

PENSANDO EL AMOR: LA PROPUESTA DE HARRY G. FRANKFURT

GABRIEL ARAGÓN ARANDA

Instituto de Educación Secundaria: Capellanía (Alhaurín de la Torre, Málaga)

RESUMEN: El presente trabajo se propone subrayar la relevancia filosófica del amor acudiendo al desarrollo analítico que del mismo realiza Harry G. Frankfurt. Para ello nos valdremos de la categorización que establece Bennett Helm y encuadraremos la teoría de Frankfurt dentro de una categoría concreta: la del amor como «gran preocupación» [*robust concern*]. Esto nos servirá para atender a la psicología moral de dicho autor y al peso decisivo que el amor juega en la misma; revestido aquel, como afirma Frankfurt, de una autoridad tal que dota de sentido último a nuestro razonamiento práctico. Finalmente, y expuesta la relevancia del amor dentro de todo este proceso, se procederá a discutir de la mano de Jonathan Lear si el amor posee la autoridad que Frankfurt le asigna.

PALABRAS CLAVE: filosofía; amor; Harry Frankfurt; preocuparse; razonamiento práctico; autoridad.

Thinking on Love: Harry G. Frankfurt's Proposal

ABSTRACT: This present paper suggests underlining the philosophical relevance of love, by turning to the analytical development conducted by Harry G. Frankfurt. In order to do this, we shall make use of the categorizations that Bennet Helm's establishes and we shall classify Frankfurt's Theory within a specific category: love as a *robust concern*. This will help us attend to the moral psychology of the already stated author and the decisive role that love plays; covered with such authority, as Frankfurt states, that it gives ultimate meaning to our practical reasoning. Finally, and having set forth the relevance of love within all this process, we shall proceed to discuss alongside with Jonathan Lear if love has the authority that Frankfurt gives it.

KEY WORDS: Philosophy; Love; Harry Frankfurt; Concern; Practical Reasoning; Authority.

1. INTRODUCCIÓN: RELEVANCIA Y BREVE REPASO AL ESTADO DE LA CUESTIÓN

A nuestro juicio, toda investigación debiera surgir de la preocupación en el sentido frankfurtiano¹ que veremos a lo largo de este trabajo, es decir, como efecto de cierta necesidad volitiva que nos interpela sobre aquello que consideramos importante. Si en comunión con el mentado autor el amor supone un tipo especialmente considerable de preocupación, entonces, que nos preocupe el amor en sí no parece nada descabellado. Estaríamos hablando de que nos preocupa aquello responsable de preocuparnos especialmente por las cosas. Sin embargo, pareciera que una serie de prejuicios se ciernen sobre la cuestión, haciéndose necesaria una reivindicación de su estudio y tratamiento desde la filosofía; la cual parece haberla reducido a cuestión menor.

Puede ser que siempre haya sido así en alguna medida. Y es que si volvemos la mirada a los antiguos griegos ya encontramos, en el archiconocido *Banquete*

¹ La expresión «frankfurtiano» o «frankfurtiana» será tomada en este trabajo como «relativo al pensamiento o planteamiento de Harry G. Frankfurt, y bajo ningún concepto como «relativo a la Escuela de Frankfurt»».

platónico, la queja de Fedro ante la ausencia de alabanza o himno alguno erigido a Eros; siendo éste, a su juicio, el dios más antiguo e importante. De hecho, tanta importancia tendría para la filosofía en general y para la ética en concreto que para este personaje el amor sería lo que ha de guiar durante toda su vida a los hombres que tengan la intención de vivir noblemente. Tendríamos así el pensamiento de Fedro condensado en la proclama de que «de entre los dioses [Eros es] el más antiguo, el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad»², lo que nos pone sobre aviso respecto a la importancia para la filosofía práctica que el amor puede poseer al orientar la vida humana.

En el entorno griego se estaba fraguando una importante consideración sobre el amor: no constituye únicamente lo que podríamos entender como mero amor *romántico* —amor entre individuos— sino que también se está atendiendo a un objeto más amplio y de mayor calado. Pero esta no fue la tendencia posterior imperante en el análisis de la cuestión. Si nos interesa detenernos en Frankfurt es porque en su análisis sí podemos observar una concepción general y profundamente elaborada sobre el amor que pone el acento sobre el razonamiento práctico y la consecución de la satisfacción vital.

Para situar el aporte frankfurtiano dentro de unas coordenadas actuales nos valdrá atender a la original categorización que Bennett Helm ha realizado a propósito de los estudios de filosofía del amor recientes. Así, tal y como dicho autor expone en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*³, podemos observar cuatro conjuntos teóricos fundamentales establecidos en función de cómo se aborde la comprensión del amor:

1.1. Amor como unión [Love as union]

Según esta concepción, el amor generaría entre los individuos una nueva entidad en el mundo conocida como «nosotros». Respecto a dicha entidad, se puede mantener una postura fuerte que implique su real existencia ontológica o una postura más suave que le conceda únicamente existencia metafórica.

Dentro de este enfoque resulta especialmente paradigmática la aportación de Robert Nozick, quien afirma en un breve ensayo que gracias al «amor romántico duradero, las dos personas entienden que se han unido para formar y constituir una nueva entidad en el mundo, lo que podríamos denominar un *nosotros*»⁴. Por supuesto, esta postura, insuficientemente desarrollada, es susceptible de ser criticada por la dudosa realidad ontológica de ese «nosotros».

² PLATÓN, «Banquete», en *Diálogos III* (Madrid: Gredos, 1986), p. 204.

³ HELM, B. «Love», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Publicado en 2005; revisión sustantiva en 2017, <https://plato.stanford.edu/entries/love/>

⁴ NOZICK, R., *Meditaciones sobre la vida* (Barcelona: Gedisa, 2002), p. 55.

1.2. *Amor como valoración*

Perspectiva susceptible de ser tomada en una de sus dos variaciones: reconociendo el valor de lo amado [*love as appraisal of value*] u otorgándole valor al mismo en el acto de amar [*love as bestowal of value*]).

