

Internismo y razones para actuar. Una revisión de la filosofía del amor de Harry G. Frankfurt

*Internalism and reasons to act. A revision of the philosophy
of love of Harry G. Frankfurt*

EDUARDO ORTIZ

Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir"
Facultad de Filosofía
46003-Valencia (España)
eduardo.ortiz@ucv.es

Abstract: This article submits a new version of internalism with respect to our reasons to act. The argument has three stages: an enlargement of the orthodox moral psychology that takes into account the authority of love in human agency (H. Frankfurt); the statement that our loving interpersonal relationships are the first analogate of love; and, finally, a non-reductive account of love and the recognition of the actual hierarchy of the loves of human agents, which is in tension with an adequate hierarchy of loves.

Keywords: Reasons to act, love, loving interpersonal relationships, hierarchy of loves.

Resumen: El objetivo de este trabajo es proponer una nueva versión del internismo relativo al estatuto de nuestras razones para actuar. El argumento tiene tres pasos: la ampliación de la psicología moral ortodoxa mediante el reconocimiento de la autoridad del amor en la agencia humana (H. Frankfurt), la afirmación de las relaciones interpersonales amorosas como analogado principal del amor y, por último, la consideración de una concepción no reductiva del amor y de la existencia de la real jerarquía de amores de los agentes humanos (en tensión con una adecuada jerarquía de amores).

Palabras clave: Razones para actuar, amor, relaciones interpersonales amorosas, jerarquía de amores.

RECIBIDO: JUNIO DE 2014 / ACEPTADO: FEBRERO DE 2015
DOI: 10.15581/009.49.3.637-662

ANUARIO FILOSÓFICO 49/3 (2016) 637-662
ISSN: 0066-5215

637

1. EL INTERNISMO DE BERNARD WILLIAMS

Un agente tiene una razón *interna* para actuar (a) si tiene un motivo M en su conjunto subjetivo de motivos¹ o (b) si puede llegar a tener un motivo M a partir de una ruta deliberativa válida que arranque de su conjunto subjetivo de motivos. Ese elenco incluye deseos, evaluaciones, actitudes, proyectos, expectativas²... Si la razón que el agente tiene para actuar fuera independiente de tener, directa o indirectamente, un motivo que aquella pudiera satisfacer o promover, estaríamos ante una razón *externa*.

Pues bien, parece ser que las únicas razones que tenemos los agentes humanos para actuar son *internas*: es la conclusión a que llegó Bernard Williams en su influyente trabajo sobre razones internas y externas³. Ello podría tener como consecuencia que los requerimientos o demandas morales solamente suministraría razones para actuar a los agentes que dispusieran ya de las motivaciones pertinentes o que dieran con ellas tras un determinado recorrido racional (la referida ruta deliberativa válida). En tal caso, ¿no sería más conveniente apostar por el estatuto externo de nuestras razones para actuar?

Como es sabido, este modo de plantear la distinción entre razones internas y externas deriva de la tradición humeana, cuya influencia en la ética y metaética contemporáneas —y en la obra de Williams— es notoria. De hecho, un complemento “natural” del aserto de Williams es la *teoría humeana de la motivación*⁴, según la cual los deseos y las creencias que explican las acciones son entidades

-
1. “Nada puede explicar las acciones (intencionales) de un agente, excepto algo que lo motive a actuar de un modo determinado”, B. WILLIAMS, *Internal and External Reasons*, en B. WILLIAMS, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge University Press, Cambridge, 1981) 107.
 2. B. WILLIAMS, *Internal Reasons and the Obscurity of Blame*, en B. WILLIAMS, *Making Sense of Humanity and other Philosophical Essays* (Cambridge University Press, Cambridge, 1995) 35.
 3. “What are *taken for* external reason statements are often, in fact, optimistic internal reasons statements”, *Ibidem*, 40.
 4. M. SMITH, *The Humean Theory of Motivation*, “Mind” 96 (1987) 36-61; M. SMITH, *The Moral Problem* (Blackwell, Oxford, 1994). No trataré en este trabajo el asunto de la mayor o menor fidelidad de la “tradición humeana” a la filosofía de Hume.

distintas y si bien los primeros desempeñan un decisivo papel directo en la conducta humana, las creencias por sí solas no son capaces de movernos a actuar. Frente a ella está la tradición anti-humana, kantiana, para la cual las creencias no necesitan la asistencia de los deseos a fin de motivar la conducta (o según la cual los deseos son consiguientes a la capacidad motivadora de las creencias⁵).

Quizás sea la psicología moral (deseos y creencias) manejada en el enfrentamiento entre esas dos influyentes tradiciones filosóficas, la que está impidiendo encontrar una solución a la cuestión relativa a si nuestras razones para actuar son internas o externas. Mi propuesta es que la revisión de esa psicología moral nos descubrirá una más plausible explicación relativa a qué son nuestras razones para actuar. El resultado final puede valorarse como una revisión o versión *sui generis* del internismo en relación a nuestras razones para actuar⁶.

Hay algo más. Hay que reconocer, en segundo lugar, que Bernard Williams es bastante liberal respecto a lo que se puede entender por ‘ruta deliberativa válida’. Para él, incluye tipos de razonamiento tan diferentes como el de medios y fines, el descubrimiento de una forma para un proyecto aún no especificado, la invención de alternativas, pensar en una nueva línea de conducta, percibir semejanzas inesperadas, etc.

Así las cosas, no estaría de más inquirir si la combinación de un punto de vista internista con una concepción tan profusa de la deliberación, no acaba por suministrar una idea excesivamente vaga de qué es una razón para actuar. Sin embargo, a Williams no le preocupa esto, pues “lo que uno tiene razón para hacer suele ser a

-
5. Es el caso de T. NAGEL, *The Possibility of Altruism* (Princeton University Press, Princeton, 1970), un hito importante en la reivindicación contemporánea de esa tradición, la kantiana, en el mundo de la filosofía analítica anglosajona (no trataré en este trabajo la cuestión de si la postura de Nagel en la citada obra es internista o externista, ni tampoco intentaré despejar el asunto de la mayor o menor fidelidad de la “tradición kantiana” a la filosofía de Kant). A ella se opone M. Smith, algunos de cuyos trabajos citamos en la nota anterior.
 6. Para algunos, la insuficiencia de la psicología moral a que apelan la tradición humana y la anti-humana o kantiana, se manifiesta en un supuesto compartido por ambas: “si un estado es esencialmente motivador, ha de ser capaz de motivar por sí mismo” (P. CLARK, *What Goes without Saying in Metaethics*, “Philosophy and Phenomenological Research” 60 (2000) 358).

menudo algo vago” y “el enfoque internista casa con...esa vaguedad o indeterminación que es un rasgo genuino de nuestra práctica y experiencia”⁷.

2. LA APORTACIÓN DE HARRY FRANKFURT: LA AUTORIDAD DEL AMOR

A través del papel central que concede al amor⁸, la obra del filósofo norteamericano Harry Frankfurt puede dar el estímulo necesario para acometer una reorganización de la gramática básica de nuestra psicología moral. Si dejamos que ésta quede modificada por afirmaciones como la de que “la autoridad de la razón práctica...se funda en y deriva de la autoridad del amor”⁹, quizás consigamos ir más allá del debate ‘internismo-externismo’ y desalojar la vaguedad o indeterminación que Williams atribuye a nuestras razones para actuar.

