

“PONDUS MEUM, AMOR MEUS”
AMOR E IDENTIDAD PERSONAL
EN LA OBRA DE HARRY G. FRANKFURT

Eduardo ORTIZ LLUECA
Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”

Esta contribución analiza la reflexión que el filósofo Harry Frankfurt ha elaborado recientemente sobre el papel central que el amor tiene en la construcción de nuestra identidad personal. Sin embargo, una caracterización completa del amor ha de ir más allá del reconocimiento de su innegable autoridad.

Palabras Clave: Filología, Psicología Moral, Harry Frankfurt.

“Pondus meum, amor meus”. *Love and Personal Identity in the Work of Harry G. Frankfurt*

This essay analyzes the philosopher Harry Frankfurt’s recently published reflection on the central role of love in the construction of our personal identity. However, a complete characterization of love will have to go much further than a mere recognition of its undeniable authority.

Key Words: Philosophy, Moral Psychology, Harry Frankfurt.

«Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror»

San Agustín, *Confesiones*, XIII, 9

Vale la pena atender a la consideración que el tema del amor tiene en la obra del filósofo norteamericano Harry G. Frankfurt (en la actualidad), porque el hoy profesor emérito de la Universidad de Princeton se ha señalado por subrayar la autoridad que el amor tiene en nuestras vidas, ayudando a desplazar de la periferia al centro de la filosofía actual la atención a este tópico. En mi opinión, el asunto no es de poca

monta. Tiene que ver nada menos que con nuestra autoimagen, algo que a nosotros —los seres humanos— nos resulta particularmente difícil determinar con precisión.

1. Harry Frankfurt y la gramática de la psicología moral

La psicología moral se encuentra en la intersección entre la ética, la filosofía de la mente y la filosofía de la acción. Algunos consideran que, gracias a esta disciplina, la comunidad filosófica se ha vuelto hoy más sensible a la necesidad de acompañar con datos experimentales su esfuerzo perenne en favor de la elucidación conceptual (Doris & Stich 2006, Sinnott–Armstrong 2007, 2008).

No es el momento de entrar a valorar lo que está suponiendo para la filosofía actual la *experimental moral psychology* o, más en general, la *experimental philosophy*. En cualquier caso, quien se asome a la producción contemporánea en el ámbito de la psicología moral, advertirá, entre otras cosas, el esfuerzo que hay en ella por fijar los términos que forman el entramado sobre el que asienta cualquier discurso ético: ‘acción’, ‘intención’, ‘elección’, ‘fin y medios’, ‘deseo’, ‘placer’, ‘creencia’... Por cierto que tan importante es precisar qué entendemos por cada uno de estos términos, como mostrar cuáles son las relaciones de primacía y subordinación que hay entre ellos. Podría decirse que la psicología moral contemporánea ha tomado en serio la admonición de Anscombe, para la cual, “*¿no está claro que hay varios conceptos que han de ser investigados como parte de la filosofía de la psicología... dejando totalmente aparte la ética? Fundamentalmente y para empezar: ‘acción’, ‘intención’, ‘placer’, ‘querer’. Si comenzamos con éstos, probablemente aparecerán más*” (Anscombe 1958/1981: 38).

No sé cuántos filósofos contemporáneos incluirían el término ‘amor’ en la lista que acabo de dar. El caso es que, tal y como yo lo veo, es precisamente al amor al que hay que atribuir —mejor, reconocer— la primacía en la psicología moral de los agentes humanos. Las referencias al ‘amor’ que pueblan el imaginario colectivo suelen presentarlo como una emoción o un sentimiento —cuando el componente emotivo (mejor, afectivo) es sólo una de las etapas del amor adecuadamente entendido. Aunque es patente que la hipoteca romántica todavía pesa demasiado sobre el uso común de este término, una reflexión ajustada sobre el amor

no tiene, sin embargo, por qué asumir ese gravamen. De hecho, cuando pensamos en nuestros amores, suelen venirnos a la cabeza en primer lugar las personas a las que amamos y las relaciones que mantenemos con ellas (Kolodny 2003).

El caso es que Harry Frankfurt ha dibujado con sus escritos una trayectoria intelectual que ha dejado una huella profunda en la psicología moral contemporánea. En palabras de una pensadora contemporánea, *“/Harry Frankfurt/ es para la psicología moral, lo que Donald Davidson para la teoría de la acción o John Rawls para la filosofía política, no solamente por el contenido de sus teorías, sino también porque nos ha planteado el desafío de intentar ‘determinar qué son los seres humanos’ y nos ha convencido de que, desde el punto de vista filosófico, es un desafío serio”* (Arpaly 2004: 744). Pues bien, en su producción más reciente este filósofo ha intentado —como anuncié— dar al amor el lugar que merece en nuestra autoimagen y en la explicación del funcionamiento de la racionalidad práctica. Sin embargo, a día de hoy, la propuesta frankfurtiana no ha conseguido la acogida que, según creo, merece.

Vaya por delante que mi interés va más allá del mero levantar acta de un enfrentamiento de posiciones filosóficas. En filosofía, como en todo, hay un pluralismo que es síntoma de vitalidad, pero hay otro que no se deja asimilar tan fácilmente a la buena salud. Ya Sydney Hook advirtió que el desacuerdo sin fin —engendrado, diría yo, por el segundo tipo de pluralismo—, es el esqueleto que castañetea en el armario filosófico. Cuando esta falta de acuerdo toca asuntos centrales, como, por ejemplo, los que tienen que ver con la concepción que tenemos de nosotros mismos y que afectan —se reconozca o no— a nuestra humana manera de vivir, resulta por lo menos frívolo no insistir en encontrar una solución.

