

TRES CONCEPCIONES DE LA LIBERTAD: RACIONALISMO, VOLUNTARISMO/EXISTENCIALISMO Y NATURALISMO

Sergi Rosell. Universitat de València

Resumen: Este artículo combina tres objetivos. En primer lugar, trata de caracterizar tres modelos generales (racionalista, existencialista/voluntarista y naturalista) desde los cuales es posible conceptualizar la libertad humana. En segundo lugar, para motivar estos modelos se recurre a ciertas citas procedentes de los Apuntes del subsuelo de Dostoyevski, a la vez que se sugiere una interpretación de las posiciones en liza que se vislumbran en las palabras del “hombre del subsuelo”. Y, en tercer lugar, se defiende el modelo naturalista sobre los otros dos. Finalmente, se discuten y remedian ciertos problemas de la noción de “necesidades volitivas”, fundamentales para este modelo.

Abstract: This paper has three aims. Firstly, I characterize three distinctive general models or conceptions (i.e., rationalist, existentialist/voluntarist and naturalist) from which human freedom can be accounted for. Secondly, I motivate these models by appealing to some quotes from Dostoevsky’s *Notes from Underground*, as well as suggest an interpretation of the views present in the words of “the man from underground”. And, thirdly, I argue for the naturalist conception and, eventually, some problems for the key notion of “volitive necessities” are addressed and overcome.

En los Apuntes del subsuelo (obra publicada en 1864), Fiódor Dostoyevski crea una nueva voz, una voz que grita y protesta, una voz que surge de lo más hondo del ser del hombre, una voz que responde a las inquietudes humanas más profundas. Como ha afirmado Walter Kauffman: “El tono es nuevo, la protesta tensa, la preocupación por el propio yo. [...] Lo que percibimos es una inaudita canción de canciones sobre la individualidad; que no es clásica, ni bíblica, ni mucho menos romántica. Una individualidad, ni retocada, ni idealizada, ni sacralizada; desgraciada y repugnante, y aún, por todo su misterio, el más alto bien.”¹

En este artículo se presentan y contrastan tres concepciones generales de la libertad o capacidad de acción humana. Para distinguir, por lo me-

¹ Walter Kauffman (ed.) *From Dostoevski to Sartre*, p. 12.

nos, entre las dos primeras concepciones tomaré como guía el extraordinario monólogo interior² de la primera parte de los Apuntes del subsuelo. Las palabras del “hombre del subsuelo” constituyen una queja airada, un ataque visceral, contra la tradición, o contra la que llamaré concepción racionalista de la libertad humana. Mucho más arduo resultará caracterizar positivamente la posición defendida por el narrador. En principio, la suya parece ser llanamente el reverso de la postura atacada, una especie de irracionalismo vehemente; sin embargo, si nos limitáramos a esta lectura seguramente nos perderíamos algo importante. Mi hipótesis interpretativa será la de que en las palabras ciertamente vehementes del “hombre del subsuelo”, además de la posición atacada, pueden distinguirse elementos que, una vez desentrelazados, constituirán la materia prima de dos concepciones bien distintas de la capacidad humana de actuar libremente. La postura que principalmente se desprende de las palabras del hombre del subsuelo cabría ser encuadrada, a mi juicio, en lo que caracterizaré como modelo existencialista (o voluntarista); si bien es plausible afirmar que contiene también algunos elementos del tercer modelo, que será el que finalmente vindique, y al que me referiré como modelo naturalista.

No puedo más que confesar, desde ya, que me identifico con el hombre del subsuelo, aunque sólo sea parcialmente. Concretamente, me atrae su rechazo del modelo racionalista, así como los (escasos) elementos naturalistas que pueden descubrirse en su discurso; por el contrario, no me siento tan persuadido por los elementos de raigambre existencialista, que son los más.

En concreto, empezaré describiendo los modelos racionalista (sección 1) y existencialista (sección 2), para pasar a plantear algunas objeciones e introducir la idea de necesidades volitivas, fundamental para el tercer modelo (sección 3). A continuación, presentaré el modelo naturalista —mi propuesta— y lo defenderé sobre los otros dos (sección 4). Finalmente, pondré de relieve cierta dificultad para la noción de “necesidades volitivas”, que trataré de remediar (sección 5).

Cabe notar que estos tres modelos o concepciones se presentan como caracterizaciones generales de las líneas básicas de tres maneras distintas de concebir la libertad humana. No es de extrañar, pues, que su caracterización resultará inevitablemente esquemática; lo cual, sin duda,

² Cabe precisar que, aún siendo formalmente un monólogo interior, en ningún caso estamos ante un discurso monológico. Para observar la estructura plural y dialógica del discurso del narrador en primera persona, véase por ejemplo la primera cita que viene más adelante.

puede ser decepcionante para algunos lectores. Sin embargo, esta generalidad es necesaria para meta de este artículo. Así, si bien se presentarán las posiciones de ciertos filósofos como ejemplares o prototípicas de cada uno de los modelos —en particular, Platón, Kant o los utilitaristas, para caracterizar el modelo racionalista; Kierkegaard o Sartre, para el modelo existencialista/voluntarista; y Aristóteles, Schopenhauer o Frankfurt, para el modelo naturalista—, ello no debe entenderse como el compromiso ineludible de cada modelo con ulteriores precisiones de las teorías de cada uno de ellos. Por otro lado, entiendo estos tres modelos como exhaustivos; lo que significa que toda concepción de la libertad se adscribirá principalmente a uno de estos modelos, si bien las variaciones son potencialmente infinitas.

Quiero dejar claro, además, que mi objetivo no es ofrecer una interpretación, más o menos sofisticada o innovadora, de la citada obra de Dostoyevski, sino intentar caracterizar y confrontar los tres modelos propuestos con la meta de entrever lo que de particular y poderoso hay en cada uno de ellos. En este sentido, este artículo no es un estudio erudito o crítico de dicha obra, ni quiere serlo. En realidad, las palabras del “hombre del subsuelo” nos servirán, más bien, para plantear el problema cuestión y sugerir diferentes maneras de abordarlo. Finalmente, mi defensa del modelo el naturalista, por encima de los otros dos, no conlleva que éste modelo contenga todos los elementos relevantes para una correcta concepción de la libertad personal; sino, más bien, cuál de ellos caracteriza más adecuadamente lo fundamental de lo que es ser un agente humano libre.

1. La concepción racionalista

Para introducir la primera concepción, empecemos atendiendo al siguiente pasaje de la primera parte de los Apuntes del subsuelo:

Díganme, señores, quién fue el primero que declaró, el primero que proclamó, que el hombre hace granujadas sólo porque desconoce sus verdaderos intereses, y que si se le instruyera como es debido, haciéndole ver sus intereses genuinos y normales dejaría al punto de hacer granujadas y se volvería bueno y noble; y [...] vería que su auténtico interés radica en hacer el bien...³

³ F. Dostoyevski, *Apuntes del subsuelo* (traducción de Juan López-Morillas), p. 34.

Pues bien, parece que el primero que declaró algo así fue Sócrates, en el *Protágoras* de Platón, al afirmar que “nadie hace el mal voluntariamente” (352 a). A esto se le ha dado en llamar la doctrina del intelectualismo moral, y históricamente ha formado parte de la primera —y más popular entre los filósofos— concepción de la libertad a que quiero referirme aquí: la concepción racionalista.

