

Harry G. Frankfurt



LAS
RAZONES
DEL
AMOR

El sentido de nuestras vidas

PAIDÓS CONTEXTOS

HARRY G. FRANKFURT

LAS RAZONES DEL AMOR

El sentido de nuestras vidas

Título original: *The Reasons of Love*, de Harry G. Frankfurt
Publicado originalmente en inglés por Princeton University Press
Publicado por acuerdo con International Editors Co. y Princeton University Press

Traducción de Carme Castells Auleda

Diseño de la cubierta: Departamento de Arte y Diseño, Área Editorial del Grupo Planeta

1ª edición, 2004

1ª edición en esta presentación, abril 2016

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

© 2004 Princeton University Press

© 2004 de la traducción, Carme Castells Auleda

© 2004 de todas las ediciones en castellano,

Espasa Libros, S. L. U.,

Avda. Diagonal, 662-664. 08034 Barcelona, España

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-3207-4

Depósito legal: B. 5.027-2016

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España – *Printed in Spain*

Sumario

Agradecimientos	9
<i>Uno</i>	
La pregunta: ¿Cómo deberíamos vivir?	11
<i>Dos</i>	
Del amor, y sus razones	47
<i>Tres</i>	
El amado yo	89

Uno

LA PREGUNTA:
¿CÓMO DEBERÍAMOS VIVIR?

1

Gracias a la autoridad de Platón y Aristóteles sabemos que la filosofía comienza en la admiración. Las personas se admiraban ante diversos fenómenos naturales que les parecían sorprendentes. También les intrigaban los problemas lógicos, lingüísticos y conceptuales que surgían inesperadamente en su pensamiento y que les resultaban curiosamente persistentes. Como ejemplo de lo que les causaba admiración, Sócrates menciona el hecho de que es posible que una persona llegue a ser menor que otra sin haber menguado de altura. Podemos preguntarnos por qué a Sócrates le incomodaba una paradoja tan superficial como ésta. Evidentemente, el problema le intrigaba no sólo porque le pareciera más interesante, sino también considerablemente más difícil e inquietante de lo que nos parece a nosotros. De hecho, aludiendo a este problema y otros similares, dice: «Algunas veces, al pensar en ello, llego a sentir vértigo».¹

Aristóteles nos proporciona una lista de ejemplos bastante más convincentes del tipo de cosas que asombraron a los primeros filósofos. Menciona los muñecos autómatas (¡aparentemente, los griegos disponían de

1. *Teeteto*, 155d.

ellos!); comenta determinados fenómenos cosmológicos y astronómicos, y menciona el hecho de que el lado de un cuadrado es inconmensurable con la diagonal. Estas cosas no merecen el calificativo de desconcertantes. Son asombrosas. Son maravillas. La respuesta que inspiraron debió haber sido más profunda e inquietante de lo que Aristóteles revela afirmando, simplemente, que «se admiraban de que las cosas sean así».² Debió ser una admiración revestida de misterio, de asombro, de sobrecogimiento.

Aristóteles nos dice que las indagaciones de los antiguos filósofos, tanto si intentaban desentrañar los secretos del universo como si sólo procuraban imaginarse cómo pensar con claridad acerca de algunos hechos bastante corrientes o definir con precisión algunas expresiones comunes, no tenían ninguna otra finalidad de carácter práctico. Ansiaban vencer su ignorancia, pero no porque creyeran necesitar la información. En realidad, su ambición era exclusivamente especulativa o teórica. No pretendían más que desvanecer su sorpresa inicial porque las cosas fuesen como eran, desarrollando una comprensión racional de por qué sería antinatural —o incluso imposible— que fuesen de otra manera. Cuando está claro que algo no es más que lo que cabe esperar de ello, toda la sorpresa que pueda haber generado inicialmente se desvanece. Como en las observaciones de Aristóteles sobre los triángulos equiláteros «nada sorprendería más a un *geómetra* que la diagonal resultase *ser* conmensurable».³

2. En este capítulo, todas las citas a Aristóteles proceden de la *Metafísica*, 982-983.

3. Naturalmente, en este punto Aristóteles se refiere al teorema de Pitágoras, sobre el cual existe una curiosa historia. Cuando