El caso es que Frankfurt apunta que lo que nos empuja a actuar en uno u otro sentido es lo que nos ocupa y preocupa, lo que nos importa, aquello de lo que nos cuidamos. Pero eso incluye lo que amamos, ya que el amor “es una variante particularmente notable del cuidado (*care*)”¹⁰.

a) La preocupación desinteresada por la felicidad del amado

Aunque las primeras reflexiones publicadas por Frankfurt sobre el amor se hallan en un artículo de 1982 (“The Importance of What We Care About”)¹¹, me centraré en su más articulada contribución

7. B. WILLIAMS, *Internal Reasons and the Obscurity of Blame* cit, 38, 43.

8. Por mi parte, asumiré a lo largo del trabajo que el amor interpersonal es el “hogar del concepto de amor”, W. NEWTON-SMITH, *A Conceptual Investigation of Love*, en A. SOBLE (ed.), *Eros, Agape and Philia. Readings in the Philosophy of Love* (Paragon House, New York, 1989) 202.

9. H. FRANKFURT, *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right* (Stanford University Press, Stanford, 2006) 3. Citaré la edición original, en inglés, de los artículos y libros de Harry Frankfurt; las traducciones son mías.

10. H. FRANKFURT, *The Reasons of Love* (Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2004) 11. Hay traducción castellana, *Las razones del amor* (Paidós, Barcelona, 2004).

11. Incluido en H. FRANKFURT, *The Importance of What We Care About. Philosophical*

al tema hasta hoy, su libro *The Reasons of Love* (2004)¹². Allí señala que “como el amor de cualquier otro tipo, el amor hacia una persona posee cuatro características”¹³, la primera de las cuales es la preocupación desinteresada (*disinterested concern*) por el bienestar y la prosperidad de quien amamos.

Si nos atenemos a la célebre oposición entre apreciar (*appraise*) el valor del amado y atribuir (*bestow*) valor al amado¹⁴, el primer rasgo que Frankfurt aísla como propio del amor, lo sitúa claramente del lado de quienes estiman que amar depende de la atribución de valor al amado por parte del amante. Así parece confirmarlo el propio Frankfurt en un artículo anterior, cuando afirmaba que “amar...

Essays (Cambridge University Press, Cambridge, 1988) 80-94; hay traducción castellana, *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos* (Katz, Buenos Aires, 2006).

12. Entre el artículo que Frankfurt publica en 1982 (*The Importance of What We Care About*) y su libro de 2004 (*The Reasons of Love*), hay otros interesantes textos suyos sobre el tema: el artículo *Autonomy, Necessity and Love* (publicado en alemán en 1994 y en inglés en su libro *Necessity, Volition and Love* (Cambridge University Press, Cambridge, 1999) 129-141; hay traducción castellana, *Necesidad, volición y amor* (Katz, Buenos Aires, 2007); la conferencia *On Caring* impartida en 1997 y publicada dos años más tarde también en *Necessity* cit., 155-180; el artículo *Duty and Love*, publicado como artículo en el primer número de la revista “Philosophical Explorations” 1 (1998) 4-9 y por último, la conferencia *Some Mysteries of Love*, impartida en la Universidad de Kansas el 5 de diciembre de 2000 y editada por ella. En la medida en que estos trabajos, especialmente el segundo y el tercero (aunque también el último), constituyen una especie de “anticipo de... *Las Razones (del amor)*” (A. SOBLE, *Review of “The Reasons of Love”. Love and Value, Yet Again*, “Essays in Philosophy” 6 (2005) 10), está justificado el centrar nuestra atención sobre todo en el texto de 2004 (cuyo último capítulo, *The Dear Self*, ya fue publicado también como artículo en el primer número de una nueva revista, “Philosopher’s Imprint” 1 (2001) 1-14). Ello no me impedirá hacer referencias ocasionales a algunos de estos trabajos anteriores o a las Tanner Lectures que Frankfurt desarrolló en la Universidad de Stanford y que, con los comentarios de C. Korsgaard, M. Bratman y M. Dan-Cohen, han sido editadas en 2006 por la Stanford University Press como *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right* —un texto que ya hemos citado en la nota 9—.
13. H. FRANKFURT, *The Reasons* cit., 79. Es ciertamente chocante que Frankfurt postule que el amor a las personas comparte sus cuatro rasgos identificativos con “cualquier otro tipo” de amor.
14. Da cuenta de ella, I. SINGER, *The Nature of Love, Plato to Luther*, vol. 1 (University of Chicago Press, Chicago, 1984). Ver G. FOSTER, *Bestowal Without Appraisal: Problems in Frankfurt’s Characterization of Love and Personal Identity*, “Ethical Theory and Moral Practice” 12 (2009) 153-168.

no es equivalente a ni está implicado por ningún juicio o apreciación del valor inherente a su objeto. Amar algo es bastante distinto de considerarlo especialmente atractivo o precioso”¹⁵.

A primera vista, el amor de los padres por sus hijos parece respaldar la preocupación desinteresada por la felicidad del amado como primer atributo del amor. Traigo a colación el amor parental porque cuando reflexionamos sobre el amor, solemos hacerlo desde una u otra imagen, procurada a su vez por uno u otro tipo de amor. Pues bien, Frankfurt confiesa que los dos tipos de amor que guían su reflexión son el amor a uno mismo y el amor de los padres por sus hijos¹⁶.

Puede objetarse que Frankfurt ya había señalado a “las presiones evolutivas de la selección natural”¹⁷ como explicación última del amor parental y que esta concesión naturalista invitaría a estimar como distintivo del amor no la preocupación *desinteresada*, sino la preocupación interesada, incluso egoísta. Hay además otra observación contraria al susodicho “desinterés” de este tipo de amor: no resulta fuera de lugar pensar que los padres esperen que sus hijos les devuelvan en el futuro el amor que de ellos han recibido.

Por el contrario, hay por lo menos un sentido en que parece acertado considerar que la preocupación desinteresada por la felicidad del amado es una de las características de una adecuada relación amorosa. Es el que tiene que ver con la distinción clásica entre *amor de amistad o amor de fines* y *amor de concupiscencia o amor de medios o de dominio*. Esta distinción arranca del hecho de que, como acertadamente explica la tradición aristotélica, el amor se dirige a dos objetos (el amado y el bien que se transmite al amado)¹⁸ y que así como el primero suele ser amado “en absoluto y por ello mismo”, al segundo “no se lo ama absolutamente y por ello mismo, sino...para otro”. De modo que “a aquel bien que uno quiere para otro, se le

15. H. FRANKFURT, *Necessity* cit., 129.

16. H. FRANKFURT, *The Reasons* cit., 39.

17. *Ibidem*, 40.

18. “En esto... consiste el amor, en que el amante quiere el bien del amado” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, c. 90). La fuente de esta definición es ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 4, 1380b 35-36.

tiene amor de concupiscencia o de dominio, y al sujeto para quien alguien quiere el bien, se le tiene amor de amistad¹⁹. Al apuntar que el amante tiene amor de amistad o amor de fines para con su amado, estaríamos reconociendo que el primero no instrumentaliza al segundo y que *en esa medida* tiene por él una preocupación desinteresada. Ello no ocurriría si el amante dedicara a su amado un amor de concupiscencia o amor de medios.

Pero, ¿no abre esta distinción clásica una vía para escapar al cargo según el cual la racionalidad está ausente del amor? Esta pregunta no está de más. El hecho de que cuando amamos no lo hacemos debido a la percepción de algo valioso en quien amamos —como sugiere la primera determinación del amor según Frankfurt²⁰— nos empuja a plantear una cuestión como aquella. Y si seguimos esta sugerencia del filósofo norteamericano, consideraremos que el amor y nada más que el amor sería la fuente de las razones²¹.