Así pues, el amor puede surgir de reconocer lo que de valioso o deseable exista en el objeto de amor o puede constituirse como fuente de valor para dicho objeto de amor. Más que hablar de lo que el amor es, esta postura incide en la causa o efecto del amor.

1.3. *La visión emocional [love as emotion proper or complex]*

El amor se identificaría con una emoción o con un complejo de emociones. Precisamente, la dificultad inherente a lo emocional para distinguir entre estados mentales dificulta la comprensión de lo que es el amor. Parafraseando a Rorty, Helm dice que la dificultad estriba en que «esa palabra, “emoción”, no parece adscribirse a una colección homogénea de estados mentales»⁵. Así todo, entender el amor como una emoción nos permitiría decir demasiado poco acerca del amor; prácticamente relegando el campo de estudio a una investigación psicológica de escaso calado. Si entendemos el amor como un complejo de emociones, la dificultad se incrementaría al tener que explicar cómo distintos estados mentales generan algo conocido como «amor».

1.4. *El amor como una gran o considerable preocupación [robust concern]*

Helm sostiene que, según este enfoque, el amor produce en el amante la preocupación de atender a su objeto de amor por sí mismo; despachando la explicación con poco más: «si *A* ama *B*, entonces *A* quiere beneficiar a *y* estar con *B*, etc., y tiene esa querencia porque cree y posee determinadas características Ψ en virtud de las cuales piensa lo que es mejor para beneficiar a *y* estar con *B*»⁶.

Harry Frankfurt quedaría retratado como paradigma de este último enfoque. Sin embargo, el peso decisivo que esta concepción frankfurtiana otorga al amor sobre el razonamiento práctico nos obliga a exponerla con más justicia. Entre otras cosas porque esta síntesis distorsiona el pensamiento frankfurtiano y lo restringe también al amor entre individuos. Frankfurt tiene una visión más desarrollada y amplia del amor que va elaborando a lo largo de su obra, presentándonos una propuesta con numerosos matices.

Precisamente, la complejidad del pensamiento de dicho autor es tal que parecería que Frankfurt sigue la hoja de ruta de la filosofía analítica establecida por Elisabeth Anscombe⁷ al elaborar todo un análisis conceptual de ciertos

⁵ HELM, S/N.

⁶ HELM, S/N.

⁷ ANSCOMBE, G.E.M., «Filosofía moral moderna», en *Conceptos éticos fundamentales* (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006), pp. 27-53.

elementos que constituirían una sofisticada psicología moral. Y es que el amor, para Frankfurt, supone la bóveda de un edificio construido en torno a dos conceptos clave: la libertad y la preocupación; dependientes a su vez de la autoridad emanada de la necesidad volitiva⁸. Entremos en el análisis frankfurtiano.

2. PROLEGÓMENOS DEL AMOR FRANKFURTIANO: UNA PSICOLOGÍA MORAL

Cuando atendemos al amor desde la óptica frankfurtiana hemos de empezar tomando en consideración que aquel no posee un carácter afectivo ni cognitivo, sino volitivo. Lo amado es algo que preocupa especialmente al amante; y esto tiene poco que ver con lo que el amante sienta o con la opinión que lo amado le merezca. Es por ello por lo que nos desligamos de concepciones emotivistas o evaluadoras del amor. Vayamos poco a poco.

Entender en qué consiste el amor para Frankfurt nos obliga a atender a su concepción de la *libertad*; íntimamente ligada esta a la de *necesidad e identidad personal*: «el amplio crecimiento en la variedad de las opciones de una persona [(supuesto aumento de libertad)] puede debilitar su sentido de la identidad»⁹, dado que «si las restricciones a las decisiones que una persona está en condiciones de tomar se relajan en demasía, ella puede desorientarse en mayor o menor medida con respecto al lugar donde se encuentran sus intereses y preferencias»¹⁰. Una libertad desbocada y carente de límites anularía al individuo y disolvería su unidad volitiva: le obliga a despojarse de su identidad. Esto es así porque la persona carecería de restricciones que le sirvan de asideros a la hora de tomar una decisión coherente consigo misma.

Carecer de dichos límites convertiría las decisiones del agente en arbitrarias. Paradójicamente, una libertad absoluta substraería la libertad al agente y le impediría comportarse de acuerdo con un razonamiento práctico orientado a fines autónomamente dados. Frente al determinismo, se encontraría en este caso en un estado de azar y caos.

Si el amor es volitivo, entonces hemos de preguntarnos por la naturaleza de la voluntad. Pareciese que Frankfurt incurriese en algún tipo de esencialismo al hablar de la misma; sin embargo, hemos de tomar la voluntad en un sentido formal, como noción que nos ayuda a entender al ego y a lo que es relevante para ese ego. Por ahora sabemos que una absoluta libertad desharía a dicho ego al no proporcionar los cauces volitivos por los que actuar coherentemente, manteniendo su integridad. Se precisan límites.

⁸ Precisamente, Frankfurt se propone ampliar el rango de conceptos relevantes dentro del razonamiento práctico más allá del clásico par deseo/creencia. Harry G. FRANKFURT, «Sobre el preocuparse», en *Necesidad, volición y amor* (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), p. 243.

⁹ Harry G. FRANKFURT, «Sobre la necesidad de los ideales», en *Necesidad, volición y amor* (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), p. 177.

¹⁰ FRANKFURT, p. 177.

«¿Qué límites requiere una voluntad autónoma?», se pregunta Frankfurt. Responde: «Los más fundamentales, creo, corresponden a lo que es objeto de la preocupación de una persona, lo que ella considera importante para sí»¹¹. Lo que *determina* y supone la condición de *libertad* de la *voluntad* es la *preocupación*¹²: aquello que interpela al individuo respecto de las cosas que considera *importantes*.

Con la preocupación hemos establecido la primera piedra del andamiaje volitivo que culminará en el amor.

La preocupación es «esencialmente volitiva»¹³. Al preocuparnos por algo nos damos a ese algo, procurando cuidarlo por sí mismo e identificándonos en alguna medida con ese algo: nos hacemos sensibles a su prosperidad y a su desgracia. La persona no puede evitar rehuir aquello que le preocupa: padece una suerte de necesidad que le empuja a cuidarlo. Decidir comprometerse con ello supone decidir comprometerse con la propia voluntad de la que emana dicha preocupación; supone, por ende, comprometerse con uno mismo y ejercer así la mayor libertad posible¹⁴.