En este texto me ocuparé, entre otras cosas, de ciertas inquietudes y desasosiegos que aquejan a todo ser humano, y que son distintos de las inquietudes y desasosiegos que pueden causar las dificultades lógicas como las que Sócrates menciona, y de las que acostumbran a surgir como respuesta a las características del mundo, como las que Aristóteles enumera. Son más prácticas y, en tanto tienen mucho que ver con nuestro interés en gestionar nuestras vidas con sensatez, más urgentes. Lo que nos induce a profundizar en ellas no es una curiosidad, perplejidad, asombro o sobrecogimiento desinteresados, sino una angustia psíquica de un tipo totalmente distinto, una especie de ansiedad y desasosiego permanentes. A veces, las dificultades con las que nos encontramos al pensar en estas cosas pueden llegar a causarnos vértigo. Sin embargo, es más probable que nos hagan sentir preocupados, inquietos e insatisfechos con nosotros mismos.

Los temas que se tratarán en este libro tienen que ver con la vida cotidiana normal y corriente. Están rela-

Pitágoras realizó su extraordinario descubrimiento, quedó profundamente impresionado por el hecho (prácticamente increíble e ininteligible, aunque sin embargo rigurosamente demostrable) de que la raíz cuadrada de dos no es un número racional. Se quedó asombrado al constatar que existe algo que, en palabras de Aristóteles, «no puede ser medido ni siquiera por la unidad más pequeña». Entonces, Pitágoras, que además de matemático era el principal inspirador de un culto religioso, quedó tan conmovido por su teorema —por su revelación del carácter misteriosamente irracional de la realidad matemática— que ordenó a sus seguidores que sacrificasen cien bueyes. La historia es que, desde entonces, siempre que se produce un nuevo e importante descubrimiento, los bueyes tiemblan.

cionados, de una manera u otra, con una pregunta que es última y preliminar a la vez: ¿cómo debemos vivir? Huelga decir que el interés de esta pregunta no es únicamente teórico o abstracto. Nos concierne directamente, y de una manera muy personal. Nuestra respuesta a ella se basa directa y exclusivamente en cómo vivimos o, cuando menos, en cómo nos proponemos vivir. Y, lo que quizá sea aún más importante, afecta a cómo experimentamos nuestras vidas.

Cuando intentamos comprender el mundo de la naturaleza, lo hacemos, al menos en parte, con la esperanza de que ello nos permita vivir en él con mayor comodidad. Cuantas más cosas conocemos de nuestro entorno y nuestro ambiente, el mundo se convierte cada vez más en nuestro hogar. Por otra parte, cuando intentamos resolver cuestiones relativas a cómo vivir, lo que esperamos obtener es la íntima comodidad de sentirnos en casa con nosotros mismos.

2

Las cuestiones filosóficas relacionadas con el asunto de cómo una persona debe vivir pertenecen al ámbito de una teoría general del razonamiento práctico. La expresión «razonamiento práctico» alude a cualquiera de las diversas formas de deliberación con las que las personas intentan decidir qué hacer o bien evaluar lo que ya se ha hecho. Entre ellas se encuentra una forma específica de deliberación que se centra especialmente en los problemas de la evaluación *moral*. Naturalmente, este tipo de razonamiento práctico es objeto de gran atención, y no sólo por parte de los filósofos.

No cabe duda de que para nosotros es importante comprender qué es lo que los principios morales exigen, qué es lo que aprueban y qué es lo que prohíben. De ello se sigue, implícitamente, que las consideraciones de orden moral son algo que hay que tomar en serio. Sin embargo, en mi opinión, la importancia de la moralidad como guía de nuestras vidas tiende a exagerarse. La moralidad tiene menos que ver con la conformación de nuestras preferencias y con la guía de nuestra conducta (nos dice menos de lo que necesitamos saber acerca de qué es lo que hay que valorar y cómo debemos vivir) de lo que, por lo general, se suele suponer. También es menos fidedigna. Aun cuando tenga algo importante que decir, no tiene necesariamente la última palabra. Con respecto a nuestro interés en la gestión razonable de aquellos aspectos de nuestras vidas que son importantes desde el punto de vista normativo, los preceptos morales tienen menos relación y son menos fundamentales de lo que a menudo se nos induce a creer.