El racionalista, a este respecto, considera que ser libre es fundamentalmente someter o ajustar la propia voluntad al Bien o a la ley de la razón. Si bien una versión menos cruda que la platónica —la formalista kantiana— identifica esencialmente la libertad con la autonomía. Para esta concepción, una persona es autónoma en tanto que su conducta es determinada por la razón práctica. El querer racional conlleva derivar cada acción de un principio o ley, que es constitutivo de la misma idea de voluntad. En particular, Kant afirma que la autonomía es la propiedad de la voluntad (*Wille*) de “ser una ley para sí misma”; es decir, en tanto que autónoma, la voluntad acepta limitaciones racionales, con independencia de cualquier deseo u otra influencia externa.⁴ Así, la razón práctica sitúa a todo sujeto bajo las mismas leyes universales; con lo que la voluntad —voluntad pura— queda completamente libre de cualquier rasgo psicológico contingente.

De este modo, el racionalista no tiene que aceptar necesariamente la versión más literal del intelectualismo moral. Le basta con defender que la acción humana sólo es verdaderamente libre (autónoma) si responde correctamente a los dictados de la razón práctica. Obviamente, las personas actúan a menudo al margen de los dictados de la razón, pero entonces esta actuación es fruto de un ‘error deliberativo’, causado por un déficit de racionalidad práctica. En este sentido, el modelo racionalista funde la autonomía (esto es, la autorregulación, la autodirección) con, lo que podemos llamar, la ortonomía, o ideal de regulación correcta. Piénsese, en particular, en la reciprocidad entre libertad de la voluntad y ley moral en Kant.⁵ Esto nos conduce, además, a una visión asimétrica de la acción libre: pues si actuar libremente significa en último término actuar de acuerdo con el Bien, o lo correcto, o universalizable; resultará que nadie

⁴ Ver su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, esp. Parte III. Quiero remarcar que el modelo racionalista que trato de describir desborda las particularidades de la propuesta kantiana, por lo que sus detalles no son esenciales para mi caracterización.

⁵ Para un interesante examen y defensa de esta tesis, véase Henry E. Allison, “Morality and Freedom: Kant’s Reciprocity Thesis”.

puede actuar libremente, autónomamente, de manera malvada o incorrecta.⁶ De ello parece desprenderse que el agente idealmente racional no podrá más que actuar correctamente.

Por supuesto, el racionalista, que exalta la universalidad de la razón, desconfía de la psicología humana particular y, en concreto, de las pasiones. En otras palabras, lo racional sólo imperfectamente se implementa en la mente humana. Las emociones, los deseos, etc. tuercen a menudo la voluntad racional del sujeto, encaminándolo hacia la irracionalidad. Las pasiones aparecen así como un obstáculo al autocontrol y a la autonomía. Por bien que con cierta pericia uno puede llegar a someterlas, hasta el punto de neutralizarlas e incluso de conseguir usarlas en favor de la propia razón. La imagen sería aquí la de un capitán —la razón— que ha de gobernar a su tripulación —las pasiones—, la cual puede ser más o menos dócil.

Ante esto, el “hombre del subsuelo” espeta:

¡Vaya angelito! ¡Vaya rorro puro e inocente! Pero, como primera providencia, ¿cuándo se ha visto que en todos estos miles de años el hombre haya obrado solamente de conformidad con sus genuinos intereses?

[...] el hombre, quienquiera que sea, siempre y en todas partes, prefiere hacer lo que le da la gana a lo que le aconseja la razón y el interés; puede incluso que quiera hacer algo contra su propio interés, y a veces es absolutamente imperativo que lo haga (a mi modo de ver). Su propia, libre y franca, voluntad, sus propios caprichos por bestiales que sean, su propia fantasía exacerbada a veces hasta la demencia [...] ¿Cómo se les ocurre pensar [a los sabios] que el hombre necesita inevitablemente lo racional y lo provechoso? Lo que el hombre necesita es sola y exclusivamente una voluntad independiente, le cueste lo que le cueste y le lleve donde le lleve.⁷

6 Para una destacada defensa de la asimetría entre obrar bien y obrar mal, ver Susan Wolf, *Freedom within Reason*. Su posición es, a grandes rasgos, ésta: la falta de analogía entre actuar bien y mal reside en el hecho de que un agente que actúa correctamente puede haber sido irresistiblemente impelido a aceptar buenos valores como resultado del ejercicio de la (buena) razón, mientras que no puede nunca decirse esto del agente que actúa incorrectamente, pues no existe nada que sea la *mala* razón. Pero esto sólo puede sostenerse identificando, quizá injustificadamente, el buen ejercicio de la razón con el bien mismo.

7 Dostoyevski, *op. cit.*, I, 7; p. 34-5.

De esta manera, el “hombre del subsuelo” se revuelve contra la concepción racionalista imperante. Pero no sólo contra la kantiana, también contra la utilitarista, centrada en el cálculo racional de preferencias o intereses. Como afirma más adelante: “¿Qué clase de voluntad será ésa cuando todo se reduzca a tablas matemáticas y aritmética, cuando lo único que importe sea que dos y dos son cuatro? Porque dos y dos son cuatro con independencia de mi voluntad.”⁸ En concreto, parece que estamos ante una réplica de raigambre existencialista (voluntarista); esto es, ante unas palabras que podría haber suscrito el mismo Kierkegaard.⁹ Llegamos así a la segunda concepción general de la libertad.

2. La concepción existencialista/voluntarista¹⁰

En *Temor y temblor* Kierkegaard lanza un alegato contra la idea de que la vida deviene significativa cuando uno se “entrega a lo universal”, situando sus deseos e inclinaciones (naturales) inmediatos bajo la ley moral, que representa lo que uno debe hacer.¹¹ Pues resulta que de esta manera se pierde justamente la individualidad, la subjetividad —ya que la ley vale igual para todos. Así, no hay nada más antagónico a la libertad, para el existencialista, que el sometimiento a una ley universal. So-

⁸ *Ibid.*, I, 8; p. 46. Mis cursivas.

⁹ En concreto, Walter Kauffman ha afirmado lo siguiente: “En los apuntes del subsuelo de Dostoyevski ninguna sociedad buena puede acabar con la depravación del hombre: el libro es entre otras cosas una polémica contra Rousseau y toda la tradición de filosofía social desde Platón y Aristóteles, pasando por Hobbes y Locke, hasta Bentham, Hegel y John Stuart Mill. El hombre que Dostoyevski ha creado en este libro amplía el tema de lo que la tradición cristiana ha llamado depravación; pero éste no cree ya ni en el pecado original ni en Dios, y para él el libre albedrío humano no es depravación; es sólo perverso desde el punto de vista de los racionalistas y otros que valoran ordenados esquemas por encima de la textura de la individualidad.” Kauffman, *op. cit.*, p. 13; mi traducción.