Ello implica, creo yo, un compromiso *tout court* con el internismo por parte de Frankfurt por lo que se refiere al estatuto de nuestras razones para actuar. En el conjunto subjetivo de motivos de cada agente, de cada amante, sus amores procuran los motivos que en última instancia lo llevan a actuar en un sentido u otro. Advertir la autoridad del amor es por cierto el *primer paso en la nueva versión del internismo* que propongo.

Téngase en cuenta que el título de la obra de Frankfurt —las razones *del* amor— casa con la primacía que concede al atribuir u otorgar valor al amado por parte del amante, frente al apreciar el supuesto valor en aquél por parte del amante. En este último caso, habríamos dado más bien con las razones *para* amar a alguien.

19. Los últimos textos entrecomillados, en TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 4.

20. La “no reasons view” que a Frankfurt atribuye N. KOLODNY, *Love as Valuing a Relationship*, “The Philosophical Review” 112 (2003) 142-146.

21. “Para el amante, el amor es en sí mismo una fuente de razones. El amor crea las razones que inspiran sus actos de dedicación y preocupación amorosa”, H. FRANKFURT, *The Reasons* cit., 37. “Hay razones del amor...pero ésas no son las razones a las que el amor responde, sino las razones que el amor crea”, N. KOLODNY, *Review of The Reasons of Love, by Harry G. Frankfurt*, “The Journal of Philosophy” 103 (2006) 46.

No estamos ante matices lingüísticos sin importancia. Tras esas diferencias (razones *del* amor, razones *para* amar), laten dos visiones del amor que cruzan la historia de la teología y de la filosofía en Occidente: se trata nada menos que de la oposición entre *eros* y *agápē*, el amor humano y el amor divino. Según la versión estándar, el primero es interesado, egoísta, posesivo, ascendente, ya que nace de una carencia y busca la plenitud; el segundo es desinteresado, generoso, desprendido, descendente, pues procede del dios al que no falta nada y que quiere comunicar su plenitud²². Pues bien, no parece difícil discernir la presencia del *agápē*, tal y como acaba de ser caracterizado, tras la primera nota que Frankfurt cree descubrir en el amor.

Sin embargo, no es ni mucho menos de recibo una caracterización en clave de oposición de estos dos tipos de amor. Porque, una vez más, el desinterés del cuidado o preocupación que el amante manifiesta por el amado puede ser sinónimo de generosidad por parte del primero, pero no tiene por qué serlo de un abandono del afán de reciprocidad o correspondencia de parte de quien ama²³. Piénsese que el drama del amor consiste precisamente en no ser correspondido.

Y es que, de un modo u otro, como ya vimos en el caso del amor parental y como lo confirma nuestra experiencia amorosa más pedestre, quien ama, quiere ser correspondido, es decir, amado. Pretender lo contrario sería hacer gala de una autosuficiencia extraña a la condición humana, la cual, como es evidente, no se basta a sí misma²⁴. Si esta necesidad de correspondencia equivale a reconocer la carencia de autosuficiencia por parte de quien la busca (el amante) y si ella es propia del amor erótico, ¿quién negará que en nuestras relaciones interpersonales cotidianas este tipo de amor está entremezclado con el otro, el amor *agápico* (o con un remedo suyo)? En

22. Para esta presentación, enfrentada, de estos tipos de amor, ha sido decisiva la obra del pastor sueco A. NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 vols (Aubier-Montaigne, Paris, 1952-1962).

23. Para un respaldo teológico de esta consideración, ver J.J. PÉREZ SOBA, *El amor: introducción a un misterio* (BAC, Madrid, 2011) 232-233.

24. A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals* (Duckworth, London, 1999).

efecto, la presencia de esta combinación —*eros* y *agápē*— no llena de imperfección, *sino de humanidad*, a la preocupación desinteresada que un amante experimenta por la felicidad de su amado.

*b) La particularidad del amado. Las relaciones
interpersonales amorosas*

En segundo lugar, para Frankfurt, el amor “es indefectiblemente personal. El amante no puede considerar de un modo coherente a ningún otro individuo como un sustituto adecuado de su amado, por mucho que este individuo se parezca a aquél. La persona amada es amada por él o ella misma como tal y no como un ejemplo de un tipo”²⁵.

Para el amante, el amado no puede ser sustituido por alguien con sus cualidades, ni siquiera por quien tuviera esas cualidades en mayor medida, porque el amor del amante por su amado es *indefectiblemente personal*, según acabamos de leer.

Este segundo rasgo del amor parece adecuarse a nuestra comprensión pre-teórica del amor. Pero, cabe preguntar, ¿por qué?, ¿por qué no hay un sustituto de la persona que uno ama?

La razón por la que no tiene sentido que una persona considere aceptar un sustituto de su amado, no es porque aquél a quien ama resulte ser cualitativamente distintivo. La razón es que lo ama en su *concreción* esencialmente irreproducible. El foco del amor de una persona no son esas características generales y por ello repetibles que convierten a su amado en *descriptible*. Más bien, es la particularidad específica lo que hace que su amado sea *nombrable* —algo que es más misterioso que ser descriptible y que resulta manifiestamente imposible de definir—²⁶.

Ahora bien, ¿qué puede querer decir amar a alguien en su “concreción irreproducible”? Necesitamos una explicación que nos lleve más allá del misterio y de la imposibilidad de definir al amado por

25. H. FRANKFURT, *The Reasons* cit., 80.

26. H. FRANKFURT, *Necessity* cit., 170.

parte del amante —que es donde Frankfurt se ha quedado—. Para ello, hemos de tener en cuenta que el amante y el amado están implicados en relaciones interpersonales amorosas, algo que constituye *el segundo paso en mi revisión del internismo*.

Contempladas a partir de una concepción no reduccionista del amor²⁷, tales relaciones constituyen el *analogado principal del amor*. En el marco que ellas dibujan, podemos concebir como complementarias las operaciones de atribución de valor *al* amado por parte del amante y de apreciación de valor *en* el amado por parte del amante²⁸.

El respaldo de esta propuesta se halla en que cuando pensamos en el valor del amor en nuestras vidas, suelen venirnos a la mente nuestras relaciones interpersonales más que por ejemplo las emociones (disposicionales u ocasionales) que ciertamente las acompañan en no pocas ocasiones²⁹.

Tales relaciones interpersonales amorosas suceden en el contexto del espacio y del tiempo, de la historia. Ahora no parece forzado aseverar, con Frankfurt, que estamos ante un entorno caracterizado en mayor o menor medida por la concreción irreproducible que el amado es para el amante y el amante para el amado. Tampoco resulta desatinado suponer que ese ambiente es abierto y dinámico³⁰, porque

27. Ver el apartado a) de la sección 3. de este trabajo.

28. N. KOLODNY, *Love as Valuing a Relationship*, “The Philosophical Review” 112 (2003) 135-189. Y en su recensión crítica de *The Reasons of Love*, en la que su defensa de la teoría de las relaciones depende del hecho de que “uno comparte una historia de un cierto tipo” con alguien; por ejemplo, ser su padre. N. KOLODNY, *Review of The Reasons of Love, by Harry G. Frankfurt*, “The Journal of Philosophy” 103 (2006) 49.