Personas que poseen un escrupuloso sentido de lo moral pueden no obstante estar destinadas, por deficiencias constitutivas o de carácter, a llevar unos tipos de vida que ninguna persona razonable elegiría libremente. Pueden tener defectos e imperfecciones personales que no tengan mucho que ver con la moralidad, pero que en cualquier caso no les permiten vivir bien. Por ejemplo, pueden ser emocionalmente analfabetas, o carecer de vitalidad, o padecer una indecisión crónica. En la medida en que eligen y persiguen activamente determinados objetivos, pueden acabar dedicándose a unas ambiciones tan insulsas que su experiencia es, por lo general, anodina e insípida. En consecuencia, sus vi-

das pueden ser irremediabilmente banales y vacías, y —tanto si lo reconocen como si no— pueden resultar terriblemente aburridas.

Hay quienes consideran que las personas carentes de moral no pueden ser felices. Quizás es cierto que ser moral es condición indispensable para llevar una vida plena. Sin embargo, no es la única condición indispensable. Un juicio moral razonado no es siquiera la única condición indispensable para evaluar qué es lo que rige una conducta. A lo sumo, la moral puede ofrecer, en el mejor de los casos, una respuesta seriamente limitada e insuficiente a la pregunta sobre cómo una persona debería vivir.

Suele darse por supuesto que las exigencias de la moral son intrínsecamente preventivas. En otras palabras, que siempre deben tener prioridad absoluta sobre todos los demás intereses y derechos, lo cual me parece muy poco plausible. Además, por lo que yo sé, no hay ninguna razón demasiado convincente para creer que lo sean. La moralidad tiene que ver, principalmente, con cómo nuestras actitudes y acciones deben tener en cuenta las necesidades, deseos y derechos de los demás.⁴ Si esto es así, ¿por qué tenemos que considerar que *esto* es, sin excepción, lo más fundamental de nues-

4. Naturalmente, hay otras formas de construir el objeto de la moralidad. Sin embargo, definirla como algo que tiene que ver con nuestras relaciones con los demás, y no tanto al modo aristotélico, como algo relacionado con la realización de nuestra naturaleza esencial, tiene la ventaja de poner en primer plano lo que muchas personas consideran el asunto más profundo y difícil con el que tiene que enfrentarse la teoría moral, y que es la aparentemente ineludible posibilidad de conflicto entre las exigencias de la moralidad y las del propio interés.

tras vidas? Naturalmente, nuestras relaciones con los demás son muy importantes para nosotros, de ahí el peso indudable de las normas morales que tales relaciones implican. Sin embargo, es difícil comprender por qué deberíamos dar por supuesto que en ningún caso, bajo ninguna circunstancia, nada puede ser más importante para nosotros que esas relaciones, y que debemos aceptar que las consideraciones morales tienen más peso que las consideraciones de cualquier otro tipo.

Lo que induce a confusión en este asunto es el supuesto según el cual la única alternativa a aceptar las exigencias de la moralidad consiste en que cada uno de nosotros se permita actuar codiciosamente guiado por su propio interés. Quizás algunas personas consideran que cuando alguien se resiste a someter su conducta a las consideraciones morales, ello se debe a que la única y poco elevada motivación que le inspira no es otra que el avaro deseo de obtener algún beneficio para sí. Sin duda, esto hace que, aparentemente, aun cuando existan circunstancias en las cuales una conducta moralmente censurable puede ser comprensible, e incluso perdonable, este tipo de conducta nunca puede ser digno de admiración o de verdadero respeto.