¹⁰ No paso por alto que la misma etiqueta de “existencialismo” es controvertida y, de hecho, muchos de los más destacados existencialistas la rechazaron explícitamente. La expresión no engloba, en realidad, a una escuela/filosofía, sino a un conjunto de posiciones diversas, que comparten algunos rasgos generales, como la revuelta contra la filosofía tradicional, contra el objetivismo, el absolutismo hegeliano, etc. En general, todos ellos parecen compartir una especie de *individualismo vehemente*. Para los propósitos de este artículo, la etiqueta debe entenderse de un modo todavía más general; de hecho, esta segunda concepción podría llamarse, quizás de más aceptadamente, concepción *voluntarista*.

¹¹ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*.

meterse o adaptarse a la razón universal es ahora una forma más de alienación. En otras palabras, el existencialista se ahoga bajo la idea del Imperativo Categórico universalista. En cambio, para esta concepción, la acción va inevitablemente unida a una subjetividad individual, a una existencia particular.

Aunque resulte paradójico, ya se hallaban en Kant los temas que serán centrales en el existencialismo: la autonomía, la libertad y la subjetividad trascendental, el reconocimiento, el respeto y la alienación. No obstante, la noción favorita de los existencialistas es, además de la de subjetividad, la de autenticidad. Como leíamos antes: “Lo que el hombre necesita es sola y exclusivamente una voluntad independiente, le cueste lo que le cueste y le lleve donde le lleve.” La autenticidad es una actitud, la actitud con que yo me relaciono con mis proyectos en tanto que míos. Hacer algo *auténticamente* supone hacerlo porque uno mismo lo elige. Así, la voluntad es libre cuando es auténtica, esto es, cuando es propia e independiente a la de los demás. Quiero tomar mi propia decisión, con independencia, y más allá, de las razones existentes (o no) a favor de esa decisión.

La libertad aparece, así, identificada con actos de pura decisión, que pueden incluso ir contra las propias razones (intereses) del sujeto. Así, el habitante del subsuelo se atreve a afirmar que es un hombre enfermo y que, sin embargo, no sabe nada de su dolencia ni quiere saber de qué padece:

No estoy en tratamiento ni nunca lo he estado, aunque siento respeto por los médicos y la medicina. [...] sé perfectamente que no puedo ‘jorobar’ a los médicos por el hecho de no consultar con ellos; sé mejor que nadie que el único perjudicado en esto soy yo y sólo yo. En todo caso, si no me pongo en tratamiento es por despecho. ¿Qué mi hígado está mal? ¡Bueno, pues que se ponga peor!¹²

[...] el hombre, quienquiera que sea, siempre y en todas partes, prefiere hacer lo que le da la gana a lo que le aconsejan la razón y el interés; puede incluso que quiera hacer algo contra su propio interés [...].¹³

Y aún se defiende de la esperable réplica racionalista del siguiente modo:

¹² Dostoyevski, *op. cit.*, I, 1; p. 17.

¹³ Dostoyevski, *op. cit.*, I, 7; p. 40.

Ustedes me gritarán... que, a fin de cuentas, nadie trata de arrebatarme mi voluntad; que lo único que se intenta es arreglar las cosas de tal manera que mi voluntad coincida por sí misma, por su propia voluntad, con mis intereses normales, con las leyes de la naturaleza y la aritmética.

¡Ah, señores! ¿Qué clase de voluntad será ésa cuando todo se reduzca a tablas matemáticas y aritmética, cuando lo único que importe sea que dos y dos son cuatro? Porque dos y dos son cuatro con independencia de mi voluntad.¹⁴

Para el existencialista, ya no estamos ante un sujeto cartesiano o nouménico, que reflexiona, delibera y decide en el vacío de la racionalidad universal, sino que estamos ante un ser incorporado en el mundo, alguien que se hace a sí mismo dentro del mundo. Por lo que sus elecciones no sólo no pueden depender de una razón universal, sino tampoco puede hacerlo de un carácter fijado y estable. Comúnmente se entiende que una persona es auténtica si sus acciones expresan verdaderamente sus disposiciones, emociones, deseos y convicciones.¹⁵ Sin embargo, estas disposiciones, emociones, deseos y convicciones, que constituyen el carácter del agente, han de ser asimismo fruto de su elección. La autenticidad aparece, así, como una condición de la autoformación: o consigo hacerme a mí mismo, o quien soy será meramente una función de los roles en que me encuentro. Ser auténtico puede tomarse como una manera de ser autónomo; pero la autenticidad no establece un modo específico de vida,

¹⁴ Dostoyevski, *op. cit.*, I, 8; p. 46.

¹⁵ La noción de autenticidad ha sido tematizada por muy variados filósofos. En concreto, ya J.J. Rousseau incidió en la importancia de la virtud de la autenticidad, cuyo valor residiría en darnos acceso a la voz interna de la conciencia moral, que nos guía en cómo debemos actuar. Por otro lado, una concepción más cercana a la de los llamados filósofos existencialistas es la de Herder, para quien cada persona tiene su modo distintivo de ser humano. (Cabe notar que la noción herderiana de autenticidad está precisamente a la base de la caracterización de Charles Taylor: "Hay una determinada manera de ser humano que es *mi* manera. Se me pide que viva la vida de esta manera, y no imitando la manera de otro. Pero esto concede una nueva significación al hecho de ser fiel a mí mismo. Si no lo soy, me pierdo mi vida, me pierdo lo que es ser humano para *mi*". *The Ethics of Authenticity*, p. 28-9.) Por supuesto, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Sartre han elaborado influyentes y distintivas teorizaciones de la noción de autenticidad. Mi caracterización se centra principalmente en la concepción sartriana; véase Sartre, *El ser y la nada*, esp. sec. "Mi muerte".

no distingue entre los proyectos que puedo elegir.¹⁶ Sino que regula la manera en que me comprometo con ese proyecto. Soy auténtico si hago mío mi proyecto, con independencia de cuál sea éste.

En particular, el siguiente pasaje posee una clara evocación sartriana, *avant la lettre*:

[...] el hombre es un animal primordialmente creador, condenado a la persecución consciente de un objetivo y aficionado [...] a abrirse eterna e incesantemente un camino hacia cualquier sitio. [...] está condenado a abrírselo [...] pensará a veces que ese camino no conduce a ninguna parte, y que lo importante no es adónde conduce, sino que conduce a alguna parte [...]¹⁷

Recordemos la insistencia del autor del *El ser y la nada* en que el hombre está condenado a decidir, a escoger, o lo que es lo mismo, a ser libre. Y está condenado a ser libre porque para lo único que no es libre es para dejar de ser libre; “una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.”¹⁸ Este estado, esta condena, es sin duda angustiosa. Decidir conlleva un riesgo, especialmente dado que nuestro destino, el destino de cada uno, depende de las decisiones de cada uno de nosotros. Sartre nos dice que nuestras decisiones son decisiones entre el Todo y la Nada. Mediante cada una de nuestras elecciones nos elegimos a nosotros mismos desde la nada y por completo.¹⁹ Si esto es así, la incertidumbre que experimentamos ante cada decisión es inevitable. Sin embargo, no podemos dejar de decidir; esta es la condición humana. En general, las nociones de elección y decisión tienen una importancia capital para todos los autores de raigambre existencialista. La idea de decisión, como mecanismo por el cual el sujeto asume su propio destino, está presente en Heidegger, bajo el nombre de “la Decisión Resoluta”, en Kierkegaard, como “Repetición”, o en el consentimiento activo del eterno retorno en Nietzsche.²⁰

Esta primacía de la voluntad, del querer, como decisión, la lleva Sar-

16 Para un interesante contraste entre las concepciones de la libertad y la moralidad de Sartre y Kant, véase Celia Amorós, “Sartre, crítico de Kant”.