De ahí que no esté fuera de sitio preguntar, ¿cómo convencer al muy plural panorama de la psicología moral contemporánea de la referida primacía del amor? El recurso a la literatura no está de más (Nussbaum 1990). En efecto, la buena literatura tiene un lugar de importancia en la educación moral de los seres humanos, al alimentar, entre otras cosas, nuestra capacidad de ponernos en el lugar de otro (Jollimore & Barrios 2006: 379) o de razonar en asuntos morales. El alcance ético de la

literatura es innegable.

Así, por ejemplo, ¿qué mejor manera de entender la evolución del Raskólnikov de *Crimen y Castigo*, que como el tránsito que va desde el encerramiento en un inadecuado amor a sí mismo, a la acogida sin reservas del amor de Sonia? La ternura y la fidelidad de Sonia abren la puerta de salida a la patología de Raskólnikov. Así: *"pero lo que le había quebrantado no eran los horrores de la vida de presidio... ¿Por qué tenía que avergonzarse de la cabeza rapada y del tabardo de presidiario? ¿Avergonzarse de que le viera así Sonia? ¿Por qué, si Sonia le tenía miedo? Pues bien, lo cierto era que sí se avergonzaba de que le viera así Sonia y por eso mismo la hacía sufrir con su trato desdeñoso y brusco. Sin embargo, lo que le avergonzaba no era la cabeza rapada ni los grilletes: su orgullo estaba profundamente herido, y ésa fue la causa de su enfermedad..."*

Ni él mismo habría podido decir cómo ocurrió, pero sintió un arrebato que le arrojó a los pies de Sonia. Lloraba, abrazado a sus rodillas. En el primer instante, la muchacha se asustó mucho... pero también en ese mismo instante lo comprendió todo... Había comprendido, ya sin lugar a dudas, que la amaba, que la amaba infinitamente... Los dos estaban demacrados y flacos, pero en sus rostros enfermizos y pálidos resplandecía ya el amanecer de un futuro renovado, la resurrección a una vida nueva. Los había resucitado el amor, y el corazón de cada uno era un manantial inagotable de vida para el corazón del otro" (Dostoyevski 1867/1999: 692, 699).

Pero no solamente la literatura, o la literatura más relevante, sino también nuestras intuiciones más pedestres, avaladas por la experiencia común de la humanidad, revelan asimismo el papel definitivo que el amor —nuestros amores— desempeñan en nuestras vidas. Pues, ¿qué hay que nos mueva a obrar con la prontitud, la intensidad y la dedicación con que el amor lo hace?

Volvemos a preguntar: si eso es así y si la tradición filosófica no ha dado la espalda desde Platón al tema del amor, ¿por qué es aún un tópico que forma parte de la periferia del interés de buena parte de la comunidad filosófica contemporánea? ¿Es que la filosofía, practicada demasiadas veces como un ejercicio solitario, se ha hecho difícil pensar el amor, que, más allá del amor a uno mismo, es un asunto interpersonal? Como sugerí al referirme a la influencia romántica, el que la re-

flexión sobre el amor no tenga el lugar que merece en buena parte de la filosofía contemporánea, quizás se deba a los malentendidos que suelen unirse como un séquito a los conceptos básicos de nuestro esquema conceptual...

En el vocabulario de la psicología moral, la ortodoxia concede al par 'deseo-creencia' una cierta primacía (Davidson 1980, Smith 1994: 115–116). A los deseos y creencias se los considera en general como motivos de nuestra conducta (Alston 1967: 399–409). Quienes profesan esta psicología moral explican que cuando causan nuestras acciones, deseos y creencias son también las razones de nuestras acciones. Deseos y creencias hacen así inteligibles nuestras acciones.

Desde luego, suscribir esta pintura no necesariamente implica comprometerse con una explicación simplista de la agencia humana. Así, reconocer el peso específico que los deseos y las creencias tienen en nuestras acciones, no tiene por qué oscurecer la influencia que en éstas tienen nuestras intenciones (inmediatas y futuras) ni le vuelve a uno insensible a la necesidad de acompañar con cláusulas *cæteris paribus* las explicaciones de nuestra conducta en términos de deseos y creencias. La evolución de la obra de Donald Davidson, a partir de 1963, es un buen ejemplo de ello.

La influencia que deseos y creencias tienen en nuestras acciones es innegable. Pero, *¿cuánta* es su influencia?, *¿cómo* influyen los deseos y las creencias en nuestras acciones? Porque, por ejemplo, difícilmente podemos considerar que nos mueven a obrar aquellos deseos que desechamos o que, a pesar de su persistencia en empujarnos, no logran "motivarnos" respecto a luchar por su satisfacción. Por lo que se refiere a las creencias, también necesitaríamos precisar. Creo que algunas personas me quieren, creo que pronto se hará de noche, creo que tengo agua corriente, creo que no estaré paseando en los Jardines de Monforte en el año 2150... Indudablemente que creencias como éstas condicionan, en mayor o menor medida, mi actuar. Pero habría de precisarse el modo en que mis acciones reflejan cada una de ellas. El asentimiento que acompaña a mis creencias —y que es su condición necesaria (Barnes 2006: 196)— tiene grados, al igual que su impacto en mi vida práctica.

