2014, *Alienation*, ed. Frederick Neuhouser, trad. F. Neuhouser y A. Smith, Columbia University Press, Nueva York. <<https://doi.org/10.7312/jaeg15198>>
- Kant, Immanuel, 1996, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. J. Mardomingo, Ariel, Barcelona.
- Kant, Immanuel, 1989, *La metafísica de las costumbres*, trads. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Tecnos, Madrid.
- Pereda, Carlos, 2022, “Unamuno y el lema ‘rigor se dice de muchas maneras’, Vaz Ferreira y ‘el quijotismo de la razón’”, en Carlos Pereda, *Las culturas de la argumentación. Una tradición del pensar nómada*, Editorial Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 115–142.
- Pereda, Carlos, 2020, *Libertad. Un panfleto civil*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Ciudad de México.
- Reyes, Agustín, 2020, *La importancia de lo que amamos*, Tirant Humanidades, Valencia.
- Reyes, Agustín, 2019, “Orientándose en la oscuridad: autorrealización y preocupación por la verdad en la obra de Harry G. Frankfurt”, *Signos filosóficos*, vol. 21, no. 42, pp. 136–165.
- Tugendhat, Ernst, 1989, *Self-Consciousness and Self-Determination*, trad. P. Stern y W.P. Steinberg, MIT Press, Cambridge. [Hay traducción al español: *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, trad. R.H. Santos-Ilhau, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.]
- Watzlawick, Paul, 2013, *El arte de amargarse la vida*, 2ª. ed., trad. X. Moll y F. Solano, Herder, Barcelona. <<https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k02x>>

Recibido el 4 de julio de 2023; aceptado el 17 de julio de 2023.