17 Dostoyevski, *op. cit.*, I, 9; p. 47.

18 J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*.

19 Véase también Sartre, *El ser y la nada*, IV, cap. I, “Ser y Hacer: La Libertad”.

20 Véase Jean Wahl, *Petite histoire de "l'existentialism"*.

tre al límite, afirmando que las mismas emociones responden a la voluntad del sujeto. Las emociones guían conductas “cuyo sentido y forma son objeto de una intención de la consciencia que apunta a alcanzar un fin particular por medios particulares”. Así, por ejemplo, estar asustado constituye una estrategia de la consciencia del sujeto mediante la que pretende transformar mágicamente el mundo. El desvanecimiento, en el miedo, apunta a suprimir el peligro suprimiendo la consciencia del peligro. “Hay intención —dice Sartre— de perder el conocimiento para abolir el mundo temible en que está comprometida la consciencia y que viene al ser por medio de ésta.” Cuando todas las vías están cortadas y, sin embargo, hay que actuar, sólo nos quedan las emociones para esquivar los obstáculos hacia nuestro fin, arremetiendo contra el mundo.²¹ Para esta concepción parece que las emociones no son ya ajenas al verdadero yo, como lo eran para el racionalista; sino que constituyen elecciones estratégicas, cuyo fin es la protección y la mejora del amor propio.

3. Contrastes, y apertura de una tercera vía

La protesta descrita del existencialista/voluntarista al modelo racionalista, esto es, que deja fuera de la caracterización de la libertad humana a la subjetividad individual, me parece del todo justificada. Por el momento, daré por buena, sin más argumentación, esta protesta. Sin embargo, la alternativa planteada, que parece darle la vuelta por completo, no está tampoco libre de dificultades. Las ideas de elección radical y de espontaneidad o arbitrariedad de la voluntad no resultan tampoco del todo satisfactorias a la hora de caracterizar la libertad. Veamos esto con mayor detenimiento.

La tesis de Sartre de que mediante una “elección radical” uno se elige a sí mismo completamente, como creándose a sí mismo desde la nada, es del todo exagerada. Charles Taylor criticaba con acierto esta posición con el mismísimo ejemplo sartriano —el más famoso— del joven que ha de decidir entre permanecer con su madre o unirse a la Resistencia.²² Para Taylor se trata de un verdadero dilema moral, sí. Pero si es un verdadero dilema moral, lo es porque el joven tiene poderosas razones morales a favor de cada alternativa, y éstas provienen del hecho de que hay en el agente fuertes compromisos previos con ambos cursos de acción —con los valores que cada acción representa, que se el agente concibe como igual-

²¹ Sartre, *op. cit.*, pp. 550-1. Ver también, J.P. Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*.

²² El ejemplo aparece en *L'existentialism est un humanisme*.

mente necesarios.²³ Así, la elección radical no se lleva a cabo en el vacío, sino sobre la base de un carácter previo, comprometido con ambos cursos de acción. Obviamente, podemos retroceder a momentos del pasado del agente, a decisiones previas donde su carácter estaba menos formado (menos determinado), pero conforme vamos retrayéndonos, más y más, en su pasado, el control del agente sobre sus propias decisiones se vuelve más y más precario. Esto nos lleva a la segunda idea.

La misma noción de espontaneidad no parece reforzar la libertad humana, más bien al contrario. Uno puede empeñarse en decir que, bueno, si bien cabe reconocer estos compromisos evaluativos previos y el propio carácter del agente con el que llega al momento de decisión, aún entonces éstos no determinan lo que decide y finalmente hace. Sino que hay un instante de indeterminación que permite que uno haga una cosa u otra. Es decir, cuando tenemos motivos tanto para hacer A como para hacer B, siendo A y B acciones alternativas, y damos igual peso a ambos motivos, entonces está en nuestra mano tanto hacer A como hacer B. Cualquiera cosa que hagamos en esos casos, será lo que queríamos hacer, responderá a nuestro motivo, pero sin que hubiese una alternativa que fuera la que teníamos que realizar.²⁴ Pero si este empate entre motivos diversos no hace más que simplemente añadir un factor de aleatoriedad, parece que nada ganamos en verdadera libertad; en realidad, esta aleatoriedad no aumenta, sino que más bien disminuye nuestro control sobre qué acción acabamos llevando a cabo.

De este modo, cabe afirmar que el modelo existencialista (voluntarista) tiene también sus problemas. Podemos resumir las ventajas y desventajas de las dos concepciones expuestas hasta el momento del siguiente modo.

Vimos que donde los racionalistas pedían autonomía, los existencialistas insistían en la autenticidad. En concreto, la posición existencialista parece ser una forma extrema de voluntarismo: la libertad es igual a una decisión incondicionada; lo importante es ser el origen absoluto de tus deseos, intenciones, voluntad, decisiones y acciones: seguir los dictados de la razón es en realidad una forma más de esclavitud, del mismo modo

²³ Charles Taylor, "Responsibility for Self", pp. 293-4.

²⁴ Robert Kane ha sofisticado esta posición exigiendo el *control voluntario plural* del agente sobre el conjunto de las opciones alternativas disponibles: el agente podía causar ambas opciones voluntariamente, intencionalmente (con conocimiento) y racionalmente (teniendo razones para ello). *Cfr.* Kane, *The significance of Free Will*, pp. 126ss.

que lo es seguir los dictados de otro o estar sometido a un tirano. Por su lado, el racionalista tiene a su favor la distinción entre una forma buena de sumisión y una forma mala: lo importante no es tanto ser el origen último de los propios estados mentales y acciones, sino que éstos respondan correctamente a la Razón —o a las razones que hay, dependiendo del grado del racionalismo profesado. A este respecto, el existencialista está en desventaja, pues pasa por alto la importante distinción entre decisiones informadas y desinformadas, razonadas o no razonadas, responsables e irresponsables.²⁵ Resumiendo, la controversia se sitúa en la tensión que se da entre concebir la libertad como determinación de la voluntad por la ley universal de la razón (como deliberación racional) y concebirla como expresión de la propia voluntad individual y subjetiva, lo cual se parece mucho a la mera decisión arbitraria. No obstante, hay una tercera vía, que trataré de caracterizar y defender a continuación.