Por su parte, Frankfurt apunta que nos mueve a obrar lo que nos

importa, lo que nos preocupa, aquello que concita nuestro cuidado, en suma, lo que amamos. De hecho, el amor “*es una variante especialmente notable del cuidado (caring)*” (Frankfurt 2004: 11). Por cuidado (*care, caring*), entiende Frankfurt una actitud hacia nuestros deseos y otras actitudes (también hacia personas y cosas). El cuidado incluye la *reflexividad*, que es exclusiva de la psicología de los agentes humanos.

Es imprescindible traer aquí a colación algunos rasgos de la teoría jerárquica de la persona, que Frankfurt empezó a defender en su conocido artículo de 1971 sobre la libertad de la voluntad y el concepto de persona. En este artículo, distingue Frankfurt entre deseos de primer y segundo orden: los agentes humanos no solamente tenemos deseos, sino que también podemos desear algunos de nuestros deseos y no otros. Cuando nos *identificamos* con un deseo de primer orden, que efectivamente nos mueve a actuar en un sentido determinado, hablamos de voliciones de segundo orden. Hoy es lunes; son las 6,30 de la mañana y tengo sueño. Deseo seguir durmiendo un rato más, pero también deseo llegar a tiempo al trabajo y sé que, después de las 7,30, no hay sitio para aparcar el coche en las calles que circundan mi oficina. Definitivamente, me identifico con el segundo deseo y me levanto de la cama. Para Frankfurt, es persona quien es capaz de tener voliciones de segundo grado.

Según algunos, las teorías jerárquicas de la persona suponen un compromiso con una pintura esquemática, tosca, del yo —a la que Susan Wolf puso la etiqueta de “Yo Real” (*Real Self*) (Wolf 1993). El problema es que semejante conceptualización de la persona no puede dar cuenta adecuada de la compleja psicología moral de los agentes humanos. Así ocurre, por ejemplo, con los casos de *akrasia invertida* o *al revés*, en los que el agente actúa bien ¡en contra de su mejor juicio! Un caso muy citado al respecto es el Huckleberry Finn de Mark Twain.

De hecho, una de sus aventuras más sonadas consiste en proteger al esclavo negro Jim y ayudarlo a escapar. Así lo hace y después, mientras están los dos en la barca, a Huckleberry le remuerde, sin embargo, la conciencia. Como la mayoría de sus coetáneos, cree que ayudar a que un esclavo escape es robar. Pero eso está prohibido. También cree que hay que ayudar y ser fiel a los amigos. Ahora bien, esta lealtad ha de ser puesta en relación con cosas como el derecho a la propiedad. Y,

¿no es cierto que Miss Watson, la propietaria de Jim, goza de ese derecho respecto a éste? Huckleberry intenta encontrar una excusa para no delatar a Jim, pero tiene una capacidad de deliberación muy limitada en asuntos morales y no se le ocurre dudar de las creencias que comparte la sociedad en la que vive (y que formarían parte de lo que en aquella época se consideraría como “sentido común”). No encuentra ningún pretexto: “*la conciencia me decía: “¿Qué te había hecho la pobre señorita Watson para que tú, sin decir ni una palabra, pudieras ver a su negro escaparse delante de tus propias narices? ¿Qué te hizo esa pobre vieja para que le devolvieras un trato tan mezquino?”*”. Tras dialogar consigo mismo de este modo, llega a una conclusión: “*aguarda un poco, aún no es demasiado tarde... A la primera luz, remo hasta la orilla y le denuncio*” (Twain 1885/1998: 174, 175). Sin embargo, cuando llega la oportunidad, Huckleberry se muestra incapaz de hacer lo que ha pensado y se culpa por ello, decidiendo que, a partir de ese momento, dejará de lado las consideraciones morales y actuará según las circunstancias.

Aunque la acción de Huck no sea moralmente perfecta (le sobran los remordimientos), haber escogido liberar al esclavo negro nos hace presumir que el corazón de Huck está intacto (así lo reconocen, por ejemplo, Arpaly & Schroeder 1999: 168). Claro que, según la sabiduría (o la psicología) popular, el corazón es la sede del amor, de nuestros amores. Ahora bien, si de algo nos quiere convencer últimamente Harry Frankfurt, es justo de la decisiva relevancia del amor en nuestras vidas.

1.1. Identificación

El concepto de *identificación* es clave en esta teoría jerárquica de la persona. En relación con esta categoría, ha habido una cierta evolución en la obra de Harry Frankfurt: en un primer momento, explica que la identificación de la persona viene constituida —como en el ejemplo antes visto— por una volición de orden superior relativa a las actitudes (deseos) del sujeto agente. La decisión que conlleva tal volición, escribe Frankfurt, “*resuena a través del conjunto potencialmente sin fin de los órdenes superiores /de deseos/*” (Frankfurt 1971/1988: 21 y Frankfurt 1976/1988: 68).

En una contribución posterior, distingue entre aquellos deseos con los que el agente se identifica y los deseos “*externos al complejo volitivo con el que la persona se identifica y por medio de los cuales quiere que sea*

determinada su conducta" (Frankfurt 1987/1988: 165). Aquello con lo que el sujeto se identifica es *interno* a él, a su estructura volitiva. Ahora bien, la distinción entre lo interno y lo externo al sujeto o agente plantea problemas: ¿por qué no podemos afirmar que el deseo de fumar que tiene un fumador, el cual quiere identificarse sin embargo con el deseo de dejar de fumar —es decir, un adicto a su pesar—, forma parte asimismo de la estructura de su voluntad?