Sin embargo, incluso personas bastante razonables y respetables pueden considerar y defender que, algunas veces, hay otras cosas, *además de* la moral y de ellos mismos, que les importan más. Hay formas de normatividad que son bastante convincentes, pero que no se basan en consideraciones morales o egoístas. Una persona puede legítimamente consagrarse a ideales —estéticos, culturales o religiosos— cuya autoridad para ella es independiente de las premisas de las que característicamente se ocupan los principios morales; y puede

perseguir estos ideales no morales sin tener en cuenta en absoluto sus intereses personales. Aunque por lo general se da por supuesto que las exigencias morales son necesariamente absolutas, no está claro que atribuir una autoridad superior a algún modo de normatividad no moral deba ser siempre —en cualquier circunstancia y con independencia de la importancia del asunto— un error.

3

Los razonamientos fundamentales sobre qué hacer y cómo comportarse no se limitan a la deliberación moral. Como ya he indicado, su ámbito se extiende a valoraciones de diversas formas no morales de normatividad que también influyen en cómo conducimos nuestras vidas. Por tanto, la teoría del razonamiento práctico normativo es más global, en cuanto a los tipos de deliberación que contempla, que la filosofía moral.

También es más profunda. Y ello se debe a que comprende aspectos de las normas valorativas que son más globales y primordiales que las normas morales. En realidad, la moral no llega hasta el fondo de las cosas. Al fin y al cabo, no basta con que reconozcamos y comprendamos las exigencias morales a las que, razonablemente, debemos someternos. No basta con que fijemos los términos en los que basar nuestra conducta. Además de ello necesitamos saber cuánta autoridad es razonable otorgar a tales exigencias. Y aquí la moralidad misma no puede respondernos.

Hay algunos individuos para quienes su empeño en ser moralmente virtuosos es un ideal personal categóri-

camente dominante. Para ellos ser moral es, en cualquier circunstancia, más importante que todo lo demás. Estas personas aceptarán de manera natural los requisitos de la moral como algo incondicionalmente absoluto. Ésta no es, sin embargo, la única forma inteligible ni el único proyecto atrayente para una vida humana. Puede suceder que nos atraigan otros ideales y otras medidas de valor, y que para nosotros tengan entidad suficiente como para erigirse en candidatos razonables a los que otorgar nuestra lealtad. Por lo tanto, aun después de haber identificado cuidadosamente los mandamientos de la ley moral, la mayoría de nosotros nos seguimos planteando la aún más fundamental cuestión práctica de hasta qué punto es importante obedecerlos.

4

Cuando filósofos, economistas u otros se disponen a analizar las diversas estructuras y estrategias del razonamiento práctico, por lo general suelen basarse en un repertorio conceptual más o menos estándar, si bien bastante limitado. Quizás el más elemental e indispensable de estos recursos limitados sea la noción de qué es lo que *quieren* las personas —o, lo que es lo mismo (al menos según cierta convención procrustea que adoptaré aquí)—, qué es lo que *desean*. Esta idea resulta demasiado omnipresente. Y excesivamente cargada, así como un poco débil. Las personas recurren a ella en una serie de roles distintos, para referirse a una dispar e inclasificable variedad de situaciones y sucesos psíquicos. Además, sus diversos significados raramente se distinguen; ni se dedica mucho esfuerzo a aclarar de qué

forma se relacionan entre sí. Por lo general, estas cuestiones quedan descuidadamente indefinidas en los confusos usos del sentido común y del lenguaje corriente.

A consecuencia de ello, nuestra comprensión de los diversos aspectos que revisten gran importancia en nuestras vidas acostumbra a ser parcial y confusa. El repertorio estándar de conceptos nos resulta práctico, pero no nos permite aclarar como es debido determinados fenómenos muy importantes, que merecen una atención más profunda. Por tanto, la gama habitual de recursos conceptuales debe enriquecerse mediante la articulación de algunas nociones adicionales. A su vez, estas nociones, como la idea de deseo, también son lugares comunes y, al propio tiempo, fundamentales. Sin embargo, se ha prescindido de ellas hasta un extremo lamentable.