Como avancé, mi hipótesis es que en las ideas vehementemente voceadas por el narrador de *Apuntes del subsuelo* no sólo aparece dos concepciones de la acción humana libres: la atacada, esto es, la racionalista, y la defendida, que supuestamente sería la existencialista; sino que también hay elementos, materiales, para intentar construir una tercera posición: la naturalista.²⁶

Para empezar a vislumbrar qué sería esto de la concepción naturalista, podemos reparar en un caso muy debatido, que tiene por protagonista a Martín Lutero. Ante el tribunal eclesiástico que le juzgó en Worms, y tras defender su postura, Lutero afirmó: “esta es mi posición; no puedo actuar de otro modo”. De esta frase caben, al menos, dos lecturas. Por un lado, Lutero podía estar refiriéndose a sus razones; esto es, dadas sus razones, la única opción que tenía era actuar como actuó y nada más que

25 Resulta paradigmática a este respecto la posición de Kierkegaard. El filósofo danés denuncia el subterfugio que supone esconderse tras la razón para evitar tener que decidir: la tradición ha tratado de ignorar este hecho, refugiándose en la contemplación de la verdad. Pero el énfasis en este punto, hace que Kierkegaard desatienda la también importante distinción entre diferentes tipos de decisiones. (Para Kierkegaard la tradición se ha empeñado en hacer ver que todo va bien, autoengañándose, esforzándose por ocultar las decisiones cruciales que hacemos y tenemos que hacer tras una red de demostraciones completamente secundarias y, a veces, incluso inválidas. Ver Kauffman, *op. cit.* De nuevo, vemos prefigurarse en Kierkegaard una noción que se hará mucho más explícita en existencialistas posteriores; en concreto, me refiero a la noción sartriana de *mala fe*.)

26 Quiero recalcar que pretendo afirmar que éste fuese el propósito de Dostoyevski. Por otro lado, también la etiqueta de *naturalista* me resulta algo insatisfactoria; pero no he encontrado una mejor.

actuar como actuó. Estas razones pueden, asimismo, entenderse o como la conclusión de un proceso de deliberación racional (un especie de necesidad normativa), o meramente como la suma del conjunto de razones que el agente posee (necesidad psicológica). O bien, por otro lado, intentaba expresar algo sobre sí mismo, sobre su propia naturaleza: que no pudo evitar seguir las consideraciones que apoyaban la posición que siguió, que le movieron irresistiblemente a actuar, con independencia de su valor lógico y moral objetivo. Esta última parece ser la opción defendida por Harry Frankfurt en su interpretación de este caso. En concreto, esto es lo que dice al respecto:

Con independencia de lo que Lutero quiso decir, hay con toda seguridad casos en los que a las personas les resulta imposible llevar a cabo ciertos actos volitivos. Para algunas personas, hay proposiciones a las cuales no pueden asentir sin importar lo determinante que consideren los fundamentos para asentir; o hay elecciones o decisiones que no pueden realizar sin importar su completo reconocimiento de la obligación o lo deseable que sería hacerlo. Va contra su naturaleza, como a menudo decimos, llevar a cabo esos actos volitivos particulares. El hecho de que no consigan realizar esos actos significa que sus voluntades están limitadas. Que están sujetos a una clase de necesidad volitiva, en virtud de la cual hay actos de la voluntad concebibles que no pueden realizar. Esta necesidad limita su voluntad. Pero, dado que la necesidad se funda en la propia naturaleza de la persona, la libertad de la voluntad de la persona no queda deteriorada.²⁷

Esta idea, que aparece en muchos lugares de la obra de Frankfurt, es la idea de necesidades volitivas. Así pues, el tercer modelo se basará en la idea de que la libertad consiste en actuar de acuerdo con la necesidad que impone la propia naturaleza, realizando del propio carácter. Y, como dije, esta posición puede también entreverse en algunas palabras del “hombre del subsuelo”. Oigamos de nuevo estas palabras, que antes sonaban claramente existencialistas, pero que ahora podemos releer como expresión la idea de necesidad volitiva:

[...] el hombre, quienquiera que sea, siempre y en todas partes, prefie-

²⁷“Freedom and limits of the will”, p. 81; traducción y subrayados míos. Los casos Lutero han sido discutidos, entre otros, por Daniel Dennett, en *Elbow Room*; Bernard Williams, “Moral Incapacity”; y Robert Kane, *op. cit.*

re hacer lo que le da la gana a lo que le aconseja la razón y el interés; puede incluso que quiera hacer algo contra su propio interés, y a veces es absolutamente imperativo que lo haga [...].²⁸

Me interesa particularmente este “absolutamente imperativo”. En la siguiente sección, propondré una articulación de esta tercera concepción y la contrapondré a las dos anteriores.

4. La concepción naturalista

La idea fundamental que guía el tercer modelo, la llamada concepción naturalista, es la de que ser libre es poder realizar la propia naturaleza individual —lo cual no presupone una naturaleza fija e inmutable, pero sí cierto grado de estabilidad (veremos hasta qué punto, en la sección siguiente). Entre los grandes filósofos que podríamos adherir a esta concepción, cabe destacar a Aristóteles o a Schopenhauer. Este último afirma que “para su existencia, [el hombre] necesita una esencia, esto es, propiedades radicales que constituyen su carácter y que no requieren más que la provocación exterior para manifestarse.”²⁹ El contraste con el modelo existencialista resulta claro.

Para ir de lo más básico a lo más complejo, cabe empezar con algunas cosas obvias. Nuestro yo está anclado en una mente, y esta mente está anclada en un cuerpo, con una naturaleza y una historia particulares. Nuestras decisiones y acciones están, asimismo, irremediabilmente marcadas por todos estos elementos; pero esto no es sólo irremediable, sino que así es el único modo en que es posible decidir y actuar. Sin todos estos anclajes del yo, por así decir, perderíamos el mismo yo. Nuestra identidad está constituida por todo el conjunto de nuestras propiedades y rasgos físicos y psíquicos (y sociales).

Además, esto parece estar de acuerdo con los últimos resultados experimentales en neurociencia, si hemos de creer a Antonio Damasio. Su Hipótesis de los Marcadores Somáticos viene a defender que emociones y sentimientos proporcionan el puente entre los procesos racionales y los

²⁸ Dostoyevski, *op. cit.*, I, 7; p. 40.

²⁹ Arthur Schopenhauer, *Sobre la libertad de la voluntad*, p. 109; traducción de Eugenio Ímaz. Schopenhauer añade, en lo que parece una réplica, *avant la lettre*, a Sartre, que “[l]a voluntad libre [de indiferencia], si bien se mira, significa una existencia sin esencia, lo cual quiere decir que algo es y a la vez es nada, esto es, que no es, lo cual es un contrasentido.” *Ibid.*

no racionales, entre las estructuras corticales y las subcorticales. Los marcadores somáticos se adquieren con la experiencia, bajo el control de un sistema de preferencia interno y bajo la influencia de una serie de circunstancias externas que incluyen no sólo las entidades y acontecimientos con los que el organismo interactúa, sino también convenciones sociales y normas morales. La base neural para el sistema de preferencia interno consta de disposiciones reguladoras formuladas para asegurar la supervivencia del organismo. Éstas son en su mayoría innatas. Sin embargo, la acumulación de estímulos marcados somáticamente constituye un proceso de aprendizaje continuo a lo largo de toda la vida; aunque, como es obvio, el conjunto crítico, formativo, de estímulos con parejas somáticas se adquiere en la infancia y la adolescencia.³⁰ De este modo, establecemos categorizaciones contingentes en virtud de nuestra experiencia vital individual, que son las que posibilitan que podamos tomar nuestras decisiones. En otras palabras, para decidir necesitamos elementos en nosotros que preseleccionen, de entre las infinitas posibilidades, las opciones a considerar, y que impriman un peso particular, personal, a las razones y consideraciones disponibles, anclando y cortando los procesos deliberativos. Considérese el siguiente ejemplo.