En algunos de sus escritos más recientes, Frankfurt sostiene que la identificación con un deseo depende de la ausencia de tendencias psíquicas opuestas a ese deseo: *"la satisfacción es un estado de todo el sistema psíquico —un estado constituido por la ausencia de cualquier tendencia o inclinación que altere su condición. No obstante, los enfoques jerárquicos de la identidad del yo no presumen que la identificación de la persona con un deseo consista simplemente en el hecho de que **tenga** un deseo de orden superior que respalde el primer deseo. Además, la persona ha de estar **satisfecha** con ese deseo de orden superior que desempeña la función de respaldar"* (Frankfurt 1991/1999: 104, 105). La satisfacción a que Frankfurt alude, apunta a una voluntad no dividida. Otro pensador contemporáneo lo explica así: *"para identificarse con un cierto deseo, uno necesita tomar la decisión de tratarlo como algo que suministra razones en el razonamiento práctico y además estar satisfecho con esa decisión. Uno está satisfecho con una decisión así cuando la voluntad propia no está dividida, es decir, cuando la decisión de tratar aquel deseo como suministrando razones, no entra en conflicto con otras decisiones duraderas y con los planes (policies) relativos a qué deseos hay que tratar como suministradores-de-razones"* (Bratman 1996: 11).

Pero Frankfurt añade algo más: los deseos con los que el agente se identifica son *"completamente internos a la voluntad de la persona...; es decir, la persona no es **pasiva** respecto a ellos"* (Frankfurt 1991/1999: 99). Y en otro lugar, *"se actúa sobre la persona, en la medida en que su voluntad es afectada por consideraciones externas a ella. La persona es, en esa medida, **pasiva**. Por contra, la persona es **activa**, en la medida en que la voluntad se determina a sí misma"* (Frankfurt 1994/1999: 133). Frankfurt relaciona estrechamente la identificación y el cuidado, cuando establece que la persona *"se **identifica** con lo que le preocupa"* (Frankfurt 1993/1999: 111). Preocuparse o cuidarse de algo es ser activo respecto a ese algo. Cuando la persona no se preocupa de aquello que es realmente importante para ella, *"la*

persona es pasiva respecto al hecho de que el objeto es importante para ella” y “la persona es necesariamente activa, respecto a las cosas cuya importancia deriva para ella del hecho de que se preocupa por ellas” (Frankfurt 1992/1999: 87–88). Por cierto que la vinculación que Frankfurt hace de la identificación con la distinción ‘activo–pasivo’, ha sido analizada por Richard Moran (2002: 189–217), quien considera que una explicación completa de la noción de identificación, requiere incluir la aprobación que la persona hace de algunos de sus estados mentales, reconocer que tales estados y no otros expresan a la persona y el que ésta accede así a una serie de razones (las que dan cuenta de por qué se ha identificado con esos estados mentales y no con otros).

Frankfurt se desmarca de estas sugerencias —por lo que se refiere al respaldo o aprobación (*endorsement*)— y, más aún, del peso específico que Moran da a la racionalidad en la identificación de la persona con algunos de sus estados mentales y no con otros (Frankfurt 2002: 218–225). El caso es que “preocuparse o cuidarse... presupone a la vez agencia y autoconsciencia. Es cuestión de ser, de algún modo, activa y la actividad es esencialmente reflexiva” (Frankfurt 1982/1988: 83).

Subrayar el papel de la *identificación* como Frankfurt hace, presupone situar a la autoconsciencia reflexiva y a la voluntad en el primer plano de su imagen del ser humano. Así, gracias a ellas, “es posible para nosotros dar un paso atrás y objetivizar lo que ocurre en nuestras mentes y, todavía más, llevar a cabo una identificación selectiva con (o una alienación respecto a) elementos de nuestra propia vida psíquica” (Frankfurt 2004b: 121).

Asoma la cabeza de nuevo la sospecha en relación al compromiso que, con una visión simplista de la persona, parece traer consigo semejante empleo de la identificación. Porque, ¿no es cierto que, al menos de vez en cuando, hemos de perseguir deseos que se hallan en conflicto entre sí? Más aún, empeñados en la tarea de identificarnos con uno u otro deseo, ¿no corremos el riesgo de pasar por alto una posible síntesis de aquellos deseos en pugna? Puede ser, pero ¿no abre esta posibilidad la puerta a la duda y la ambivalencia?

En relación con la última pregunta, creo que la duda y la ambivalencia son actitudes que vale la pena mantener *sólo de modo intermitente*. Su valor está en que nos ayudan a evitar la precipitación en el ra-

zonamiento y la investigación o en la deliberación y la elección (Moran 2007: 474–475). Pero, al fin y a la postre, son habitación de parada y fonda de unas cuantas noches, no nuestro hogar definitivo. De hecho, la duda y la ambivalencia solamente son posibles sobre un trasfondo de valores y creencias que no solemos someter a revisión o a duda. Pero, a los valores y creencias Frankfurt añadiría algo más: los amores, nuestros amores, lo que no podemos dejar de amar así como así y que, por eso, condiciona decisivamente nuestra conducta.

Recordar una vez más el peso específico que Frankfurt atribuye a nuestros amores en nuestra praxis nos ayuda a despejar, creo, la sugerencia de que el uso que hace de la categoría de identificación entraña la alianza con un enfoque demasiado robusto, maximalista, de lo que es ser persona.