5

A menudo, la identificación de los motivos que guían nuestra conducta, o que configuran nuestras actitudes y nuestro pensamiento, es insuficiente si nos limitamos a observar vagamente que *queremos* diversas cosas. Este proceder deja de lado muchas cosas. En muchos contextos, es más preciso y también explicativo decir que hay algo *que nos preocupa*, o —con una frase que emplearé (quizá con cierta reiteración) como prácticamente equivalente a ésta— algo *que consideramos importante para nosotros*. En ciertos casos, además, lo que nos mueve es una variante especialmente relevante de atención: concretamente, el *amor*. En el intento de ampliar el repertorio en el que se basa la teoría de

la razón práctica, los conceptos adicionales que barajamos: lo que nos preocupa, lo que es importante para nosotros, y lo que amamos.

Por supuesto, las cosas que queremos y las que nos preocupan están íntimamente relacionadas. De hecho, esta noción de preocupación, entendida como cuidado, atención, está construida en gran parte a partir de la noción de deseo. Al fin y al cabo, preocuparse por algo puede no ser más que una determinada manera compleja de quererlo. Sin embargo, el mero hecho de atribuir deseo a una persona no implica en sí mismo que a esta persona le preocupe el objeto que desea. En realidad, en ningún caso implica que el objeto signifique demasiado para ella. Como todos sabemos, muchos de nuestros deseos son completamente intrascendentes. En realidad, nos resultan bastante indiferentes, y el satisfacerlos o no carece de importancia para nosotros.

Esto no se debe necesariamente a que sean deseos poco intensos. La intensidad de un deseo consiste en su capacidad para dejar a un lado otras inclinaciones e intereses. No obstante, la intensidad en sí misma no implica que aquello que deseamos nos preocupe. Las diferencias en las fuerzas de los deseos pueden deberse a toda una serie de cosas que son bastante independientes de nuestras actitudes valorativas. Pueden no guardar ninguna relación con la importancia relativa que tienen para nosotros los objetos de nuestros deseos.

Por supuesto, si queremos algo desesperadamente, es natural que intentemos evitar el desasosiego que sufriríamos si nuestro deseo se frustrase. Sin embargo, de nuestra preocupación por *esto* no se sigue que nos preocupe satisfacer el deseo. La razón de ello es que podríamos evitar la frustración de otra manera, que no consis-

te en obtener el objeto deseado, sino en abandonar el deseo; y esta alternativa nos puede resultar más atractiva. A veces las personas, razonablemente, intentan ya no satisfacer determinados deseos, sino desprenderse totalmente de ellos cuando creen que no valdría la pena o que sería perjudicial satisfacerlos.

No serviría de nada ampliar el concepto de lo que las personas quieren clasificando sus deseos por orden de preferencias, porque una persona que quiere más una cosa que otra puede no considerar que la primera sea más importante para ella que la última. Supongamos que alguien que desea pasar un poco el rato se dispone a hacerlo mirando la televisión, y que elige ver un determinado programa porque prefiere éste a los demás que podría escoger. Razonablemente, no podríamos llegar a la conclusión de que ver este programa sea algo que le preocupe. Al fin y al cabo, sólo lo mira para matar el tiempo. El que lo prefiera a los demás no implica que se preocupe más por ver este programa que por ver otro, porque ello no conlleva que verlos le preocupe ni poco ni mucho.

Preocuparse por algo difiere no sólo de amarlo, y de amarlo más que otras cosas. Difiere también de considerarlo algo intrínsecamente valioso. Incluso cuando alguien cree que algo tiene un considerable valor intrínseco, puede considerar que este algo no es importante para él. Al atribuir un valor intrínseco a algo, quizás ello implica que para nosotros tendría sentido que alguien lo deseara por sí mismo; es decir, como un fin, más que como un medio para cualquier otra cosa. Sin embargo, nuestra creencia en que tener un determinado deseo podría no ser irracional no implica que en realidad nosotros deseemos tal cosa, ni tampoco implica

que creamos que nosotros o cualquier otra persona tuviera que desearlo.

Algo a lo que concedemos un valor intrínseco (una vida dedicada a la meditación profunda, quizás, o a las valerosas gestas de un caballero errante) puede, sin embargo, no resultarnos atractivo para nosotros. Además, el que alguien esté interesado en fomentarlo o conseguirlo puede resultarnos totalmente indiferente. Fácilmente podemos pensar en cosas valiosas o que vale la pena hacer por sí mismas, aunque nos parezca totalmente aceptable que nadie se dedique especialmente a ellas o que, de hecho, nadie intente.