La existencia de estos límites de la voluntad se puede observar al intentar desobedecerla; traicionarse a sí mismo, podríamos decir. Así, Frankfurt afirma que «cuando una persona está sujeta a ese tipo de necesidad volitiva, ésta hace que algunas acciones le resulten *impensables*: no se cuentan en forma genuina entre sus opciones. [...] No puede *querer* realizarlas. [...] Tropieza con los *límites de su voluntad*»¹⁵.

Frankfurt pone el ejemplo de la madre que, en una circunstancia X puede considerar que la mejor opción posible es la de sacrificar a su bebé y que, supongamos, se resuelve a hacerlo. Sin embargo, en el momento de llevar a cabo tal acción se ve completamente paralizada por el hecho de que sencillamente es incapaz de llevarla a término: ha topado con los límites de su voluntad. Su hijo es demasiado importante para ella.

Esta aversión fruto de la necesidad volitiva es tan poderosa porque independientemente de su irresistibilidad, el sujeto la respalda (consciente o inconscientemente) y se preocupa por mantenerla. Las necesidades de la voluntad, también hay que decirlo, están sujetas al cambio: pueden ser otras al transcurso del tiempo. Y ¿de dónde deriva la preocupación por esa necesidad volitiva? Deriva del hecho de que nos define como personas: «la naturaleza esencial

¹¹ FRANKFURT, p. 179.

¹² De igual manera, lo que nos preocupa es aquello que consideramos importantes para nosotros mismos: «el hecho de que una persona *se preocupe por algo* y el hecho de que la *considere importante para sí* deben interpretarse como sustancialmente equivalentes». FRANKFURT, «Sobre el preocuparse», p. 244.

¹³ FRANKFURT, «Sobre la necesidad de los ideales», p. 179.

¹⁴ La estrecha vinculación que establece Frankfurt entre libertad y necesidad recuerda a la fórmula spinozista por la cual no cabe mayor libertad que comprender la necesidad. En este caso, Frankfurt parece establecer distintos tipos de necesidades: ser libres supondría comprometerse con la propia e interna necesidad, y no con otras ajenas a uno mismo.

¹⁵ FRANKFURT, «Sobre la necesidad de los ideales», p. 180.

de una persona está constituida por sus características *personales* necesarias. [... Ser una persona implica proponerse] guiar su conducta de conformidad con aquello por lo que verdaderamente se preocupa»¹⁶.

Preocuparnos por algo nos orienta hacia lo que es importante para nosotros, para nuestra voluntad. Por ello, la preocupación no es fruto de una elección racional ni de un deseo afectivo; sigue otro patrón que es el dado por su carácter volitivo. Perseguir aquello que nos preocupa mantiene unificada nuestra voluntad.

Y ¿qué relación guarda el amor con la preocupación? Frankfurt se vale de su análisis sobre la preocupación para aplicarlo y desarrollarlo en la noción de amor. Por ello el amor constituye una maximización sofisticada de la preocupación. Veámoslo en detalle.

3. CARACTERIZACIÓN DEL AMOR

La fuerza de esta necesidad volitiva que constituye la preocupación nos sirve para comprender el amor: «el amor nos *cautiva*, pero aun cuando estamos cautivos de él comprobamos que, en cierta forma, es liberador»¹⁷. En su carácter paradójico, el amor nos hace libres en tanto que nos impone una fortísima necesidad. Y es que, respecto a la mera preocupación habitual y esporádica, el amor supone una necesidad de la voluntad por la que no podemos dejar de preocuparnos de forma sostenida¹⁸.

La fuerza del amor reside en que no es algo que dependa de nosotros: no podemos resolvernos por decisión propia a amar o dejar de amar algo. Nos interpela en lo más profundo. Amar supone comprometerse totalmente con lo que se considera en mayor grado importante.

Y cuando hablamos de amar a «algo», y no exclusivamente a «alguien», remarcamos la distancia que Frankfurt toma de lo que tradicionalmente cae bajo la acepción de amor: relaciones de pareja, dependencia, lujuria, etc. Estas maneras de «amar» están desviadas del tipo puro que establece Frankfurt al tener por objeto únicamente a personas, estar cargadas emotivamente y buscar, finalmente, algún tipo de recompensa o reciprocidad.

Por el contrario, la visión del amor que examinamos con Frankfurt es lo suficientemente amplia para, como hemos apuntado en la introducción, no limitarnos únicamente al amor romántico. Por ejemplo, podemos amar *ideales* del tipo que sea. Un ideal, como tal, es algo que no podemos agenciarnos por interés ni podemos traicionar tan fácilmente: nos importa, y mucho. El amor a los ideales es un ejemplo socorrido de amor para Frankfurt, pues lo amamos por sí mismo y por la necesidad que para nosotros conlleva. Y por ello, quien

¹⁶ FRANKFURT, p. 183.

¹⁷ FRANKFURT, p. 184.

¹⁸ FRANKFURT, «Sobre el preocuparse», p. 257.

carece de ideales se asemeja a un ente amorfo y sin identidad personal: no hay solidez volitiva y la integridad se resquebraja; «esencialmente no es nada»¹⁹, llega a aseverar inflexiblemente Frankfurt.

Sin embargo, hay amores mejores y más puros que los «románticos», como el amor a los hijos o, aún mejor, el amor a uno mismo. La cuestión es que el amor frankfurtiano, a diferencia de los ejemplos desviados al uso, es volitivo, indiferente al objeto y desinteresado. También nos aporta ideales, metas finales que se introducen en nuestro razonamiento práctico y dotan a nuestra vida de sentido. Nuestros ideales, metas y objetos de amor en general son importantes porque nos configuran como personas y nos proporcionan ese sentido existencial.