2. Amor e identidad personal

Lo que amamos tiene tal autoridad sobre nosotros que justifica el que hablemos de las *necesidades del amor*. Éstas conforman nuestras “*estructuras motivadoras estables*” (Frankfurt 1994/1999: 129), es decir, los cauces por los que discurre nuestra conducta o el trasfondo en el que algunos de nuestros deseos y creencias inciden en la motivación de nuestras acciones.

Los movimientos de la voluntad tienen sus necesidades o restricciones o limitaciones. Se trata de “*aquello por lo que las personas no pueden dejar de ocuparse*”. Pues bien, “*amar está circunscrito por una necesidad de ese tipo*”, por una necesidad volitiva. Las necesidades del amor son una serie de limitaciones internas a la voluntad. Funcionan “*desde dentro de nuestra propia voluntad*” (Frankfurt 2004a: 46). El de “necesidad volitiva” es un término que nuestro autor introduce, en su artículo “The Importance of What We Care About” (Frankfurt 1982/1988: 86–87) y el de “necesidades del amor” aparece en “Autonomy, Necessity and Love” (Frankfurt 1994/1999: 129).

El caso es que no es éste un tema nuevo en la historia de las ideas en Occidente. Frankfurt recupera en clave volicionista, podría afirmarse, una reflexión sobre el amor que, por ejemplo ya en la tradición cristiana, había tratado Ricardo de San Victor (+1173), al escribir

sobre los cuatro grados de la violenta caridad. Mi sugerencia es que las características que el teólogo medieval atribuye a la caridad (i.e., a la amistad con Dios —según explica Sto. Tomás), pueden universalizarse, *mutatis mutandis*, a cualquier tipo de amor. Pues bien, según apunta este autor, en el primer grado, el amor hiere, luego ata, después hace languidecer y por último hace desfallecer a quien lo padece. El amor toca pues al hombre entero: empieza mostrando su carácter invencible al penetrar la afectividad; en el segundo grado, al mostrarse obsesivo, paraliza la reflexión; en el tercero, se revela como exclusivo, comprometiendo la acción (la conducta humana) y en el último grado, se presenta como insaciable, al impedir que ninguna cosa de este mundo, más que el amado, satisfaga el deseo del amante (Ricardo de San Victor 1995: 128, 138, 142).

Como estamos descubriendo, a Harry Frankfurt debemos una de las más vigorosas declaraciones a favor de la autoridad del amor en el panorama filosófico contemporáneo. La importancia del tema reside en que el amor es la más poderosa energía que compromete a las personas. Su capacidad de generar sentido en nuestras vidas —como explicaremos enseguida— es inigualable, pero también su capacidad de destruir. No es hiperbólico advertir que el amor es potencialmente peligroso (Frankfurt 2004a: 63). De hecho, el mismo amor nos hace vulnerables (Lewis 1997: 135): al amar, ya no nos inquietan solamente nuestras vicisitudes, sino también las de la persona o personas que amamos. Quien ama, multiplica sus preocupaciones. Pero esta situación es ineludible para los seres humanos. En efecto, nadie hay que no ame algo o a alguien. Sin amor, sencillamente, no hay personas.

Así las cosas, deseos y creencias no influyen sobre nosotros en el vacío, sino en el marco de una naturaleza —la humana—, configurada especialmente y decisivamente por nuestros amores, por nuestra jerarquía de amores (nuestro *ordo amoris*; el del *ordo amoris* es un tema que nace en el seno de la tradición judeo-cristiana, a partir de los comentarios al *Cantar de los Cantares* —sobre todo en relación con el versículo quinto del capítulo segundo de este libro—, comentado por Orígenes o San Bernardo de Claraval, entre otros; el tópico aparece también en la obra de San Agustín y santo Tomás de Aquino, desde luego). El caso es que amamos, amamos siempre, pero, claro está, no con la misma inten-

sidad ni de la misma manera a todos los que amamos.

Permítaseme insistir: hay razones antropológicas para no minimizar la autoridad que Frankfurt reconoce al amor en nuestras vidas. Según creo, el reconocimiento de esa autoridad supone haber dado con el *lecho rocoso* —por utilizar la metáfora wittgensteiniana— de nuestra naturaleza. Pensemos en ese escenario antropológico paradigmático, que es el nacimiento de un ser humano. Pongámonos en el punto de vista de quien acaba de venir al mundo. La experiencia de unión interpersonal que, *en condiciones normales*, tenemos en ese momento los seres humanos (la acogida amorosa que recibimos de parte de otros), nos acompañará siempre. Ahora bien, si tan decisivas son nuestras primeras experiencias en la construcción de nuestra identidad personal, no parece exagerado calificar como *decisiva* la huella que esa primera experiencia amorosa ha de tener en nuestra naturaleza. De un modo u otro, deseamos alcanzar una y otra vez y de distintos modos —según la mayor o menor proximidad de nuestras relaciones interpersonales—, esa culminación que acompaña a la unión interpersonal que el amor trae consigo. De hecho, toda experiencia de amor logrado consigue que volvamos a experimentar lo que ya vivimos en el momento de nuestro nacimiento: la plenitud que acompaña a la unión entre personas (en aquel momento, nosotros y nuestros progenitores). No está de más añadir que algunos psiquiatras contemporáneos han advertido que los bebés nacen con sus sistemas límbicos abiertos y faltos de regulación. La progresiva adaptación al mundo y a los demás, depende del cierre y la regulación que llevan a cabo sus padres. También el padre y la madre —sobre todo, la madre— necesitan la vinculación límbica con el bebé, a fin de quedar límbicamente regulados (Lewis & Amini & Lannon 2000).