29. A favor de que el núcleo del amor consiste en la satisfacción de alguna relación (*love-comprising relations*), W. NEWTON-SMITH, *A Conceptual Investigation of Love* cit., 199-217; cf. también, O. H. GREEN, *Is Love an Emotion?*, en R. LAMB (ed.), *Love Analyzed* (Westview Press, Boulder, Colorado, 1997) 214-215: “la semejanza más chocante entre el amor y la amistad es que ambas son relaciones... El amor... es como la amistad; ambas son relaciones”. Y también, N. K. BADHWAR, *Love*, en H. LAFOLLETTE (ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics* (Oxford University Press, Oxford & New York, 2003) 42-69. Al igual que en B. HELM, *Love*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición otoño 2013), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/love/>.

30. Como *dinámicamente permeable* puede calificarse la relación interpersonal amorosa, cf. A. RORTY, *The Historicity of Psychological Attitudes: Love Is Not Love Which Alters Not When It Alteration Finds*, “Midwest Studies in Philosophy” 10 (1986)

el carácter progresivo tanto de la asimilación entre los amantes³¹ como de la acogida de los bienes transmitidos en la relación amorosa impide que todos los contornos de ésta estén decididos ya desde su inicio.

c) *La identificación de intereses*

“El amante se identifica con su amado: esto es, considera los intereses de éste como propios. Por consiguiente, se alegra o sufre dependiendo de si estos intereses son adecuadamente satisfechos o no”³². La identificación de los intereses del amante con los del amado, es el tercer rasgo de la elucidación frankfurtiana del amor. Pero, ¿qué entiende Frankfurt por identificación?

En un muy conocido trabajo suyo de 1971 sobre la libertad de la voluntad y el concepto de persona³³, Frankfurt apuntaba que los agentes humanos tenemos deseos, pero que también tenemos la capacidad de desear o no algunos de nuestros deseos. Es la distinción entre deseos de primer y segundo orden. Cuando un agente se identifica con un deseo de primer orden que le lleva a actuar en un sentido determinado, muestra una *volición de segundo orden*. Así, por ejemplo, ya son las 23:45 y tengo sueño, después de un día de trabajo intenso. Pero también deseo terminar el artículo que tengo entre manos; ello me permitirá darle la revisión definitiva mañana por la mañana, ya que el plazo de presentación de originales expira mañana por la tarde. Tras unos minutos de deliberación, me identifico con este último deseo y sigo escribiendo. En suma, lo que distingue a las personas de los seres no personales, es que ellas tienen voliciones de

402. En este trabajo defiende Amélie Rorty que el carácter histórico propio de la relación amorosa está en la interacción ‘amante-amado’ y no en el amado particular dotado-de-nombre-propio —algo a favor de lo cual argumenta el trabajo al que la Rorty responde, R. KRAUT, *Love De Re*, “Midwest Studies in Philosophy” 10 (1986) 413-430—. Pero, ¿no puede incluir la historia de amor tanto la interacción mutua entre quienes se aman como la designación rígida de cada uno de ellos?

31. “La asimilación significa movimiento hacia la semejanza, y así compete al que recibe de otro que sea semejante a él” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c.29)

32. H. FRANKFURT, *The Reasons* cit., 80.

33. H. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, en H. FRANKFURT, *The Importance* cit., 11-25.

segundo orden. Y parece pues que la identificación es una decisión de nivel superior relativa a las actitudes del agente³⁴.

El de “identificación” es desde luego un concepto clave en una concepción jerárquica de la persona, como es la que Harry Frankfurt sostiene. Este filósofo vincula identificación y cuidado y sostiene que cuidarse de algo es ser *activo* respecto a ese algo³⁵. Como Frankfurt ha añadido que el amor es un tipo de cuidado (algo que ya hemos tenido ocasión de repasar), podemos añadir ahora que para el filósofo norteamericano la conexión entre identificación y cuidado incluye la existente entre identificación y amor. Ello no significa que, para Frankfurt, ese vínculo entre identificación y amor dependa de una decisión, pues, como vamos a ver, para este filósofo nuestros amores no son voluntarios.

Con todo, hay quien ha advertido que el tratamiento que Frankfurt hace de la identificación es insuficientemente interpersonal o social. Es decir, si bien puede entenderse que hay una dimensión en que la operación de la identificación es un asunto de la primera persona, difícilmente puede dejar de reconocerse que estamos ante una destreza adquirida gracias al concurso de otros. En ellos la ha visto; de ellos la ha aprendido³⁶.

El tema no es de poca monta. No sólo por la importancia que la identificación tiene en la explicación frankfurtiana del amor, sino también porque no está fuera de lugar sospechar que la falta de reconocimiento de la naturaleza interpersonal de la identificación se refleje en una similar ausencia de aseveración del carácter interpersonal del amor. Y, ¿quién puede hablar acertadamente del amor al margen de la interpersonalidad?

34. H. FRANKFURT, *Identification and Externality*, en H. FRANKFURT, *The Importance* cit., 68. En otro trabajo ulterior (*The Faintest Passion*, en H. FRANKFURT, *Necessity* cit., 95-107), Frankfurt ha sostenido que hay identificación con un deseo cuando no hay fuerza psíquica opuesta a él.

35. *Ibidem*, 111. Y respecto a la actitud activa de la persona en relación con aquello que le preocupa o de lo que se cuida, *Ibidem*, 87-88.

36. “¿Qué significa *identificarse* con el amado? La identificación parece implicar que el propio yo es suficientemente social como para que uno pueda preocuparse con conocimiento de causa por lo que otro se preocupa. Sin una consideración del otro obtenida a través de algún tipo de comprensión social, la identificación se reduce a una especie de solipsismo”, G. FOSTER, *Bestowal Without Appraisal* cit., 158.

d) *El carácter no voluntario del amor, la autoridad del amor y el amor a uno mismo*

Por último, según Frankfurt:

[...] el amor implica constricciones sobre la voluntad. Lo que amamos y lo que dejamos de amar no depende sencillamente de nosotros. El amor no es una cuestión de elección, sino que está determinado por condiciones que se hallan fuera de nuestro control voluntario inmediato³⁷.

Sentado que Frankfurt considera que lo que mueve a actuar a los agentes humanos es lo que aman, esto es, dado que este filósofo ha subrayado la *autoridad* que el amor tiene en nuestras vidas, no resulta extraño leer en su obra que esa autoridad da lugar a una serie de “estructuras motivadoras estables”³⁸ en las personas. Son los cauces por los que tiene lugar la agencia humana y *a fortiori* el influjo de por ejemplo nuestras creencias y deseos. De modo que el ejercicio de la voluntad humana no ocurre en el vacío, sino en el marco de esas estructuras motivadoras o “necesidades volitivas”, dentro de las cuales se encuentran las “necesidades del amor”, como las llama este filósofo³⁹. Pero esas necesidades o limitaciones o constricciones funcionan “desde dentro de nuestra propia voluntad. Es nuestra voluntad, y no ninguna fuerza externa o ajena, la que nos limita”⁴⁰.

Advertir la *autoridad* que el amor, nuestros amores tienen en nuestra conducta, es una inyección de realismo en la descripción de nuestra psicología moral y hace justicia a su complejidad y riqueza. Pues, ¿no es cierto que, antes y más que un animal racional o desiderativo, el ser humano es un sujeto que busca ser amado y amar (*ens amans*)?, ¿quién puede negar que mejor o peor, no hay quien no

37. H. FRANKFURT, *The Reasons* cit., 80. Ya antes había manifestado que “lo que amamos y lo que dejamos de amar no depende de nosotros”, *Ibidem*, 46.

38. H. FRANKFURT, *Necessity* cit., 129.

39. Para el término “necesidad volitiva”, ver H. FRANKFURT, *The Importance* cit., 86-87 o H. FRANKFURT, *The Reasons* cit., 46 y para el de “necesidades del amor”, H. FRANKFURT, *Necessity* cit., 129.