En cualquier caso, aun cuando una persona intenta obtener o hacer algo por su valor intrínseco, de ello no puede inferirse correctamente que sea algo que le preocupe. El hecho de que un determinado objeto posea un valor intrínseco tiene que ver con el *tipo* de valor que el objeto posee; es decir, un valor que depende exclusivamente de las propiedades inherentes al objeto mismo más que de las relaciones del objeto con otras cosas; pero no tiene nada que ver con *cuánto* valor de este tipo posee el objeto. Lo que vale la pena tener o hacer sólo por sí mismo puede, sin embargo, valer muy poco. Por tanto, puede ser bastante razonable que una persona desee como fines últimos, exclusivamente en virtud de su valor intrínseco o no instrumental, muchas cosas que para ella carecen de importancia.

Por ejemplo, existen muchos placeres triviales que perseguimos exclusivamente por su valor intrínseco, pero que en realidad no nos preocupan en absoluto. Cuando quiero un cucurucho de helado, lo quiero simplemente por el placer de comerlo. El placer no es un medio para nada más, es un fin que deseo sólo por sí

mismo. Sin embargo, esto no implica en absoluto que me preocupe comer un helado. Por lo general, en estas ocasiones soy totalmente consciente de que mi deseo es irrelevante, y que el objeto del mismo carece de importancia para mí. Así pues, no puede darse por supuesto que a alguien le preocupa algo, aun cuando quiera ese algo por sí mismo y considere el hecho de cumplir su deseo como uno de sus fines últimos.

A la hora de pensar cómo gestionan sus vidas, las personas deben enfrentarse necesariamente a diversas cuestiones. Tienen que reflexionar sobre lo que quieren, qué cosas quieren más que otras, qué es lo que consideran intrínsecamente valioso y por tanto digno de perseguir no sólo como un medio, sino como fin último, y qué es lo que en realidad perseguirán como fines últimos. Además, hay otra tarea específica a la que se deben enfrentar. Tienen que determinar qué es lo que les preocupa.

6

Así las cosas ¿qué significa preocuparse por algo? Será conveniente enfocar este problema de manera indirecta. Empecemos, pues, por considerar qué significaría decir que *en realidad no nos preocupa* llevar a cabo un determinado plan que estamos intentando realizar.

Podríamos decirle algo parecido a un amigo que necesita desesperadamente un favor, pero que parece dudar en pedírnoslo precisamente porque es consciente de que hacerle ese favor nos exigiría abandonar ese plan. El amigo se siente violento, pues no quiere aprovecharse de nuestra buena disposición. Sin embargo,

en realidad nos gustaría hacerle el favor, y queremos facilitarle que nos lo pida. De manera que le decimos que hacer lo que habíamos planeado no es algo que realmente nos preocupe.

Cuando abandonamos la idea de llevar a cabo un plan determinado, podemos hacerlo con una de estas dos actitudes. Por una parte, podemos abandonar el plan sin abandonar totalmente el interés y el deseo que nos llevó a adoptarlo. Así, aun después de haber decidido hacer el favor a nuestro amigo, realizar nuestra primera intención puede ser algo que aún queramos hacer. Esto puede ser menos prioritario ahora que antes, pero el deseo de hacer lo que habíamos planeado permanece. En consecuencia, la decisión de renunciar a él conlleva cierta decepción o algún grado de frustración. En otras palabras, nos impone un determinado coste.

Por otra parte, puede ser que al renunciar al plan abandonemos totalmente nuestro anterior interés en él y que perdamos todo deseo de llevarlo a cabo. Entonces, cumplir este deseo ya no ocupa ningún lugar en el orden de nuestras prioridades, pues, sencillamente, ya no lo experimentamos. En este caso, hacer el favor no nos representa ninguna pérdida y, por tanto, ninguna frustración o decepción. No implica ningún coste de este tipo. Por lo tanto, no hay ninguna razón para que nuestro amigo se sienta incómodo a la hora de pedirnos el favor, haciéndonos abandonar nuestro plan original. Esto es lo que podemos intentar transmitirle al decirle que en realidad aquello que habíamos pensado hacer no nos preocupa en absoluto.