Recordemos ahora uno de los rasgos que descubre el análisis frankfurtiano del amor: el de que nuestros amores configuran las más decisivas limitaciones o "*constricciones sobre la voluntad*" (Frankfurt 2004a: 78). Pues bien, el poder constrictivo y configurador del amor sobre nuestra voluntad explica que los valoremos tanto. ¿No supone esto valorar lo que limita nuestra libertad?

Responder afirmativamente a esta pregunta no obstaculiza, ni mucho menos, la comprensión del ejercicio de nuestra libertad. Ya que,

“las necesidades con las que el amor somete a la voluntad, son, en sí mismas, liberadoras” (Frankfurt 2004a: 64). Las constricciones u obligaciones del amor son condición de posibilidad del libre albedrío. Pues, al dedicarse a la promoción del amado, al cultivo de sus intereses como si fueran propios, el amante queda libre del azogue de la indeterminación: ahora tiene ya un sentido, una meta que perseguir. Y es que Frankfurt estima que la preocupación por el bienestar y el florecimiento del amado es el primer rasgo definitorio del amor. (Hay aquí un paralelo contemporáneo de la tradición aristotélica, para la cual, “en esto... consiste el amor, en que el amante quiere el bien del amado” (Sto. Tomás De Aquino 1953: I.III, c.90; Aristóteles 1990: 1380b 35–36).

Nuestros amores se revelan capaces de desalojar esa *“angustia psíquica.../esa/ especie de ansiedad y desasosiego permanentes”*, que procede de *“no tener fines últimos o ser irremisiblemente arrastrados en una u otra dirección”* (Frankfurt 2004a: 5, 65–66). La otra cara de ese vacío de teleología es la falta de determinación de nuestra voluntad. Ahora bien, como ninguna otra cosa, el amor tiene la suficiente energía como para impedir el enclaustramiento del yo y su consiguiente languidez.

Además, una voluntad unificada, según Harry Frankfurt, es el síntoma más claro del amor a uno mismo. La identificación incondicional con nuestros amores, con nuestra jerarquía de amores, evita los vaivenes de nuestra voluntad, la indeterminación y la indecisión, la ambigüedad psíquica y, con ello, la confusión existencial. Así, la reflexión frankfurtiana sobre el amor, consigue que no pasemos por alto la importancia que tiene la *confianza* en la conformación de la identidad personal.

Frankfurt advierte bien la capacidad que el amor tiene de generar *sentido* en nuestras vidas: *“proporcionándonos fines últimos, a los que valoramos por sí mismos y respecto a los cuales nuestro compromiso no es meramente voluntario, el amor nos libra de ser arbitrarios y de desperdiciar nuestras vidas en una actividad vana, carente de sentido, que al no tener un fin último, no apuntaría a nada que realmente quisiéramos. Dicho de otra manera, el amor nos permite comprometernos incondicionalmente con una actividad dotada de sentido. En la medida en que el amor a uno mismo equivale al deseo de amar, puede decirse que es sencillamente el deseo de ser capaces de contar con que nuestras vidas tengan sentido”* (Frankfurt 2004a: 90).

Si, *per impossibile*, hubiera una persona que no amara, ésta se encontraría con una vida carente de sentido *de modo permanente*. Es verdad que la indeterminación, la ambigüedad, la falta de sentido, no nos son ajenas. Conviven con nosotros. Pero, más allá de un determinado umbral, consideramos patológica la parálisis que aquellos desmayos psicológicos provocan en nosotros. Hacemos lo posible por salir de una situación semejante (contrapartida de lo que las *contradicciones* suponen para nuestra racionalidad). Por eso, la carga de la prueba está en quien estima que una experiencia así es constitutiva de nuestra identidad personal.

Por el contrario, la ausencia de indefinición revela una voluntad unificada, una identidad personal, aunque no estática, sí sustantiva. “*Ser incondicional es amarse a uno mismo*” (Frankfurt 2004a: 95). Quien se identifica de modo incondicional con lo que le preocupa, con lo que ama, ha escapado del mundo de la duda y la incertidumbre. Como apuntamos, nuestra reflexividad es la que permite que nos identifiquemos más o menos con lo que nos preocupa, con lo que amamos (Frankfurt 2004a: 17). Así nos damos un destino que cumplir, una misión que llevar a cabo. Aquél amor con el que nos identificamos quizás no sea demasiado digno o valioso. Pero, puesto que nos identificamos con algo, en esa medida, disfrutamos ya de un cierto grado de amor a nosotros mismos —según la interesante reivindicación que hace Frankfurt del amor a uno mismo (Frankfurt 2004a: 98). No nos hemos dejado huérfanos de dirección. Somos un alguien reconocible para nosotros mismos y para los demás.

No obstante, la de Frankfurt no es una apuesta unilateral por la incondicionalidad (*wholeheartedness*) y por una identidad personal rotunda. Reconoce que la unificación de nuestra voluntad es tarea difícil, para la que no todos estamos igualmente capacitados por temperamento.

El sentido del humor es la última salida que queda a quien no ha logrado reunir sus deseos y atar definitivamente su voluntad. Convertir la tragedia en tragicomedia —“*no tomarnos demasiado en serio*” (Frankfurt 2004a: 100)— será la receta frankfurtiana para el agente que no haya logrado administrar con destreza las fuerzas que reclaman una decidida

dedicación.