40. H. FRANKFURT, *The Reasons* cit., 46.

ame, dicho de otro modo, que sin amor (en el sentido amplio, no reductivo del término) no hay personas?

Con una psicología moral que no sitúa el amor en su periferia, conseguimos salir del reduccionismo de la psicología moral manejada en el enfrentamiento entre la tradición humeana y la anti-humeana respecto a si nuestras razones para actuar son internas o externas y apartar la vaguedad o indeterminación con que Williams parecía contentarse en relación a cuáles son nuestras razones para actuar.

Por cierto que la comprobación de la autoridad del amor por parte de Harry Frankfurt tiene lugar de la mano de la consideración del *amor a uno mismo* como “el más puro de todos los modos de amor”⁴¹. El mismo Frankfurt se encarga de mitigar el efecto chocante que pueda tener una afirmación así, cuando se esfuerza por mostrar que solamente la equivocada identificación del amor a uno mismo con la auto-complacencia (*self-indulgence*) ha llevado a identificar este tipo de amor como un obstáculo para una adecuada sumisión a la ley moral⁴², al igual que cuando avanza que el amor a uno mismo goza de las cuatro características que ha aislado como propias del amor⁴³. Así, en efecto, si desinteresado es aquel amor que solamente está motivado por los intereses del amado, el amor a uno mismo lo es; en segundo lugar, el amor a uno mismo revela con toda claridad que el amante no puede conformarse con un sustituto de su amado; es también patente la identificación de los intereses del amante y del amado en este tipo de amor y, por fin, el amor a sí mismo es un buen ejemplo de lo que de involuntario tiene el amor, ya que en condiciones normales, ¿quién negará lo muy arraigado que se halla en nuestra naturaleza?

Dejo para otra ocasión el análisis de los problemas que plantea la atribución al amor a uno mismo de las cuatro características que Frankfurt singulariza como propias del amor⁴⁴. Más bien, quisiera

41. H. FRANKFURT, *The Reasons* cit., 80.

42. *Ibidem*, 76-79.

43. *Ibidem*, 81-82.

44. Baste pensar por ejemplo en los que puede traer consigo la adscripción del tercer rasgo (la identificación de intereses) al amor a uno mismo, A. SOBLE, *Concerning*

ahora ahondar en el empeño de Frankfurt por situar el amor en el centro de nuestra reflexión sobre la agencia humana⁴⁵.

Frankfurt estima que si algo consigue el amor en las personas, es dotarlas de fines para su conducta —incluso de ese fin último (*definitive goal*)⁴⁶ que permite convertir los demás fines de nuestra existencia en un conjunto articulado de fines y medios—. Ello ahuyenta el aburrimiento, el tedio y hasta la desesperación que cunde en el ánimo de quien en su vida carece de metas y por consiguiente de *sentido*. Amor y sentido están inextricablemente unidos para Frankfurt. De hecho, llega a afirmar que en la medida en que el deseo de poder contar con que nuestras vidas tengan sentido forma parte del amor a uno mismo, quien tiene semejante deseo ya ama. De ese modo, el amor a uno mismo incluye ya amar algunas cosas que no son uno mismo —apostilla agudamente Frankfurt⁴⁷—.

Tal autoridad del amor en nada disminuye la autonomía de las personas. Más bien al contrario, les da sentido. Pues, en última instancia, “las necesidades con las que el amor somete a la voluntad, son, en sí mismas, liberadoras”⁴⁸. El énfasis de Frankfurt en que nuestra agencia transcurre en el marco de las necesidades volitivas o necesidades del amor, solamente podría ser interpretado como una amenaza para quien hiciera gala de una concepción ingenua de la autonomía humana.

Si amar tiene ese efecto para nuestra agencia, a saber, suministrarle fines, incluso un fin último y por ello sentido, es porque *unifica* nuestra voluntad como ninguna otra energía es capaz de hacer. El

Self-Love: Analytic Problems in Frankfurt's Account of Love, “Essays in Philosophy” 12 (2011) 55-67.

45. Lo reconocen asimismo en sus recensiones críticas del libro de Frankfurt de 2004, tanto N. KOLODNY (*Review of The Reasons of Love, by Harry G. Frankfurt*, “The Journal of Philosophy” 103 (2006) 43, 50) como R. MORAN, *Review Essay on The Reasons of Love*, “Philosophy and Phenomenological Research” 74 (2007) 465-466.

46. H. FRANKFURT, *The Reasons* cit., 90 (o “final end”, *Ibidem*, 53, donde desarrolla el tema del fin último y cita en la página anterior a Aristóteles: “si existe pues algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa —pues así...el deseo sería vacío y vano—”, ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094a18-21).

47. *Ibidem*, 89-90.

48. *Ibidem*, 64.

amor proporciona incondicionalidad (*wholeheartedness*), sanando de este modo las heridas de la voluntad, pues de ese modo se vive tantas veces la incapacidad para unificar la voluntad⁴⁹, por ejemplo, cuando ésta se nos presenta como un haz de tendencias que nos empujan en una y otra dirección. Y así, de vez en cuando “puede suceder que una persona ame algo verdaderamente, pero que al mismo tiempo sea verdad que no quiera amarlo”⁵⁰.

A una situación semejante la calificamos de “ambivalente”, porque empuja a que la voluntad actúe simultáneamente en sentidos contrarios y compromete seriamente la eficacia de nuestra agencia. Esa ambivalencia es el síntoma claro de la división de la voluntad y ésta es “el equivalente en la esfera de la conducta a la contradicción en la esfera del pensamiento”⁵¹.

Salir de ella corresponde a la capacidad para *identificarse* con una de las tendencias en juego. Éstas no son a veces adventicias. La toma de partido que la persona hace por unas de ellas, equivale nada menos que a identificarse con “las configuraciones volitivas que definen sus fines últimos”. Quien ha llegado a un grado tal de voluntad unificada hace gala de una sólida incondicionalidad y de un grado elevado de amor a sí mismo. Y es que “ser incondicional *es* amarse a uno mismo”⁵². Eso es, para Frankfurt, la *pureza*: la incondicionalidad, la unificación de la voluntad.

Ahora podemos entender por qué este filósofo calificaba al amor a uno mismo como el más *puro* de todos los tipos de amor. Más que en cualquier otro, es en el amor a uno mismo en el que, *a primera vista*, cabe esperar encontrar un agente cuya voluntad “sea puramente la suya”⁵³, esto es, una voluntad que esté unificada de tal modo que haya dejado ya al margen elementos ajenos.

¿A quién se le oculta sin embargo que la consecución de semejante incondicionalidad no es fácil? Y una vez conseguida, no es

49. Lo reconoce FRANKFURT (*Ibidem*, 94), recurriendo al testimonio de San Agustín en las *Confesiones*.

50. *Ibidem*, 91.

51. *Ibidem*, 96.

52. Los dos últimos textos entrecomillados, en *Ibidem*, 95.

53. *Ibidem*.

una conquista definitiva, sino precaria; siempre podemos perderla. Todavía más, nuestro filósofo avisa que la conquista de “un grado sustancial de incondicionalidad en /la/ vida depende sobre todo de la genética y de otros tipos de suerte”⁵⁴. El *sentido del humor* será la salida que Frankfurt propondrá a quien, atrapado en la ambivalencia⁵⁵ y la incertidumbre, no pueda dar con una voluntad incondicional.