Frankfurt establece que para la consecución de nuestros distintos objetivos y metas en la vida hemos de obedecer a un variado orden de necesidades. Por ejemplo, estarían las «necesidades de la ambición y la prudencia», las «necesidades del deber» (que Frankfurt adjudica a la esfera de la obligación moral y que estarían constituidas por los distintos imperativos más perentorios de dicha esfera) y, en un orden diferente de cosas, las «necesidades del amor»²⁰. El amor y la necesidad proveniente de la gran preocupación que encarna influyen decisivamente en el razonamiento práctico. De hecho, «las demandas que nos plantea el amor por nuestros hijos, nuestra patria o nuestros ideales pueden ser tan inequívocamente categóricas como las que nos hace la ley moral»²¹. Tal y como lo plantea nuestro autor, parecería que las necesidades del amor se constituirían como primigenias y fundadoras del resto de necesidades: la ética podría estar girando en torno a un supuesto orden general de amores (valga la expresión) de los grupos humanos; amores fruto de las configuraciones de la voluntad humana.

Sin duda, no llegamos a estar secuestrados por dicha configuración volitiva hasta el punto de poner lo amado, sea lo que sea, como fuente primaria de necesidad conductual: a fin de cuentas, podemos amar a más de una cosa²². Sin embargo, amar a algo o a alguien y preocuparnos por ello no deja de ser lo suficientemente importante como para que tener en cuenta que su beneficio se incluya entre lo que ha de guiar nuestras acciones.

Hemos de considerar, eso sí, que «estar abrumado por el amor es necesariamente equivalente [...] a estar abrumado no por un poder externo o ajeno, sino por una parte de sí mismo»²³. Este punto es clave para entender la relación entre la identidad personal y el amor. En tanto que amamos y nos movemos por

¹⁹ FRANKFURT, «Sobre la necesidad de los ideales», p. 185.

²⁰ Harry G. FRANKFURT, «Autonomía, necesidad y amor», en *Necesidad, volición y amor* (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), p. 205.

²¹ FRANKFURT, 207. Respecto a este punto, en el mismo capítulo, Frankfurt entra a discutir ciertas cuestiones de la ética kantiana respecto a la autonomía, defendiendo un grado máximo de la misma al seguir las «normas» del amor, aunque no se correspondan con las del deber moral.

²² FRANKFURT, p. 217.

²³ FRANKFURT, p. 218.

amor, estamos siendo máximamente fieles a nosotros mismos, pues seguimos aquello que nos preocupa en alto grado, que nos concierne, por ende. Topamos con los límites de nuestra voluntad, como ya dijimos.

Sin embargo, esta reflexividad del amor no ha de hacernos pensar que sea egoísta. El amor frankfurtiano es esencialmente desinteresado. Desde luego, sería difícil de encajar que alguien pueda considerar amar *bien* si lo que le preocupa es únicamente su propio interés. Por el contrario, el amor frankfurtiano asume los intereses de lo amado y vela por ellos, buscando el constante florecimiento de lo amado. Así mismo, el egoísmo no parece la manera más eficaz de fomentar el interés ajeno.

Precisamente, al amar algo y considerarlo importante para nosotros, tomamos su beneficio y conservación como algo prioritario y que condiciona nuestro curso de acción. Se establece el amor, así, no como una razón para la acción, sino como la fuente última de razones para actuar: «Si todo lo demás se mantuviese constante, nuestra vida estaría peor sin él»²⁴. El amor es deseable por sí mismo dado que orienta nuestras vidas y dota a los elementos que en ella intervienen de importancia y valor. En este sentido, la categorización que veíamos en la introducción, a propósito de Bennett Helm, resulta imprecisa, pues también la concepción frankfurtiana del amor consta de elementos propios de aquella que otorga valor a los objetos de amor [*love as bestowal of value*]. La falta de amor en la vida sumiría al ser humano en el mejor de los casos en un estado de aburrimiento o apatía, considerados por Frankfurt como disfunciones de la voluntad.

El amor, por su peso en el razonamiento práctico al establecer fines y conformar nuestra identidad personal, posee así una *autoridad* especial sobre el amante, dado que es la autoridad que emana de sí mismo. Los mandatos de su amor conciernen y preocupan en un alto grado al amante. «Para el amante, la autoridad de las demandas que le hace su amor es la autoridad de su propia naturaleza esencial como persona»²⁵.

En este sentido dice Frankfurt que «el amor es reflexivo»²⁶, pues en tanto que un individuo se preocupa por lo que ama, también se preocupa por cómo lo ama (dado que busca maximizar el beneficio de lo amado) y, de la misma manera, también se preocupa por sí mismo, en el sentido de que hace suyas las preocupaciones de lo amado y atiende, de igual manera, a su propia voluntad. Aunque, como comentábamos, no en un sentido egoísta o degenerado del amor.

De todo esto se desprende en el análisis frankfurtiano que traicionar a un objeto de amor constituye una traición a una parte de sí mismo, lo cual produce una escisión de la propia identidad²⁷ (situación harto desagradable como para

²⁴ FRANKFURT, «Sobre el preocuparse», p. 268.

²⁵ FRANKFURT, «Autonomía, necesidad y amor», p. 218.

²⁶ FRANKFURT, p. 219.

²⁷ Como decimos, los intereses del amado se hacen propios, de tal manera que traicionar al amado y a sus intereses supone traicionar nuestros propios intereses y, por ende, a nosotros mismos.

buscarla intencionalmente). Nadie se propone en su sano juicio perjudicar lo que ama; lo cual constituye otro ejemplo en pro de la autoridad que para el amante tiene su amor. Así, concluye Frankfurt que «la autoridad que suponemos en los mandatos del amor se funda en nuestra necesidad básica de respetarnos, que tiene una estrecha relación con nuestra necesidad de unidad psíquica»²⁸.

Por todo lo dicho es por lo que nuestro autor se reafirma en la existencia de fuentes de mandatos incondicionalmente autoritarios al margen de la ley positiva y moral. Unos padres pueden preocuparse máximamente por sus hijos porque están obligados por la ley, porque es moralmente inconcebible no hacerlo o porque, sencillamente, aman a sus hijos y no podrían hacerlo de otra manera²⁹.