Imaginemos a un estudiante, cuyo presupuesto es limitado, y que además está ahorrando dinero para realizar una compra importante. El joven tiene también una gran afición por los libros y, en concreto, por comprar libros (para leerlos, pero también poseerlos). Se encuentra en una gran librería y ya ha visto muchos libros que le encantaría adquirir, pero siendo consciente de sus límites presupuestarios se autoimpone sólo elegir un par de ellos para su compra. No obstante, mientras se dirige a la caja, ve el nuevo disco del grupo favorito de su novia. Comprar el disco destrozaría sus cuentas; sabe también que algún amigo podría grabárselo gratis. Pero, finalmente, siente el deseo de sorprender a su novia cuando se encuentre con ella en unas horas. Compra, pues, el disco, aun en contra de las consideraciones anteriores. La idea es que, sin ser irrazonable o irracional ninguna de las opciones, ambos cursos de acción responden a —lo que podemos llamar— diferentes influencias afectivas; pero sólo mediante la intervención de influencias afectivas puede uno tomar sus decisiones. De otro modo, parece que el agente debería continuar deliberando, considerando alternativas, eternamente. Además, resulta erróneo suponer que, en último término, hay aquí una única elección racionalmente correcta, que finalmente tomaría un sujeto ideal omnisciente. Por

³⁰ Antonio Damasio, *El error de Descartes*, pp. 210-2.

el contrario, emociones y sentimientos desempeñan un papel crucial en la toma de decisiones. En términos de Damasio, podría decirse que sin emociones no hay anclaje somático de las razones en el sistema mental del sujeto.

El naturalista puede dar así un papel protagonista a emociones y deseos, situándolos al mismo nivel que las creencias, de un modo que el racionalista no puede. Bajo esta caracterización no hay yo un control central; retomando una imagen que introduce más arriba, no hay ya un capitán que da órdenes a su tripulación, sino un conjunto de ciudadanos que deben ponerse de acuerdo para alcanzar decisiones y realizar acciones. Por otro lado, esta integración de las emociones no tiene que ser tampoco al precio de convertirlas en elementos que el agente intencionalmente controla, como pretendía Sartre —lo cual debe también hacernos reparar en el hecho de que sólo una pequeña proporción de nuestra conducta resulta de procesos deliberativos y decisiones explícitas.

Recordemos que para el racionalista la acción libre era aquella que es resultado de la deliberación racional, mientras que para el existencialista la acción libre era la que es fruto de una decisión radical. Pero ambos coincidían en que la acción libre por excelencia es producida intencionalmente y responde al control directo del agente. Se comprometen con el esquema básico deliberación-decisión-acción, que aplican a la vida entera. Sin embargo, el modelo naturalista puede confiar mucho más en la expresión del carácter del sujeto en actividades no deliberativas —algo que podemos llamar control pasivo o indirecto. Como enfatizó Bernard Williams, hay situaciones en las que acciones correctas espontáneas pueden ser más meritorias que acciones premeditadas: una persona de buen carácter vería simplemente lo que es apropiado hacer sin necesidad de deliberar sobre ello.³¹ Aunque esto no significa, por supuesto, que la persona de buen carácter sepa responder espontáneamente a todo tipo de situaciones, incluso a las moralmente más exigentes, sin recurrir a la deliberación.

Contra esto, vimos que el existencialista despreciaba el mismo carácter del agente como base para sus decisiones, o como locus del juicio moral que éste nos merece, pues el carácter constituye un elemento (contingentemente) fijo y estable que constriñe la libertad del sujeto. Sartre nos diría, además, que un agente que explica sus acciones por referencia a su naturaleza (que le determina a actuar de ese modo), es culpable de mala

³¹ Bernard Williams, "Persons, Character, and Morality". Esta idea forma parte de la versión de la ética aristotélica de las virtudes defendida por Williams.

fe.³² Por ejemplo, una persona que olvida continuamente los cumpleaños de sus seres queridos y que se excusa diciendo que es una persona olvidadiza, actúa de mala fe, según Sartre, pues usa este rasgo suyo para intentar evadir de la responsabilidad por su conducta. De este modo, continua el argumento, si bien un agente puede experimentar toda una serie de motivos que le llevan a actuar de cierto modo, estos motivos no determinan su acción. El agente siempre puede apartarse de ellos y elegir hacer otra cosa. Sin embargo, esta descripción resulta algo tramposa, a mi entender. En realidad, Sartre está identificando como motivos sólo una parte del conjunto total de los motivos del agente, para a continuación añadir una decisión, que aparece como independiente de los motivos en cuestión, quedando así fuera de la descripción esos motivos extra que, junto con el resto, mueven al agente a tomar finalmente la decisión que tomó y a actuar de la manera en que actuó. En realidad, estos últimos son también motivos suyos.

Por otro lado, la posición racionalista, según la cual es la agencia deliberativa la que manifiesta de manera más genuina el carácter del sujeto, desatiende situaciones cotidianas de nuestra experiencia en las que no siempre el resultado de la deliberación se corresponde con la verdadera voluntad del agente (sobretudo, cuando el resultado de la deliberación es una intención a largo plazo). En muchos casos el control pasivo puede ser mucho más revelador a este respecto que el control activo: podemos descubrir qué queremos, qué deseamos o con qué nos identificamos, simplemente observando nuestras acciones o descubriéndonos queriendo, deseando o emocionándonos por algo. Es relevador a este respecto un pasaje de la segunda parte de los Apuntes del subsuelo en el que el protagonista descubre su estado de ánimo y actitud reales tras verse reflejado en un espejo: “Por casualidad me vi en un espejo. Mi rostro, agitado, me pareció extremadamente repulsivo: pálido, vicioso, ruin, con el pelo enmarañado.”³³

Para terminar, examinaré con más detenimiento la noción de necesidades volitivas introducida en la sección anterior y que parece ser fundamental para el modelo naturalista —criticaré algunas particularidades de la caracterización de Frankfurt.

³² Véase Sartre, *El ser y la nada*, I, cap. 2, “Mala fe”. Éste es el lugar clásico sobre el tema; si bien, en los escritos póstumos *Cahiers pour une morale* (París, Gallimard, 1983), Sartre desarrolla de una manera novedosa la noción de mala fe.

³³ Dostoyevski, *op. cit.*, II, 5; p. 102.

5. ¿Necesidades volitivas?

Para el modelo naturalista, el tipo de deliberación central para la libertad está constreñido por “necesidades volitivas”. Afirma Harry Frankfurt:

A menos que una persona tome sus decisiones dentro de restricciones de las que no puede escapar mediante la mera decisión de hacerlo, la noción de auto-dirección, de autonomía, no puede encontrar un asidero. Alguien libre de toda restricción de este tipo carece de tal manera de tendencias y constricciones volitivas estables e identificables que no puede deliberar o tomar decisiones de un modo concienzudo.³⁴

Uno de los ejemplos más citados de Frankfurt es el del amor de un padre por su hijo, un amor al cual no está bajo su control voluntario directo renunciar.³⁵ No obstante, su discusión de qué conlleva exactamente la necesidad volitiva es compleja. Pero vale la pena destacar su insistencia en que no se trata únicamente de una incapacidad de la voluntad, sino que implica también una falta de voluntad por cambiar esta incapacidad.³⁶

Es esencial reparar en que no estamos ante un tipo de impedimento psíquico, del tipo de una fobia, por ejemplo. Cualquier concepción de la libertad que pretenda ser mínimamente plausible ha de excluir los casos de incapacidades psíquicas; lo cual no significa que no puedan existir cosas que el agente no está capacitado ni para llevar a cabo, ni para querer o desear, ni siquiera para considerar. Ciertas cosas están fuera de consideración, son impensables, para ese agente.