Hay, no obstante, otra vía para solucionar el problema que plantea una identificación insuficiente con los deseos propios y, especialmente, con los propios amores. La solución pasa por plantear el tema de la *verdad del amor*: reconocida la autoridad del amor en nuestras vidas, no parece espuria la pregunta por qué es *lo que* autoriza a cada uno de los amores particulares que configuran nuestro *ordo amoris*. Harry Frankfurt no es completamente ajeno a este tema: en efecto, aunque algunos pronunciamientos suyos van en la línea de que mejor que no amar es amar algo, sea lo que sea (especialmente, Frankfurt 2002b: 245–252), este filósofo tiene escrito que “*no hace falta decir que es mejor que nos preocupemos de lo que verdaderamente vale la pena preocuparse*” (Frankfurt 1997/1999: 162).

Sencillamente, la tendencia al error que nos caracteriza a las personas, puede afectar también a este asunto. La literatura nos ha dado suficientes ejemplos de amores equivocados: la Dorotea del *Middlemarch* de George Eliot comete errores dramáticos respecto a las cualidades de su amado Casaubon; la relación entre Swann y Odette —tal y como la describe Marcel Proust— es un claro ejemplo del empobrecimiento que trae consigo un amor mal entendido. Vale la pena recordar, en este punto, la célebre “teoría de la cristalización” —propuesta por Stendhal, al ver lo que ocurría en las minas de sal que hay en Salzburgo, donde se deja caer a veces una rama sin hojas al fondo de un pozo en desuso. Dos o tres meses más tarde, cuando se recupera la rama, está ya cubierta por brillantes cristalizaciones y ya no es posible reconocer la rama original. Según el novelista y ensayista francés, es lo que ocurre con el amor: no amamos a las personas tal y como son en realidad, sino a las ficciones idealizadas (cristalizaciones) que fabricamos de esas personas. Hay que aprender pues a distinguir el amor de los sucedáneos del amor, como el amartelamiento, por ejemplo, o como ese constructo diseñado por quienes, a partir de la identificación intelectualista de la persona humana con una “*voluntad racional, idealizada*”, estiman que cuando amamos a alguien, lo que amamos en él o ella es exclusivamente su “*capacidad de preocuparse por las cosas de ese modo reflexivo que es distintivo de las criaturas auto-conscientes como nosotros*” (Velleman 1999: 344, 365). En esta reducción de la persona humana al ejercicio efectivo de sus facultades supe-

riores —en realidad, una fantasía racionalista—, ¿no hay otro sucedáneo, más sofisticado esta vez, del amor?

¿Cómo escapar a semejantes quimeras? Mi sugerencia es que hay una adecuada jerarquía de amores. Es la de quien, en palabras de San Agustín, es “*un honrado tasador de las cosas; éste es el que tiene un amor ordenado, de suerte que ni ame lo que no debe amarse, ni ame más lo que ha de amarse menos, ni ame igual lo que ha de amarse más o menos, ni menos o más lo que ha de amarse igual*” (San Agustín 1957: I, 27, 28).

Nuestras particulares jerarquías de amores quedan reflejadas, como no podía ser menos, en nuestras vidas. Nuestra mayor o menor felicidad (o florecimiento) es el trasunto de la mayor o menor adecuación de nuestras personales jerarquías amorosas. Aunque aquí no voy a desarrollar este punto, tan sólo quisiera apuntar que una noción comprensiva de felicidad ha de incluir la dimensión subjetiva y la objetiva, es decir, tanto el tema del bienestar como el tema del sentido. Ahora bien, “*el sentido surge cuando la atracción subjetiva se ensambla con la capacidad objetiva de atracción*” (Wolf 1997: 211), apunte este que no es mi mucho menos ajeno a la tradición aristotélica.

Añadiré un ejemplo nada contencioso: en condiciones normales, ¿quién negará que nuestra identificación con el amor que tenemos a las personas a las que amamos debe ser más completa que nuestra identificación con el amor que tenemos a nuestros bienes materiales?

Además tampoco tenemos por qué identificarnos del mismo modo con todas y cada una de las personas que amamos, con nuestros amores interpersonales. No lo hacemos, de hecho. En realidad, los distintos tipos de relaciones que tenemos con las personas que amamos, indican el lugar que cada uno de esos amores interpersonales ha de ocupar en nuestro *ordo amoris*. Bien podría afirmarse que estas relaciones convierten el amar en *normativamente apropiado* para las personas implicadas en semejantes relaciones.

Claro que, si tanta relevancia tienen las relaciones interpersonales en la gradación del amor y si éste es un asunto esencialmente interpersonal, nuestras particulares (personales) jerarquías de amores y la misma actividad de identificarnos con unos deseos y no con otros son

algo a lo que de distintos modos y en distinta medida *y de modo decisivo* contribuyen los demás, especialmente aquéllos que nos aman y que amamos. Hay a quien no le ha pasado inadvertido que “*en el lenguaje ordinario, solemos hablar más de identificarnos con otras personas que con partes de nosotros mismos*” (Velleman 2002: 105).

Es decir, la atención a la autoridad del amor en nuestras vidas y su naturaleza interpersonal, es un poderoso estímulo para no pasar por alto la honda huella que quienes nos aman y quienes amamos han impreso e imprimen en la construcción de la identidad de cada uno de nosotros. Una adecuada comprensión de lo que es *la* persona incluye el concurso de *las* personas —fundamentalmente, de quienes nos aman y de quienes amamos. Ni el amor ni la identidad personal son asunto exclusivo del yo.