Mi sugerencia es que una conclusión como ésta revela el límite de la reflexión frankfurtiana sobre el amor. Este filósofo ha conseguido argumentar a favor de la, a mi juicio, innegable autoridad del amor en nuestras vidas. Ahora necesitamos plantear el tema de lo que autoriza al amor, a cada amor. Es algo que Frankfurt sabe que está ahí⁵⁶, pero a favor de lo cual no argumenta con la contundencia necesaria, cuando a la lógica pregunta que cualquier agente puede plantear acerca de qué vale la pena cuidarse u ocuparse, responde que es adecuado cuidarse de lo que a uno le sea *posible* cuidarse⁵⁷ o cuando apostilla que “la moralidad no tiene reclamación independiente que hacer por lo que respecta a qué preocuparse. Tal reclamación puede proceder tan sólo de aquello que de hecho le preocupa a uno”⁵⁸.

3. LA VERDAD DEL AMOR

La pregunta por lo que autoriza a un amor u otro es la pregunta por la verdad del amor. La relevancia de esta cuestión deriva de la

54. *Ibidem*, 99.

55. Con esa recomendación en relación con el sentido del humor termina *The Reasons* cit., 100 (se encuentra ya en *Necessity* cit., 107) Aunque hay quien se manifiesta a favor de los beneficios de esa ambivalencia, cf. R. MORAN, *Review Essay on The Reasons of Love* cit., 474-475.

56. “No hace falta decir que es mejor para nosotros preocuparse de lo que verdaderamente vale la pena preocuparse”, H. FRANKFURT, *Necessity* cit., 162.

57. “¿Qué hace más adecuado el que una persona haga que un objeto sea más importante para ella que otro? Parece que ha de ser el hecho de que sea *posible* para esa persona preocuparse del (*care about*) uno y no del otro”, H. FRANKFURT, *The Importance of What We Care About*, en H. FRANKFURT, *The Importance of What We Care About* cit., 94.

58. H. FRANKFURT, *Reply to Susan Wolf*, en S. BUSS, L. OVERTON (eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt* (The MIT Press, Cambridge, Mass., 2002) 252.

conexión íntima entre amor y vida buena o vida lograda, indiscutible dada la abrumadora autoridad del amor para nosotros. No obstante, no todo el mundo dispone de una vida que pueda acreditarse así. Por tanto, no basta con amar. Se trata de amar de un modo adecuado. Se trata de amar *bien*⁵⁹.

Afrontar esto pasa por aportar *una caracterización adecuada, no reduccionista del amor*, que no se limite a su consideración como un conjunto de necesidades volitivas con las que los agentes estamos identificados (H. Frankfurt) o como la respuesta máxima que merecen las personas entendidas como símbolos de una naturaleza racional⁶⁰. Es lo que vamos a acometer ahora, para tratar después la verdad del amor desde el tópico de la jerarquía de amores (*ordo amoris*).

a) Una concepción no reduccionista del amor: las “etapas” del amor

Entendida la “afectividad” como modificación del sujeto debida a la acción de alguien o algo⁶¹, todo amor suele comenzar por una alteración (*immutatio*) afectiva padecida por alguien ante el encuentro con la presencia de una persona. Olvidar esto no es asunto menor, pues a nuestros afectos no se les puede negar la capacidad que tienen de estructurar nuestras vidas⁶². Ellos proponen una “primera” organización de la existencia, que no tenemos por qué estimar como definitiva.

Aunque Frankfurt no ha tenido en cuenta la importancia del elemento afectivo que todo amor incluye⁶³, ya el pensamiento clásico advirtió que quien ha padecido esa sacudida afectiva, experimenta luego una cierta armonía o adecuación (*coaptatio*) con quien ha impactado su afectividad y descubre además que se complace

59. De hecho, “la autoridad del amor deriva del hecho de que apunta al bien”, J. LEAR, *Love’s Authority*, en S. BUSS, L. OVERTON (eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt* cit., 286. Por nuestra parte, ya hemos recordado la vinculación entre el amor y el bien (ver nota 18).

60. D. VELLEMAN, *Love as a Moral Emotion*, “Ethics” 109 (1999) 338-374.

61. Ser afectado por algo (*afficere, afficere aliqua re*).

62. M. JOHNSTON, *The Authority of Affect*, “Philosophy and Phenomenological Research” 63 (2000) 189.

63. “El corazón del amor... no es ni afectivo ni cognitivo. Es volitivo” (H. FRANKFURT, *Necessity* cit., 129).

(*complacentia*) en la existencia⁶⁴ de quien ha conseguido afectarle de un modo tan positivo. Las citadas armonía y complacencia pueden verse como los dos momentos de una *conformación* o progresivo cambio de *forma* que, por la relación con aquél a quien ama, está experimentando quien ama. La imaginación y la memoria desempeñan un papel crucial en esta etapa de la experiencia amorosa. No es forzado agregar que la atribución de valor *al* amado por parte del amante y la apreciación de valor *en* el amado por parte del amante tienen lugar en esta segunda etapa, más concretamente en su momento de la complacencia.

De entre las características de la modificación que padece la afectividad de quien comienza una experiencia amorosa, me interesa subrayar aquí y ahora su *naturaleza interpersonal*. Ese vínculo entre afectividad e intersubjetividad es significativo, porque, ¿no es verdad que si algo no podemos extrapolar de una persona a otra es la singularidad de sus experiencias afectivas? Reconozcámoslo: la afectividad de cada uno de nosotros es inconmensurable. ¿No ha sido la dimensión cualitativa característica de la afectividad la que ha impedido dar cuenta y razón de ella por parte de los intentos de naturalización de la psicología? Por otro lado, ¿no es cierto que hasta la filosofía de la mente más astringente habría de asumir que si algún espacio queda para la, así llamada, “autoridad de la primera persona” es precisamente en las experiencias afectivas humanas?

Sin embargo, nada de esto tiene por qué empañar el hecho de que la alteración de la afectividad con la que comienza toda historia de amor entre personas, no es algo que el amante se provoca a sí mismo. Es el encuentro con la presencia del (supuesto) amado lo que provocó un tipo determinado de cambio afectivo.

De ello puede inferirse que ni siquiera en sus primeros momentos (transformación de la afectividad) es el amor un asunto exclusivo

64. Para los momentos del dinamismo del amor, cf. A. SCOLA, *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer* (Encuentro, Madrid, 1989) 14-23. Ver también R. T. CALDERA, *Sobre la naturaleza del amor* (Colección “Cuadernos de Anuario Filosófico”, Serie Universitaria, n° 80, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999).

del yo. Esa enseñanza de una parte significativa del pensamiento contemporáneo⁶⁵, según la cual no hay yo, sin un tú y un él, es algo ya patente en nuestra afectividad.

Evidentemente las relaciones interpersonales amorosas no se reducen a los ya repasados momentos afectivo e imaginativo, es decir, como acabamos de repasar, a aquéllos en los que una persona padece una conmoción afectiva y comienza a recrear la existencia del amado como especialmente agradable y complementaria a la propia, viviendo así una conformación a éste.

En realidad, cuando hablamos de amor en un sentido no reductivo, incluimos además dos etapas más: una de ellas tiene que ver con la construcción de la *intención* de amar a quien nos ha agradado, valoramos positivamente e imaginamos de un modo u otro a nuestro lado y la otra, la última etapa que incluye las anteriores, alude a la consiguiente entrega o *donación* de uno mismo —de la propia vida— a aquél.

Respecto a la “tercera” etapa o momento de la experiencia amorosa, vale la pena recordar que uno de los logros de la filosofía contemporánea de la acción ha consistido precisamente en redescubrir el papel central de la intención en la conducta humana. En efecto, al permitirnos responder a las preguntas “¿por qué hemos actuado así?”, “¿para qué hemos actuado así?”⁶⁶, nuestras intenciones se muestran como el alma de nuestras acciones. En la medida en que descubren a qué tendemos⁶⁷ cuando actuamos, nuestras intenciones permiten identificar el fin o meta de nuestras acciones.