La autoridad del amor está relacionada entonces con el impacto que dicha necesidad volitiva tiene sobre nuestra racionalidad práctica y sobre nuestras vidas. Nos interesa amar y nos preocupamos por ello, aunque no sea algo que podamos hacer surgir con el mero deseo de que así sea. Para entender mejor la importancia del amor en nuestras vidas podemos observar el tipo máximamente puro de amor que concibe Harry Frankfurt: el *amor a sí mismo*.

4. NORMATIVIDAD PRÁCTICA DEL AMOR: EL CASO DEL AMOR A SÍ MISMO

El amor dice mucho de nosotros mismos. En función de lo que amemos, los demás pueden atisbar en algún grado qué tipo de persona somos y, por lo general, amar está muy bien visto. No obstante, la sociedad parece matizar dicha consideración en función del objeto de amor, pues hay un tipo del mismo que no goza de buen crédito, pese a ser concebido como una tendencia frecuente y natural a todo individuo: el amor a uno mismo.

Ha llegado a ser considerado como un amor narcisista o fruto de la vanagloria. Pero si hay un motivo realmente fuerte por el que pueda ser considerado un tipo de amor de dudosa deseabilidad es porque amarse a sí mismo es tomado comúnmente como un obstáculo para amar otras cosas³⁰. Sin embargo, ¿por

²⁸ FRANKFURT, «Autonomía, necesidad y amor», p. 220. Esta cuestión conecta o puede conectar, a mi juicio, con la de la *integridad* tal y como es entendida por Bernard Williams. Este punto no puede ser abordado en el presente trabajo; sin embargo, lo he juzgado lo suficientemente interesante como para comentarlo en esta nota.

²⁹ El ejemplo no es casual. Frankfurt considera que «no es buena idea suponer que las relaciones románticas proporcionan paradigmas del amor especialmente auténticos. [...] Las actitudes de los amantes románticos hacia sus amados rara vez son del todo desinteresadas, y los aspectos de ellas que sí lo son suelen quedar oscurecidos por inquietudes más urgentes que son notoria o encubiertamente autorreferenciales». FRANKFURT, «Sobre el preocuparse», p. 258. Para Frankfurt el amor de un padre o una madre hacia su hijo o hija es mucho más paradigmático del verdadero amor tal y como él lo plantea.

³⁰ Frankfurt señala a Kant como caso paradigmático en contra del amor a sí mismo. Así Kant, haciendo uso de la expresión del «amado yo» viene a significar un tipo de amor egoísta que, en todo caso, podría actuar *conforme* al deber, pero nunca *por* deber, dado que estaría movido por propios intereses. Frankfurt, sin embargo, considera que Kant yerra completamente al considerar esto como un tipo de amor: más bien se trataría de autocomplacencia.

qué debería ser esto así? Conforme a lo expuesto por Frankfurt, parecería ser todo lo contrario. Nuestro autor llega a afirmar en el desarrollo final de su estudio sobre el amor que «llegar a amarse a uno mismo es el logro más profundo y esencial [...] de una vida seria y plena»³¹. Iremos viendo cómo se desarrolla esto.

El amor, tal y como lo hemos venido exponiendo en este trabajo, de la mano de Frankfurt, vendría dado por las siguientes características aquí resumidas³²:

1. Consiste en una preocupación desinteresada por el bienestar y la prosperidad de lo amado, lo cual es buscado como fin en sí mismo.
2. A diferencia de la caridad o el altruismo es inherentemente personal y concreto: no ama indistintamente a cualquier objeto sustituible por otro.
3. El amante se identifica con lo amado y hace suyo sus intereses. Esto implica también volverse psicológicamente sensible al porvenir de dichos intereses.
4. El amor establece limitaciones sobre la voluntad. Esto implica una necesidad que queda al margen de nuestra elección.

De acuerdo con dichas características, el amor a uno mismo se ajusta con manifiesta adecuación a las mismas. Así, podemos convenir que cuando uno se ama a sí mismo

1. la identificación del amante con lo amado es absoluta (además de que uno no puede ser en mayor grado un fin para sí mismo), por lo que no puede darse un amor más *desinteresado* que este;
2. uno se toma a sí mismo como algo muy concreto e insustituible;
3. los intereses del amado y del amante son los mismos sin ningún margen de duda y
4. podemos constatar fácilmente la necesidad volitiva que nos impone respecto a nosotros mismos (aunque solo sea por el instinto de autopreservación).

Ahora bien, al margen de este encaje con los rasgos normativos del amor, ¿en qué consiste amarse a uno mismo? Frankfurt declara que «alguien que se ama a sí mismo manifiesta y demuestra este amor limitándose a amar lo que ama»³³. Es por ello por lo que el amor a uno mismo no tiene por objeto sino a aquellas cosas que uno ama de hecho.

Como si la regla de la transitividad estuviese operando, me amo al amar. «Lo que comúnmente suele entenderse como amor a uno mismo nunca es algo primario»³⁴, sino que va precedido de la existencia de otros objetos de amor para el «yo». La voluntad que ama no puede amarse a sí misma si no es amando a

³¹ Harry G. FRANKFURT, *Las razones del amor* (Barcelona: Paidós, 2016), p. 87.

³² FRANKFURT, pp. 101-2.

³³ FRANKFURT, p. 108.

³⁴ FRANKFURT, p. 108.

alguna otra cosa. Se precisa la otredad para poder constituir el sí mismo. «Una persona no puede amarse a sí misma si al propio tiempo no ama otras cosas»³⁵.

Un vistazo apresurado del asunto podría sugerirnos estar frente a una especie de redundancia estéril. Sin embargo, Frankfurt considera que no se puede ir tan rápido.

Existen dos tipos de casuísticas problemáticas que nos podrían llevar a redefinir la cuestión ampliándola o modificándola. [1] Por un lado, cabe la posibilidad de que una persona se ame a sí misma, aunque no ame nada más; [2] por otro lado, se apuntaría a aquella situación por la que existiría una escisión de la voluntad que nos impidiese determinar qué es lo que se ama o no.

[1] Respecto al primer tipo, puede pasar que amemos cosas sin saber que es así o que incluso creamos amar algo que no amemos realmente.