Aquí es necesaria una cierta precaución. No podemos demostrar que una persona se preocupa por algo simplemente afirmando que su deseo por ello seguiría

existiendo aun cuando decidiese renunciar a satisfacer ese deseo o a posponerlo. Al fin y al cabo, el deseo podría mantenerse vivo por su propia intensidad, no porque esta persona persistiera especialmente en él. De hecho, podría persistir pese a realizar esfuerzos conscientes por su parte para desvanecerlo, pues podría tener la desgracia de engancharse a un deseo que no quiere. En este caso, aunque sienta arder la llama del deseo en su interior, ello sucede contra su propia voluntad. En otras palabras, el deseo no persiste porque sea algo que le preocupe, sino sólo porque es más fuerte que ella.

Por otra parte, cuando a alguien le preocupa algo es que está voluntariamente entregado a su deseo. Éste no existe en contra de su voluntad, o sin su consentimiento. No es víctima de su deseo, ni siente una pasiva indiferencia ante él. Por el contrario, es el deseo el que le inspira. Por tanto, está dispuesto a intervenir, si fuera necesario, para asegurar su continuidad. Si el deseo tiende a desvanecerse o a tambalearse, está dispuesto a revitalizarlo y reafirmarlo sea cual fuere el grado de influencia que éste pueda ejercer sobre sus actitudes y sobre su conducta.

En estas circunstancias, además de querer satisfacer su deseo, la persona que se preocupa por lo que desea quiere también algo más: quiere alimentar ese deseo. Por otra parte, su deseo de mantenerlo no es una simple inclinación efímera. No es fugaz ni fortuito. Es un deseo con el que la persona se identifica, y que acepta como algo que expresa lo que realmente quiere.

7

Quizá lo explicado hasta aquí no abarca todo lo que significa preocuparse por las cosas. Ciertamente, es verdad que la preocupación admite diversas formas y matices que este limitado análisis no explicita. Pero si esto es, hasta cierto punto, parte de una descripción correcta, el hecho de que en realidad nos preocupen diversas cosas adquiere una importancia fundamental para el carácter de la vida humana.

Supongamos que nada nos preocupa. En este caso, nada haríamos para mantener cierta unidad temática o coherencia en nuestros deseos o en las determinaciones de nuestra voluntad. No estaríamos dispuestos a mantener activamente ningún tipo de intereses o de objetivos concretos. No obstante, ciertamente podría darse cierto grado de continuidad estable en nuestras vidas volitivas. Sin embargo, en tanto eso concierne a nuestras propias intenciones y empeños, este grado de continuidad podría ser casual o involuntario. La unidad y la coherencia no serían el resultado de ninguna iniciativa o directriz conscientes por nuestra parte. Diversas tendencias y configuraciones de nuestra voluntad aparecerían y desaparecerían, y en ocasiones podrían durar algún tiempo. Sin embargo, nosotros no desempeñaríamos ningún papel a la hora de decidir la sucesión y persistencia de las mismas.

Resulta obvio que aquello que nos preocupa especialmente tiene un peso considerable en el carácter y la calidad de nuestras vidas, ya que el que nos importen determinadas cosas y no otras implica una gran diferencia. Pero el hecho mismo de que *haya* cosas que nos preocupen, de que nos preocupemos por algo, reviste

una importancia aún mayor. La razón es que este hecho no se sustenta únicamente en la especificidad individual de la vida de una persona, sino sobre su estructura básica. El preocuparse por algo es una actividad fundacional indispensable que nos conecta y nos vincula con nosotros mismos. Mediante esta preocupación nos dotamos de continuidad volitiva, y así ésta constituye y participa en nuestro propio devenir. Con independencia de lo apropiado o no de los diversos objetos de nuestra preocupación, el preocuparse por algo es esencial para nuestra identidad como criaturas del género humano.