* Quisiera expresar mi agradecimiento a Carlos J. Moya y Sergi Rosell, por sus comentarios a la primera versión de este artículo.

Bibliografía

ALSTON, W., “Motives and Motivation”, P. Edwards (ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, vols.V–VI, New York & London, MacMillan Pub.Co., Inc & The Free Press, 1967.

ANSCOMBE, Elizabeth, “Modern Moral Philosophy” originalmente publicado en 1958, en Id., *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol.III, *Ethics, Religion and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, 26–42.

San AGUSTÍN, *De la doctrina cristiana*, en Id., *Obras*, vol. XV, edición preparada por B. Martín, O.S.A., Madrid, BAC, 1957.

ARISTÓTELES, *Retórica*, introducción, traducción y notas Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990.

ARPALY, Nomy & SCHROEDER, Timothy, “Praise, Blame and the Whole Self”, *Philosophical Studies*, 93 (1999), 161–188.

ARPALY, Nomy, “Review of S. Buss & L. Overton (eds)., *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*”, *Mind* 113 (2004), 744–747.

BARNES, Jonathan, “Belief is up to us”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 106 (2006), 187–204.

BRATMAN, Michael, "Identification, Decision and Treating as a Reason", *Philosophical Topics* 24, (1996), 1–18.

BUSS, Sarah & OVERTON, Lee (eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2002.

DAVIDSON, Donald, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

DORIS, John & STICH, Stephen, "Moral Psychology: Empirical Approaches", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2006 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

<http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/moralpsychology/>

DOSTOYEVSKI, Fiodor, *Crimen y castigo*, trad. I. Vicente, Madrid, Cátedra, 1867/1999.

FRANKFURT, Harry G., "Freedom of the Will and the Concept of a Person" (1971), en Id. *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 11–25.

———, "Identification and Externality" (1976), en Id., *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays, op. cit.*, 1988, 58–68.

———, "The Importance of What We Care About" (1982) en Id. *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays, op. cit.*, 1988, 80–94.

———, "Identification and Wholeheartedness" (1987), en Id. *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays, op. cit.*, 1988, 159–176.

———, "The Faintest Passion" (1991), en Id. *Necessity, Volition and Love*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 95–107.

———, "On the Usefulness of Final Ends" (1992), en Id., *Necessity, Volition and Love, op. cit.*, 1999, 82–94.

———, "On the Necessity of Ideals" (1993), en Id., *Necessity, Volition and Love, op. cit.*, 1999, 108–116.

———, "Autonomy, Necessity and Love" (1994), en Id., *Necessity, Volition and Love, op. cit.*, 1999, 129–141.

———, "On Caring" (1997) en Id., *Necessity, Volition and Love, op. cit.*, 1999, 155–180.

———, "Reply to Moran" (2002a), en Sarah Buss & Lee Overton (eds.),

- Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, op. cit., 218–225
- — — — —, “Reply to Susan Wolf” (2002b), en Sarah Buss & Lee Overton (eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, op. cit., 245–252.
- — — — —, *The Reasons of Love*, Princeton, NJ., Princeton University Press, 2004a.
- — — — —, “Disengaging Reason”, (2004b) en Richard Jay Wallace, Philipp Pettit, Samuel Scheffler & Michael Smith (eds.), *Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, Oxford, Clarendon Press, 119–128.
- JOLLIMORE, Troy & BARRIOS, Sharon, “Creating cosmopolitans: the case for literature”, *Studies in Philosophy and Education*, 25 (2006), 363–383.
- KOLODNY, Niko, “Love as Valuing a Relationship”, *The Philosophical Review* 112 (2003), 135–189.
- LEWIS, Thomas, AMINI, Fari, LANNON, Richard, *A General Theory of Love*, New York, Random House, 2000.
- LEWIS, Clive Staple, *Los cuatro amores*, trad. Pedro A. Urbina, Madrid, Rialp⁶, 1997.
- MORAN, Richard, “Frankfurt on Identification: Ambiguities of Activity in Mental Life” (2002), en Sarah Buss & Lee Overton (eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, op. cit., 189–217.
- — — — —, “Review Essay on *The Reasons of Love*”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 74 (2007), 463–475.
- NUSSBAUM, Martha, *Love’s Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- DE SAINT VICTOR, Richard, *Épître a Séverin sur la charité. Les Quatres degrés de la violente charité*, Paris, Vrin, 1995.
- SINNOTT-ARMSTRONG, Walter (ed.), *Moral Psychology*, vols. I, II, III, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2007, 2008.
- SMITH, Michael, *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1994.
- STENDHAL, *De L’Amour*, Paris, Gallimard, 1980.
- STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra Gentiles*, tomo II, edición preparada por Fr. Jesús M. Pla Castellano O.P., Madrid, BAC, 1953.

TWAIN, Mark, *Las aventuras de Huckleberry Finn*, Madrid, Cátedra, 1885/1998.

VELLEMAN, David, "Love as a Moral Emotion", *Ethics* 109 (1999), 338–374.

———, "Identification and Identity", (2002) en Sarah Buss & Lee Overton (eds.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, *op. cit.*, 91–123.

WOLF, Susan "The Real Self View", en John Fischer & Mark Ravizza (eds.), *Perspectives on Moral Responsibility*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, 151–170.

———, "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life", *Social Philosophy & Policy*, 14 (1997), 207–225.