Existe una dificultad epistemológica que, sin embargo, no supone obstáculo alguno para poder amar algo o amarse a sí mismo. Así, yo puedo no saber qué amo en la vida, pero sí puedo realizar un esfuerzo sincero por encontrar qué es verdaderamente importante para mí. En este caso, amarnos a nosotros mismos quedaría patente —ante la ausencia de objetos identificables de amor— por un esfuerzo comprometido de encontrar dichos elementos.

Amar es importante para nosotros, como ya hemos mencionado previamente, pues nos dota de fines últimos, de ideales. En este caso amaríamos llegar a amar algo que todavía no hemos identificado.

Lo dicho constituiría, a juicio de Frankfurt, la forma más rudimentaria de amor a sí mismo: *el deseo de amar*. En definitiva, el deseo de proporcionarnos fines últimos y darnos *sentido* a nuestras vidas para evitar movernos por causas vanas. Así quedaría manifiesto el respeto a nosotros mismos, a nuestra vida.

[2] El segundo tipo de casuística, por otra parte, atendería a la ambivalencia de la voluntad. Y es que puede suceder que ame algo y, al mismo tiempo, desee no amarlo.

En este caso, Frankfurt considera que la solución pasa directamente por decantarse definitivamente y posicionar la voluntad de un lado de la disyuntiva para evitar la escisión. Posiblemente el deseo persista, pero nuestra voluntad habrá quedado unificada. De lo contrario, permanecerá fragmentada y perderá su autoridad característica para guiar nuestras acciones, haciendo que la persona quede enfrentada consigo misma.

Así se constata otra manera de amarse a sí mismo: en el ejercicio de intentar unificar la propia voluntad.

Las razones para llevar a cabo este esfuerzo por amarse a sí mismo incondicionalmente residen en que [a] las voluntades divididas son contraproducentes (carecemos de fines que perseguir y suponen una contradicción y parálisis de la racionalidad práctica), [b] una armonía interna de la voluntad equivale a poseer un tipo especial de libertad por la cual no hay contradicción con nosotros mismos y no nos encontramos impedidos por ello y [c], en definitiva, al

³⁵ FRANKFURT, p. 109.

querernos a nosotros mismos hacemos patente nuestro grado de satisfacción con nosotros mismos³⁶.

Por todo lo dicho queda manifiesta la radical importancia que a juicio de Frankfurt posee el amor para la racionalidad práctica y, en definitiva, para una vida satisfecha. Y es que, pese a que amar es un acto moralmente neutral en tanto que, partiendo de estos presupuestos, se puede amar cualquier cosa (incluido lo moralmente reprobable), no podemos negar la importancia que para la ética tiene amar en tanto que permite la realización de la propia vida.

Traer a colación el amor a sí mismo es relevante porque, además de constituir el tipo ideal de amor frankfurtiano, supone el paradigma de *incondicionalidad*, lo cual es a su vez el rasgo característico de la racionalidad volitiva. Cuando la necesidad volitiva entra en el razonamiento práctico lo hace como fuente de razones para la acción. Así, la preocupación nos hace movernos de acuerdo con un fin considerado como importante. El caso del amor nos impone ideales más importantes aún para nosotros, constituyéndose como la fuente de sentido último de nuestras vidas. Según nuestro autor, esta característica dota al amor de una autoridad especial. Sin embargo, dicha autoridad ha sido puesta en tela de juicio, atendiendo al valor del objeto de amor que estemos considerando. Entre las críticas más destacables al respecto se encuentra la de Jonathan Lear.

5. LA AUTORIDAD DEL AMOR

Jonathan Lear se pregunta³⁷ acerca de la naturaleza de la autoridad atribuida al amor por Frankfurt. Glosándole, Lear nos recuerda que dicha autoridad reside en un atributo especial de la voluntad por el cual, al estar unificada, conforma la identidad esencial de la persona. Como sabemos, si el amante desobedece de alguna manera la autoridad de su propio amor —respecto a lo que sea que ame— se estaría traicionando a sí mismo³⁸. Sin embargo, Lear no va aceptar la neutralidad axiológica que se deriva de los postulados frankfurtianos.

En consonancia con el reproche de Susan Wolf³⁹ hacia la tendencia de Frankfurt a esquivar cualquier tipo de realismo axiológico, Lear agregará que, al no tener en cuenta Frankfurt el valor objetivo de los objetos de amor, dicho

³⁶ FRANKFURT, p. 121.

³⁷ Jonathan LEAR, «Love's Authority», en *Contours of agency*, ed. Sarah Buss y Lee Overton (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2002).

³⁸ A propósito de esto, Jonathan Lear considera que, evolutivamente hablando, la relevancia del amor viene dada no por la unidad de la voluntad por sí misma, sino por la vinculación con los elementos del mundo que dicha unidad de la voluntad posibilita. El amor, entonces, posibilita la relación del individuo con el mundo.

³⁹ Susan WOLF, «The True, the Good, and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity», en *Contours of agency*, ed. Sarah Buss y Lee Overton (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2002).

amor carece en muchos casos de una verdadera autoridad. La autoridad del amor solo se podría dar cuando se encuentra justificada moralmente por dirigirse hacia lo bueno, hacia el bien. Veamos cómo influye esto en el desarrollo de su argumentación.

Para elaborar una de sus críticas a Frankfurt —a nuestro juicio, de las más interesantes— Lear nos pide que tengamos en mente el caso de la relación dada entre un esclavo y su amo, la cual puede ser tomada como paradigma de la ausencia de libertad. Así todo, Lear nos desvela que, gracias a los presupuestos frankfurtianos, al esclavo aún le queda una posibilidad de liberarse: amar activa y desinteresadamente a su dueño.

Convirtiendo los fines y deseos de su amo en los suyos propios, el esclavo conseguiría unificar su voluntad en torno a su circunstancia, alcanzando así una libertad instantánea. Claro está, nos advierte Lear, este amor ha de surgir por sí solo, de la propia voluntad. No es algo que se pueda decidir o forzar a aparecer. Pero si acontece, el esclavo verá su situación solventada.

Ahora bien, de esta situación se derivaría también el hecho de que el esclavo violaría su respeto a sí mismo si intentase liberarse de la situación de esclavitud, pues esto atentaría contra los fines de su amo y, a término, con los de su propio amor; fragmentando así su voluntad e identidad personal.