Por otro lado, no se trata tampoco de una necesidad de tipo normativo, de constricciones impuestas por la razón práctica, como descartamos ya en el ejemplo de Lutero, pues en tal caso el modelo naturalista se identificaría con el racionalista. Consideremos el caso de una mujer que cree

³⁴ Harry Frankfurt, “On the Necessity of Ideals”, p. 110; mi traducción. Ver también “The Importance of What We Care About”. Los últimos trabajos de Frankfurt, que destacan la importancia de las necesidades volitivas, contrastan con su anterior interés en la noción de *identificación*. Ver, por ejemplo, “The Faintest Passion”.

³⁵ Frankfurt, “Autonomy, Necessity, and Love”, p. 136.

³⁶ Frankfurt, “The Importance of What We Care About”, p. 87; y “On the Necessity of Ideals”, p. 111-112.

que debe entregar a su hijo en adopción, y que esto sería, a fin de cuentas, lo mejor para el niño, pero que es incapaz de hacerlo; con lo que descubre que su voluntad está limitada a este respecto.³⁷ Para el racionalista, si la mujer no logra entregar al niño, se produce un claro fallo en su agencia, pues sus convicciones, sus juicios evaluativos, son superados por otras consideraciones que —en la comprensión racionalista— no son parte del núcleo de su condición de agente. El naturalista, sin embargo, puede reconocer que el descubrimiento de tal incapacidad muestra a la mujer aquello que realmente le importa, le revela lo que más genuinamente quiere. Y esto puede ser experimentado por ella como una liberación.

Sin embargo, una conexión tan estrecha entre las necesidades volitivas de un agente y su identidad plantea una seria dificultad. Frankfurt afirma que las necesidades volitivas definen la propia identidad personal del agente. De este modo, cada sujeto se definiría por los límites de su voluntad, por aquello que no es capaz de hacer. Contra esto, David Velleman ha defendido que uno puede traicionar sus más profundos compromisos evaluativos o volitivos sin dejar de ser quien es. Si esto es posible, es decir, si podemos ser infieles a estos compromisos, parece que no tendremos nada semejante a esencias volitivas —pues de tenerlas, no podríamos traicionarlas. Sin embargo, a esto se puede responder, desde Frankfurt, que hay un sentido por el cual, si modificamos nuestras necesidades volitivas, ya no seguiremos siendo la misma persona. Veamos el ejemplo de Agamenón:

Así, Agamenón en *Áulide* quedó destruido por un conflicto ineludible entre dos aspectos igualmente definatorios de su naturaleza: su amor por su hija y su devoción por el bienestar de sus hombres. Al ser forzado a sacrificar una de estas cosas, tiene que traicionarse a sí mismo. Rara vez, si alguna, las tragedias de este cariz producen secuelas. Puesto que la unidad volitiva del héroe trágico ha sido irreparablemente quebrada, hay un sentido en el que la persona no existe por más tiempo. Por lo tanto, no puede haber ninguna continuación de esta historia.³⁸

³⁷ Mis comentarios a esta cuestión se basan parcialmente en la discusión de Gary Watson en “Volitional Necessities”. Ver la respuesta de Frankfurt, “Reply to Gary Watson”.

³⁸ Para la conexión en general, ver Frankfurt, “Autonomy, Necessity, and Love”, p. 139, n. 8. Para la objeción descrita, ver Velleman, “Identification and Identity”; y la réplica de Frankfurt, “Reply to J. David Velleman”.

Con ello, las necesidades volitivas siguen definiendo a la identidad de la persona. Si cambian, la persona cambia. Sin embargo, parece claro que sí hubo secuelas para Agamenón: precisamente, el sacrificio de su hija le permitió llegar a Troya, dirigir a los griegos en la guerra y vencer a los troyanos; y, aún, ser asesinado por su esposa a su vuelta a casa, precisamente, a causa del sacrificio de su hija. Como acertadamente afirma Velleman, la leyenda perdería mucha de su fuerza narrativa si aceptásemos que el autor de aquella decisión tan dolorosa no siguió existiendo para acarrear las consecuencias de su decisión. Con todo, parece que parte de la discusión entre ambos se debe a la ambigüedad con que nuestro lenguaje se refiere a este tipo de cuestiones —lenguaje que Frankfurt fuerza al máximo, con expresiones del tipo: “destruido” o “no existir ya más”.³⁹ En todo caso, la objeción de Velleman es importante y debería conducir a una elaboración más precisa y matizada de la noción de necesidades volitivas, si bien creo que no hace peligrar la intuición naturalista subyacente.

En particular, mi posición al respecto es que deberíamos distinguir la noción de necesidades volitivas, de la idea —semejante, pero más fuerte— de esencias volitivas; de modo que las necesidades volitivas de un agente puedan modificarse o evolucionar sin que se vea comprometida la continuidad de su identidad personal. Para mostrar este punto propongo que consideremos el caso de Bazárov, el protagonista de *Padres e hijos* de Turguéniev —con ligeras modificaciones. Bazárov es un joven radical, comprometido con el nihilismo como ideología total, que afecta tanto a la política, la organización social, como la ética individual; y que, a su vez, desprecia profundamente el romanticismo y toda actitud afectada ante la vida. Convengamos que sus ideas nihilistas se siguen del conjunto de razones que considera correctas, con sus pesos y anclajes particulares. Y, obviamente, estas ideas son compatibles con el desprecio de la vida afectada; de hecho, este desprecio es consecuencia de aquellas ideas. Además, traicionar estos valores (que son sus valores) es algo impensable para él. Sin embargo, un día conoce a Anna Serguéievna y su trato continuado acaba haciendo que se enamore de ella. Bazárov comienza a despegarse progresivamente de sus ideas nihilistas y a comportarse más y más románticamente. Siente, entonces, una tensión entre sus ideas y su sentir más profundo, y se torna incapaz de evitar este nuevo comportamiento, que le revela algo que genuinamente quiere. Bazárov podría incluso

³⁹ Véase Nomy Arpaly, *Unprincipled Virtue*, p. 134-5, para la cuestión del uso ambiguo de este tipo de metáforas y su repercusión en la falta de claridad de estos debates.

seguir creyendo que el nihilismo es la conclusión correcta de sus razones, que es la posición que debe mantener; sin embargo, ya no es algo que sienta como importante para él, ya no puede dirigir su vida sobre la base de sus consignas, incluso aunque cuando reflexione o discuta de política y ética con otras personas se siga mostrando todavía como un gran defensor del ideal nihilista. En realidad, el hecho de dejar de experimentar estas ideas como algo por lo que se siente realmente preocupado, como el proyecto que guía y da sentido a su vida, es muy probable que conlleve una debilitación progresiva de su consideración de ellas como necesarias, como concluyentes. Aquello por lo que Bazárov se siente cada vez más preocupado es por Anna Serguéievna —quizá, en contra de la misma voluntad de ésta.