Pues bien, tengamos en cuenta que quien decide en un determinado momento amar a alguien —formando la intención correspondiente— es el mismo cuya afectividad quedó alterada ante el encuentro con la presencia de ese alguien. Puede decirse que en ese

65. Piénsese en los filósofos dialógicos y personalistas.

66. G. E. M. ANSCOMBE, *Intention* (Basil Blackwell, Oxford, 1957).

67. “Intentio...significat *in aliquid tendere*” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, c.12, a.1, resp.). Por cierto que la direccionalidad es uno de los rasgos que caracteriza a los estados intencionales. Hay que añadir otros dos: su normatividad y su naturaleza holista. C. J. MOYA, *The Philosophy of Action. An Introduction* (Blackwell, Oxford, 1990) 63-64.

impacto afectivo comenzó a urdirse el tejido de la intención, ya que en él experimentó el sujeto una cierta unión (intencional) con aquella persona que trastornó su afectividad. ¿Por qué no calificar esta unión de “promesa”...de una unión interpersonal definitiva? Claro que para cumplimentar semejante promesa, hará falta tiempo, el cual —junto con el espacio— constituye nuestras biografías, las historias en que nuestras *relaciones interpersonales amorosas* tienen lugar y se desarrollan. Ello entrañará, recordémoslo, la formación de intenciones relativas a quienes amamos, pero también la efectiva entrega de nuestras vidas a ellos. Contempladas desde una intelección no reductiva del amor, podemos ahora entender —como antes avisé— que esas relaciones interpersonales amorosas conforman el *análogo principal del amor*.

Hacer presentes las líneas fundamentales de una caracterización no reduccionista del amor, constituye una parte del *tercer paso en la argumentación a favor de la versión del internismo* que presento en este trabajo, a la vez que ayuda a desvelar el esquematismo de la enjuta psicología moral manejada por humeanos y anti-humeanos (deseos y creencias) en relación a si nuestras auténticas razones para actuar son internas o no. La otra parte de este tercer paso está en la noción de la adecuada jerarquía de amores, la propia de un consejero ideal o, mejor, de un amador adecuado.

b) *La jerarquía de amores*

Plantear con justeza el tema de la verdad del amor no sólo pide una concepción amplia —como la ensayada— del amor, sino no omitir algo tan evidente como que *no amamos por igual a todos aquellos a quienes amamos*. Es algo que no ha pasado desapercibido a Frankfurt, cuando escribe que “el amor llega en grados. Amamos algunas cosas más que otras”⁶⁸.

Nuestros amores están organizados de modo jerárquico, según más y menos. Así lo muestran nuestras vidas, en las que no todas nuestras relaciones interpersonales amorosas están al mismo nivel. Amamos más a unas personas que a otras, lo que se refleja en la

68. H. FRANKFURT, *The Reasons* cit., 46.

diversa dedicación a los distintos tipos de relaciones amorosas que tenemos con ellas. En suma, amamos según una *jerarquía de amores* (*ordo amoris*)⁶⁹. Difícilmente puede ser de otro modo⁷⁰.

¿Cómo negar que el amar como amamos, según una jerarquía de amores, tiene reflejo en nuestras razones para actuar? Ya hemos avanzado, de la mano de Frankfurt, que nuestras razones para actuar dependen en última instancia de nuestros amores y que ellas están visibles en mayor o menor medida en nuestras relaciones interpersonales amorosas. Pues bien, teniendo presente nuestra concepción no reduccionista del amor, advertimos ahora que nuestros amores están organizados según nuestra particular jerarquía de amores.

Si la autoridad del amor es tan decisiva para las personas, es claro que nuestras identidades no podrán explicarse al margen de nuestras respectivas jerarquías de amores. Según por quienes me deje amar y según a quienes ame, así será mi jerarquía de amores,

69. El del *ordo amoris* es un tema que nace en el seno de la tradición judeo-cristiana, algunos de cuyos hitos son de ORÍGENES (de quien nos quedan sus homilías y comentarios al *Cantar de los Cantares*, ver especialmente lo referido a *Ct*, 2, 4: “introduxit me in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem”), la obra de GREGORIO DE NISA y especialmente de AGUSTÍN DE HIPONA (“me parece una definición breve y verdadera de la virtud: el orden del amor”, *La Ciudad de Dios*, en AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras*, vol. XVII (BAC, Madrid, 2004) XV, 22), BERNARDO DE CLARAVAL y la reflexión más acabada en torno al tema del amor por parte de TOMÁS DE AQUINO (*Summa Theologiae*, II-II, q.26).

Entre la bibliografía, merece la pena tener en cuenta, H. PÉTRÉ, *Ordinata Caritas. Un enseignement d'Origène sur la charité*, “Revue des Sciences Religieuses” 42 (1954) 40-57; C. J. PINTO DE OLIVEIRA, *Ordo rationis, ordo amoris: La notion d'ordre au centre de l'univers éthique de S. Thomas*, en C. J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Ordo Sapientiae et Amoris* (Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg/Universitätsverlag Freiburg, 1993) 285-302.

Es significativa la recuperación en la filosofía contemporánea del tema del *ordo amoris* debida a Max Scheler. Este pensador tiene escrito que “quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre... Ha penetrado con su mirada dentro del hombre... Ve ante sí, por detrás de toda la diversidad y complicación empírica, las sencillas líneas fundamentales de su ánimo, que... merecen llamarse ‘núcleo del hombre’”, M. SCHELER, *Ordo amoris* (Caparrós, Madrid, 1996) 27.

70. Como acertadamente explican estas palabras: “para los seres vivos finitos, la benevolencia... debe distribuirse en una estructura que se corresponda tanto con la finitud de su perspectiva, cuanto con la de sus objetos. Con otros términos, existe el... *ordo amoris*.../que/ significa una jerarquía escalonada dentro de la benevolencia universal”, R. SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia* (Rialp, Madrid, 1991) 169-170.

porque, al decir de los clásicos, el amor es una fuerza unitiva (*vis unitiva*), cuyo resultado es la *asimilación*⁷¹ entre los que se aman.

Y, ¿cómo se construye el *ordo amoris* de una persona, de un agente? Los amantes se dedican en mayor o menor medida a quienes aman y a comunicarles una serie de bienes. Pues como ya hemos examinado, el amor es una operación *sui generis*, porque el que ama la dirige a dos objetos (el amado y el bien⁷² que el amante quiere para el amado, además de que, como también recordamos, al primero se le suele tener amor de amistad o amor de fines y al segundo amor de concupiscencia o amor de medios).

El caso es que los bienes que se transmiten en las relaciones interpersonales amorosas nos permiten calificarlas de un modo u otro, a saber, como relaciones de amistad, esponsales, paterno- y materno-filiales, etc. Son los *tipos* de amores. Pues aunque es cierto que hay algunos bienes que siempre quiere quien ama para aquél a quien ama —como su felicidad—, hay otros bienes que resultan propios de cada uno de los casos. Por ejemplo, no todos los bienes que una persona comunica a su esposo o esposa en el marco de una relación de amor conyugal, coincide con los que quiere transmitir a su hijo en su relación de amor materno o paterno-filial.