Sin embargo, esto plantea un problema normativo. Lear afirma con rotundidad que la esclavitud es

transparentemente malvada. Esto es por lo que estoy inclinado a decir que, aunque el esclavo pueda enamorarse de manera autónoma de su amo (en el sentido de Frankfurt), aunque pueda obtener un beneficio psicológico real por enamorarse, aunque su amor constituya la naturaleza esencial de su voluntad, sin embargo, el amor no tiene autoridad en este caso. La razón es que el amor tiende, por su naturaleza, al bien, y en este caso, el propósito de este amor ha sido completamente pervertido⁴⁰.

Para Lear, aunque el esclavo piense que ama algo bueno, en la actual situación descrita, se equivoca. Agrega nuestro autor que de tener buen juicio el esclavo preferiría sin duda una voluntad fragmentada a buscar aquello que considera equivocadamente bueno (aunque amar tal ilusión le produzca un beneficio de cualquier tipo). Así, Lear argumenta que la autoridad de la que está revestida la unidad de la voluntad conducida por seguir los mandatos del amor solo es tal si está orientada hacia algo bueno.

De hecho, Lear considera —siendo fiel a su inclinación psicoanalítica— que no debemos tomar la unidad de la voluntad como un hecho sincrónico, sino diacrónico y forjado a lo largo del tiempo, de tal manera que sucesivas «traiciones» a uno mismo frente a malos objetos de amor, supongan a la larga una más sana, sólida y propia unidad de la voluntad, lo que iría a la par de un creciente autoconocimiento. Para Lear, que el esclavo rompa todo vínculo con su amo

⁴⁰ LEAR, «Love's Authority», p. 287. [Traducción propia]

y se traicione a sí mismo no supone una falta de respeto hacia sí mismo, sino todo lo contrario⁴¹.

En su respuesta⁴², Frankfurt acepta que el esclavo actúe autónomamente cuando por amor sirve a su amo. Este caso es identificado con buen tino por Frankfurt como similar al del amor intelectual a Dios, tal y como es establecido por Baruch Spinoza en su *Ética*: la única libertad que cabe en la necesidad es comprender y amar dicha necesidad. Esto no cambia, reconoce Frankfurt, que la suerte del amante esclavo esté completamente supeditada a qué tipo de persona sea su amo.

No obstante, Frankfurt se plantea que pueda existir una alternativa mejor a la de amar al amo. Y es que, aunque la autonomía derivada de dicho amor sea genuina, cabe la posibilidad de obtener verdadera autonomía de otras formas como, quizás, escapando de dicha relación de esclavitud.

Pese a todo, aunque Frankfurt conceda que la esclavitud pueda ser tenida como «transparentemente malvada», no duda en evidenciar que al amar a su dueño la vida del esclavo mejora en alguna medida. Esto, no obstante, no tiene nada que ver con que el amor busque por naturaleza lo bueno. Como vimos, para Frankfurt el amor es moralmente neutral.

En el caso de amar algo perjudicial para el amante, Frankfurt admite que nos encontraríamos ante una situación desgraciada, pero no por ello ante la ausencia de autoridad por parte del amor; reconociendo que para el esclavo traería más cuenta una voluntad desunida a la identificación con la voluntad del amo —implicando lo que parece ser un cierto pluralismo axiológico—. Y es que, como hemos visto a lo largo de este trabajo, la unidad de la voluntad posee un gran peso en el orden volitivo, pero no por ello podemos considerar la autonomía brindada por dicha unidad como lo único valioso en la vida; y, en ciertas circunstancias, puede ser preferible rechazarla.

Así todo, Frankfurt no entiende que Lear afirme la ausencia de autoridad por parte de un amor dirigido hacia algo malo. A juicio de nuestro autor, la bondad o maldad del objeto de amor no es relevante para la autoridad del mismo.

En nuestra opinión, además, la crítica de Lear no solo restringiría la autoridad del amor a aquellos casos en los que dicho amor estuviese orientado hacia lo valioso moralmente, sino que el amor carecería de autoridad en absoluto y en cualquier caso ya que no constituiría por sí mismo una fuente de razones para la acción, sino que las razones para amar algo vendrían condicionadas por el valor objetivo, real, del objeto susceptible de ser amado. En este caso Lear no estaría rectificando la postura frankfurtiana, sino que se estaría adscribiendo a otra de carácter opuesto: la que con Bennett Helm denominábamos en la introducción como «amor como reconocimiento del valor» [*love as appraisal of value*].

⁴¹ LEAR, pp. 288-89.

⁴² LEAR, pp. 293-97.

Dicho lo cual quedaría posicionarse respecto a la posible autoridad o no del amor. Para Lear, la autoridad solo puede venir de un amor orientado hacia lo bueno, mientras que, para Frankfurt, la autoridad viene dada por la exigencia de nuestra voluntad a mantener una unidad armoniosa y en definitiva en sustentar nuestra propia identidad personal. En este caso, Frankfurt parece sostener una apuesta pragmatista⁴³: la unidad de la voluntad es funcional y por ello deseable (el amor posee autoridad como garante de la misma). Lear parece más bien adscribirse a la vieja tesis platónica del aspecto del bien, por la cual se actúa al ver algo bueno, valioso o deseable en dicha acción.

Nos parece oportuno, con vistas a esclarecer la cuestión y posicionarnos, analizar brevemente la autoridad (refiriéndonos siempre al caso concreto del amor) atendiendo momentáneamente a una parte de la propuesta presentada por el profesor Manuel Toscano en «Autoridad y razones para la acción: dos problemas»⁴⁴.

El amor sólo se nos puede presentar como una autoridad práctica y no, por ejemplo, epistémica, ya que determina nuestro rumbo de acción en alguna medida. De hecho, frente a como suele ser considerada generalmente la autoridad —como proveniente de una fuente externa— es reflexiva e interna: las demandas provienen de nuestra propia voluntad.