Respecto a lo que nos interesa, creo que no puede decirse que estemos claramente ante el descubrimiento de algo que ya estaba en él pero que ignoraba, algo que el sujeto descubre acerca de su verdadero yo, es decir, el descubrimiento de unas esencias volitivas intemporales. Sino que se trata, más bien, de una conversión, en la que se da un proceso de reajuste (emocionalmente conducido) que crea unas nuevas necesidades volitivas. Su amor por Anna, que es capaz de hacerle abandonar sus mismos ideales previos, es algo nuevo que ha surgido en él. En realidad, estos procesos de conversión, en un sentido lato del término, no son cosas excepcionales, literarias, sino que abundan en nuestras vidas, y a su vez resulta muy implausible decir que en estos casos el sujeto cambia de identidad personal. La evolución permanente que supone nuestra historia vital nos lleva en muchas ocasiones a evolucionar o variar en cuanto a aquello por lo que nos vemos preocupados. Creo que la importancia de este cambio —que no tiene por qué comprometer la identidad personal del sujeto— es algo que Frankfurt no ve, o no acierta a caracterizar adecuadamente, debido a la misma perspectiva estática o sincrónica con que éste suele abordar estos problemas.

Sin duda, esta disputa tiene como trasfondo la cuestión de la rigidez requerida por la idea de necesidades volitivas, y a las que, como vimos, el existencialista era tan contrario. Para éste, las necesidades volitivas no realizan la libertad del sujeto, sino que, por el contrario, la constriñen. Sin embargo, a partir de las consideraciones precedentes, el naturalista —ahora moderado, en relación a la estabilidad temporal del carácter— está en mejor posición para hacerle frente. Esta moderación conlleva, sin duda, apartarse de la idea schopenhaueriana de que el carácter de una

persona es inmutable a lo largo de toda su vida.⁴⁰

En todo caso, y resumiendo, a lo que el naturalista no puede renunciar es a la idea de que la libertad de cada persona se funda en su propia naturaleza particular, más allá de la variabilidad temporal o no de ésta. Es sólo actuando dentro de los límites impuestos por el propio carácter, expresión de la propia identidad, que un agente puede ser libre; pues la deliberación y toma de decisiones concienzudas sólo es posible sobre la base de anclajes, esto es, de restricciones volitivas estables e identificables particulares —si bien mediadas por las circunstancias. Además, estas restricciones volitivas pueden mutar sin que por ello se vea necesariamente resentida la identidad personal del agente.

6. Conclusiones

Como dije al principio, mi meta no era la de determinar qué modelo contiene todos los elementos relevantes para una correcta concepción de la libertad; sino cuál es el modelo que caracteriza o recoge lo esencial, lo fundamental, de lo que es ser un agente humano libre. A su vez, he defendido que los tres modelos son exhaustivos, lo que significa que toda concepción de la libertad se adscribirá principalmente a uno de ellos, si bien las variaciones son potencialmente infinitas.

Por otro lado, no he pretendido concluir que el “hombre del subsuelo” sea un naturalista en mi sentido. Más bien, mi propósito ha sido intentar mostrar que, más allá de la tensión entre lo objetivo y lo subjetivo, lo racional y lo arbitrario, hay una tercera opción que merece la pena explorar.

Podríamos decir que la angustia existencialista se cura con necesidades volitivas, más que con obediencia a la Razón; si bien, las necesidades volitivas tienen que ser refinadas por consideraciones racionales. En todo caso, privilegiar el modelo naturalista supone desligar la libertad de la razón práctica. El núcleo de la libertad no tiene tanto que ver con la moralidad; sino, más bien, con la realización de las propias necesidades volitivas, que expresan aquello por lo que uno se siente concernido. La moralidad es algo que viene después.⁴¹

⁴⁰ Véase Schopenhauer, *op. cit.*, pp. 99ss para la defensa de esta idea. Schopenhauer afirma, además, que el carácter es congénito o “ingénito, no obra del arte o de las circunstancias fortuitas, sino obra de la Naturaleza.” *Ibid.*, p. 102.

⁴¹ Una versión previa de este artículo fue leída en el II Encuentro Internacional “Cultura y Civilización:

Bibliografía

- Allison, Henry E., "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", en Paul Guyer, ed., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Nueva York, Rowman & Littlefield Pub. Inc., 1998.
- Amorós, Celia, "Sartre, crítico de Kant", *Daimon* vol. 32, 2002, pp. 25-40.
- Arpaly, Nomy, *Unprincipled Virtue*, Oxford University Press, 2003.
- Buss, Sarah y Lee Overton, eds., *Contours of Agency*, Cambridge, Mass., MIT Press, 2002.
- Damasio, Antonio, *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 2006.
- Dennett, Daniel, *Elbow Room*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1984.
- Dostoyevski, Fiódor, *Apuntes del subsuelo*, trad. Juan López-Morillas, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Frankfurt, Harry, "Reply to Gary Watson", en Buss y Overton, eds., *Contours of Agency*, pp. 160-4.
- "Reply to J. David Velleman", en Buss y Overton, eds., *Contours of Agency*, pp. 124-8.
- *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, 1999.
- "Autonomy, Necessity, and Love", en *Necessity, Volition, and Love*, pp. 129-141.
- "Freedom and limits of the will", en *Necessity, Volition, and Love*.
- "On the Necessity of Ideals", en *Necessity, Volition, and Love*.
- "The Faintest Passion", en *Necessity, Volition, and Love*.
- "The Importance of What We Care About", en *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, 1988, pp. 80-94.
- Kane, Robert, *The significance of Free Will*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, varias ediciones.
- Kauffman, Walter (ed.), *From Dostoevski to Sartre*, New American Library, 1975.
- Kierkegaard, Søren, *Temor y temblor*, Madrid, Tecnos, 1995.
- Sartre, Jean Paul, *Cahiers pour une morale*, París, Gallimard, 1983.
- *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Madrid, Alianza, 1973.
- *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966.
- *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1948.
- Schopenhauer, Arthur, *Sobre la libertad de la voluntad*, Madrid, Alianza, 2007.
- Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991.

Sentido y Sinsentido" (Valencia, marzo de 2007). Agradezco a los participantes sus comentarios y críticas.

- “Responsibility for Self”, en A.O. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press, 1976, pp. 281-99.
- Velleman, David, “Identification and Identity”, en Buss y Overton, eds., *Contours of Agency* p. 91-123.
- Wahl, Jean, *Petite histoire de “l’existentialism”* (trad. inglesa: *A short history of existentialism*, Westpoint, Conn., Greenwood Press, 1971).
- Watson, Gary, “Volitional Necessities”, en Buss y Overton, eds., *Contours of Agency*, pp. 129-159.
- Williams, Bernard, “Moral Incapacity”, en *Making Sense of Humanity*, Cambridge University Press, 1995.
- “Persons, Character, and Morality”, en *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1982.
- Wolf, Susan, *Freedom within Reason*, Nueva York, Oxford University Press, 1990.

Sergi Rosell. Universitat de València
Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement
Facultat de Filosofia i Ciències de l’Educació
Universitat de València
Av. Blasco Ibáñez, 30, 5º piso
46010 Valencia - España
sergi.rosell@uv.es