Pues bien, sentado que cada persona tiene una jerarquía de amores, de la que derivan sus razones para actuar en un sentido u otro, no parece fuera de lugar preguntar si hay una *adecuada* jerarquía de amores, de modo tal que las razones para actuar de quien dispusiera de tal jerarquía serían las adecuadas en las distintas situaciones de su biografía según las personas y las relaciones interpersonales implicadas en ellas. Encontrar tal jerarquía supondría distinguir entre un sentido explicativo o motivador y un sentido justificativo o normativo de las razones para actuar de cada uno de nosotros⁷³: el primero coincidiría con la particular y real jerarquía de amores de cada agente y el segundo con la *adecuada* jerarquía de amores que cada agente habría de tener.

71. Ver nota 31.

72. Ver nota 18.

73. Para la distinción entre razones explicativas y justificadoras, ver por ejemplo, J. DANCY, *Practical Reality* (Clarendon Press, Oxford, 2000) 20-23.

Pero, ¿es posible que haya alguien que tenga una adecuada jerarquía de amores? A pensar este extremo, puede ayudar una propuesta de la filosofía contemporánea leída desde la tradición clásica de la filosofía occidental. Me refiero al modelo de un consejero ideal (*ideal advisor model*)⁷⁴, entendido ahora como alguien que vive según una adecuada jerarquía de amores o que ama ordenadamente. Es el honrado tasador de las cosas o amador adecuado (*rerum integer aestimator*) a que alude Agustín de Hipona⁷⁵.

Tenerlo en cuenta nos lleva a postular no que uno tiene una razón justificadora o normativa para hacer algo si y sólo si un consejero ideal deseara hacer ese algo⁷⁶, sino que uno tiene una razón justificadora o normativa para hacer algo si y sólo si un amador adecuado deseara hacer ese algo.

La noción de una jerarquía adecuada de amores no es ajena a nuestra experiencia humana. Ya hemos repasado el que los agentes humanos vivimos según una jerarquía de amores, de la que derivan nuestras razones para actuar. ¿Cómo pasar de ahí a postular la existencia de una jerarquía adecuada de amores, aquella según la cual vive un amador adecuado? Los distintos tipos de *relaciones* interpersonales amorosas que constituyen la jerarquía amorosa de este amador, servirían de indicación del lugar que habrían de ocupar nuestras relaciones amorosas en nuestras jerarquías de amores⁷⁷.

Si se me permite recordarla, la propuesta de la tradición cristiana se ha atrevido a postular las líneas esenciales de la adecuada jerarquía de amores para cualquier persona: en primer lugar, Dios; en segundo lugar, nuestros (cónyuges) y nuestros padres; luego, nuestros hijos; después, nuestros familiares (y amigos); más adelante, aquéllos que son solamente conocidos. Y ello sin olvidar a los seres humanos con que nos topamos alguna vez en nuestras vidas y que

74. M. SMITH, *The Moral* cit. y también, M. SMITH, *Internal Reasons*, "Philosophy and Phenomenological Research" 55 (1995) 109-131.

75. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Doctrina christiana*, en AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras*, vol. XV (BAC, Madrid, 1957) I, 27, 28.

76. M. SMITH, *The Moral* cit., 148.

77. En la línea del ya citado N. KOLODNY, *Love as Valuing a Relationship* cit.

merecen nuestro *reconocimiento* como personas ni tampoco a la posibilidad del inaudito “amor a los enemigos”⁷⁸.

La existencia de la adecuada jerarquía de amores descubre la unilateralidad que exhibe quien comprende el amor nada más que como algo idiosincrásico o privativo de cada agente —eso tan sólo puede decirse de la particular jerarquía de amores de cada agente o amante—.

Así las cosas, bien puede avanzarse que amar adecuadamente es universalizable. El punto de vista del amor y el punto de vista normativo no están reñidos. De hecho, ¿no es cierto que *bemos de amar* a aquellos con quienes estamos involucrados en nuestras relaciones interpersonales amorosas (aunque no de cualquier modo sino según el tipo de relación en cuestión)?

A la vez, nada de esto es obligatorio, claro está. Toda auténtica relación amorosa incluye, antes o después, su libre asunción por parte de quienes se aman. Sencillamente, sin libertad, no hay amor. A lo que he calificado como “adecuada jerarquía de amores”, siempre podemos decir, ¡no!

Si tan potente es la autoridad del amor, si ésta no puede dejar de reflejarse en nuestras reales razones para actuar, lo que autoriza uno u otro de nuestros amores tiene que ver con las que habrían de ser nuestras adecuadas razones para actuar. Y, como puede imaginarse, es mejor que la distancia entre unas y otras sea pequeña. Lo que aquí está en juego es nuestra vida buena. Y, en esta línea y al margen de la atribución de responsabilidad por ello, ¿no apreciamos que hay personas cuya vida es mejor que otras? Son aquellas personas a las que atribuimos, más que una vida llena de bienestar, una vida dotada de sentido o una vida lograda⁷⁹. ¿No son ellas las en-

78. Este esbozo, necesariamente esquemático, se inspira en ORÍGENES, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, II, 8 (Madrid, Ciudad Nueva, 2000); TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.26. Según este último autor, el amor a uno mismo ha de estar en segundo lugar (*Ibidem*, q.26., a.4). No podemos detenernos ahora en la importante labor metafilosófica de justificar la oportunidad de hacer explícita la oferta de una tradición determinada.

79. Entre las muchas críticas a la identificación de la felicidad con el placer o bienestar y con la ausencia de dolor o sufrimiento, puede verse, T. JOLLIMORE, *Meaningless Happiness and Meaningful Suffering*, “The Southern Journal of Philosophy” 42 (2004) 333-347.

carnaciones del modelo del amador adecuado, aquellas cuya agencia depende de unas razones para actuar cercanas a (o identificadas con) la adecuada jerarquía de amores?, ¿no es cierto que tales encarnaciones despiertan admiración?

Recapitulemos: sin olvidar el innegable papel que desempeñan los deseos y las creencias en nuestra conducta, atender al acento que Harry Frankfurt ha puesto en su reflexión filosófica sobre el amor nos ha ayudado a reconocer la autoridad del amor y, por usar la metáfora wittgensteiniana, a dar con el “lecho rocoso” de nuestras razones para actuar. Además, a partir de la caracterización del amor debida a la tradición aristotélica, según la cual en todo amor hay tres elementos implicados (el amante, el amado y el bien que aquél transmite a éste), hemos identificado las relaciones interpersonales (amorosas) como el analogado principal del amor.

Estos dos pasos o momentos de nuestro argumento a favor de una nueva concepción del internismo relativo a nuestras razones para actuar, en los que hemos incluido una revisión crítica de la caracterización que hace Frankfurt del amor, nos han llevado a proponer una explicación no reduccionista de éste y a reconocer la tensión existente entre las jerarquías de amores de los agentes humanos —trasunto de nuestras relaciones interpersonales amorosas— y la posibilidad de una adecuada jerarquía de amores, la propia de un amador adecuado.

Ahora bien, en la medida en que hay encarnaciones o ejemplificaciones de ese amador adecuado, esa tensión no deja de ser fructífera. Así, la última pregunta que hicimos hace unas líneas se transforma ahora en sugerencia: si la admiración que despiertan quienes encarnan o ejemplifican el modelo del amador adecuado⁸⁰ es atrayente en condiciones normales, esa atracción puede desencadenar un proceso de imitación de aquellas encarnaciones por parte de los demás agentes o amantes, que consiga el progreso de las particulares jerarquías de amores de estos últimos.

80. Cf. L. ZAGZEBSKI, *Moral exemplars in theory and practice*, “Theory and Research in Education” 11 (2013) 193-206.