La capacidad de preocuparse requiere un tipo de complejidad psíquica que puede ser exclusiva de los miembros de nuestra especie. Por su propia naturaleza, la preocupación pone de manifiesto y depende de nuestra peculiar capacidad de tener pensamientos, deseos y actitudes acerca de *nuestras* propias actitudes, deseos y pensamientos. En otras palabras, depende del hecho de que la mente humana es *reflexiva*. Animales de especies distintas a la humana también pueden tener deseos y actitudes. Quizá, tal vez, algunos de ellos piensen. Pero los animales de estas especies no son —o, al menos, eso parece— autocríticos. Sus acciones están motivadas por impulsos o inclinaciones, tal como éstos aparecen, sin que medie ninguna consideración reflexiva o crítica acerca de sus propios motivos. En tanto no poseen la capacidad de formar actitudes hacia sí mismos, no tienen ninguna posibilidad de aceptarse ni de movilizar ninguna resistencia interna hacia lo que son, como tampoco pueden identificarse con las fuerzas que les motivan ni distanciarse de ellas. Son estructuralmente incapaces de realizar este tipo de interven-

ciones en sus propias vidas. Para bien o para mal, no disponen de los mecanismos necesarios para tomarse en serio.

Por otra parte, la conciencia de uno mismo, que es característica de los seres humanos, propicia una división interna en la que nos separamos de nosotros mismos y nos objetivamos. Esto nos sitúa en la posición de evaluar las fuerzas motoras que nos impulsan, y determinar cuáles de ellas aceptar y cuáles resistir. Cuando las distintas fuerzas que habitan en nosotros entran en conflicto, por lo general no nos mostramos pasivos o neutrales respecto de la forma en que este conflicto debe resolverse. Nosotros nos tomamos en serio. A consecuencia de ello, solemos situarnos en uno u otro lado del conflicto, y procuramos intervenir activamente en el resultado del mismo. Por tanto, el resultado final de la lucha entre nuestros propios deseos puede suponer para nosotros una victoria o una derrota.

8

Las criaturas como nosotros no están limitadas a los deseos que les impulsan a actuar, sino que, además, poseen la capacidad reflexiva para configurar deseos con relación a sus propios deseos; es decir, con relación a lo que quieren querer y a lo que quieren no querer. Estos deseos de primer orden pertenecen directamente no a las acciones, sino a los motivos. Por lo general, las personas reflexionan acerca de sus motivos, quieren que sus acciones tengan un tipo determinado de motivación y no otro. Si llegan a la conclusión de que algunas de sus propias tendencias motivaciona-

les son censurables, intentan debilitarlas o resistirse a ellas. Sólo aceptan y se identifican con algunos de los deseos y disposiciones que hallan en sí mismos. Quieren que sus acciones estén motivadas por ellos, y no quieren que aquellos que les parecen indeseables motiven sus acciones.

Algunas personas no logran evitar, pese a realizar extenuantes esfuerzos, verse impelidas a la acción por deseos que preferirían no tuvieran ninguna capacidad de motivación. Por ejemplo, alguien puede actuar movido por los celos, o por un deseo de venganza, aunque desaprobe estos motivos y prefiriera enormemente no verse guiado por ellos. Por desgracia, sucede que la fuerza de esos deseos es tan grande que ese alguien no puede resistirse a ella, y al final acaba por rendirse. Pese a su resistencia, el inoportuno deseo le induce a la acción. Habida cuenta que esta persona se ha opuesto a él tanto como ha podido, razonablemente puede decirse que el deseo le ha motivado —y que, a consecuencia de ello, ha actuado— en contra de su propia voluntad.

Algunas veces, naturalmente, los deseos que motivan a una persona cuando actúa son deseos cuya motivación le resulta grata. Puede sentirse motivada por un deseo de ser generosa, por ejemplo, y este motivo puede parecerle bien; puede ser el mismo deseo por el cual desearía que se rigiera su conducta en determinadas circunstancias. En este caso, cuando actúa con generosidad, no sólo está haciendo exactamente lo que quería hacer, y en este sentido actuando libremente. También puede decirse de él que es verdad que desea libremente, en el sentido paralelo de que actuar como lo hace (es decir, siendo generoso) es exactamente lo que quiere querer.