Matizando la crítica de Lear, podríamos interpretar que Frankfurt establece una autoridad de facto (ilegítima, por ende) para el amor orientado hacia lo malo. Sin embargo, Lear es tajante: en casos como el del amo y el esclavo el amor carece de autoridad. Frankfurt por el contrario asevera la existencia de la autoridad al margen del objeto de amor.

Si seguimos la recomendación de Toscano, podemos valernos del aporte de H. L. A. Hart⁴⁵ para esbozar la noción de autoridad tal y como queda presentada en el décimo capítulo de sus ensayos sobre Bentham. Para Hart, la autoridad descansaría sobre el reconocimiento de un mandato que cumplierse las siguientes condiciones⁴⁶:

1. es *perentorio*, por lo que cerraría el proceso de deliberación del individuo que recibe tal mandato;
2. y constituye una razón *independiente del contenido*, o lo que es lo mismo, «la expresión de su voluntad ha de funcionar como una razón para

⁴³ Afirma Frankfurt: «Mi posición sobre la autoridad del amor reside justamente en que nuestra resistencia básica y natural a sostener una voluntad desunida es lo que le otorga al amor su autoridad sobre nosotros. Nunca he sugerido que esta resistencia debiera tener siempre la última palabra, ni que nunca pueda ser una buena idea, teniéndolo todo en cuenta, aceptar una voluntad fragmentada». LEAR, p. 296.

⁴⁴ Manuel TOSCANO, «Autoridad y razones para la acción: dos problemas», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 179 (2018): pp. 43-67.

⁴⁵ HERBERT Lionel Adolphus Hart, *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

⁴⁶ HART, pp. 253-55.

actuar independientemente de la naturaleza del acto en cuestión o de sus méritos»⁴⁷.

Si nos ceñimos exclusivamente a esta definición, podemos detectar la similitud con la autoridad atribuida por Frankfurt al amor: dicha autoridad es *perentoria* (se presenta como necesidad volitiva exigiendo el cierre de la deliberación) y posee una actitud moralmente neutra respecto a los fines amados. Este segundo rasgo de la autoridad —constituir una *razón independiente del contenido*— es precisamente el criticado por Lear. Sin embargo, desde el punto de vista de Hart, podríamos conceder que el amor frankfurtiano constituye una autoridad.

Ahora bien ¿cómo podemos justificarla? Toscano observa la insuficiencia del aporte de Hart en este punto. Para completar el análisis es preciso atender al *problema normativo* que apunta —en la línea de Lear— a la cuestión moral⁴⁸. Volvemos al punto de origen de la crítica de Lear, aunque ahora podemos decir más cosas:

1. A nuestro parecer, la crítica de Lear no restringe la autoridad del amor a los mandatos del mismo que estén orientados hacia el bien, sino que de sus presupuestos se concluye la ausencia total de autoridad por parte del amor. La autoridad derivaría del valor intrínseco del objeto de amor (*love as appraisal of value*).
2. La autoridad de los mandatos del amor que describe Frankfurt se ajusta a los requisitos que expone Hart: son perentorios y constituyen razones independientes del contenido. Y así lo reconoce el amante.
3. Pese a todo, esta autoridad carece de justificación moral en muchos casos.
4. Las posibles soluciones que se entrevén serían las siguientes:
 - [a] la justificación moral es necesaria para que exista la autoridad del amor;
 - [b] la justificación moral es necesaria sólo para que exista un tipo moralmente válido de autoridad, aunque puede darse la autoridad de facto (no justificada) en el caso del amor;
 - [c] la autoridad del amor no requiere de justificación moral alguna y se sostiene por otro criterio.

La postura [a] sería la sostenida por Lear si otorgamos autoridad al amor en tanto que fuente de razones para orientarse hacia lo realmente bueno. En este caso, parecería que el amor no es más que un radar para detectar lo que de bueno haya en el mundo y preocuparse por su florecimiento.

⁴⁷ TOSCANO, «Autoridad y razones para la acción: dos problemas», p. 54.

⁴⁸ Para dar cuenta de la justificación moral o legitimidad de la autoridad, Toscano recomienda atender al enfoque de la cuestión que realiza Joseph Raz; sin embargo, llegados a este punto, no podemos continuar con esta vía argumentativa dado que la justificación de la autoridad que aporta Raz no aplicaría en el caso del amor.

La solución [b] es un preludio a la [c]: Nos encontramos con que hay diversos tipos de autoridad y habría una (que denomino de facto) moralmente arbitraria, pero que encontraría justificación al margen de la moralidad.

La postura [c] es la sostenida por Frankfurt y mantiene la neutralidad moral del amor respecto a sus objetos. La autoridad de dicho amor vendría dada por «nuestra resistencia básica y natural a tener una voluntad desunida»⁴⁹. En tanto que seguir los mandatos del amor conserva la unidad de la voluntad, dicho amor posee autoridad sobre nosotros.

A nuestro juicio, podemos concluir la cuestión admitiendo un pluralismo de autoridades prácticas por el cual la autoridad del amor frankfurtiano se encuentra justificada no por lo bueno del objeto de amor al que se dirige, sino por lo bueno que supone una voluntad unificada para el amante. Consideramos así mismo que Frankfurt se equivoca al afirmar la neutralidad moral del amor.

Dentro también de un pluralismo axiológico, el amor es moralmente valioso en tanto que redundante en la satisfacción vital del amante; sin embargo, se constituye al margen de cualquier aspecto moral objetivo o intersubjetivo. Pero no importa, el propio Frankfurt admite que hay situaciones en las que trae más cuenta desobedecer la propia voluntad (traicionarse a sí mismo) en vista de algo que pese más en el razonamiento práctico. No obstante, el valor intrínseco del amor es muy elevado y supone una fuente de razones para actuar; de ahí la autoridad que posee. A fin de cuentas, las autoridades también se equivocan.

CONCLUSIÓN

Este trabajo pretendió valorar la profundidad de la aportación frankfurtiana a la reflexión filosófica del amor; lo cual suponía también elevar dicho objeto de estudio dentro de la consideración filosófica.

Tras lo visto, el amor se constituye como la pieza más labrada y digna de toda una psicología moral analítica establecida por el filósofo Harry Frankfurt. Dotados de una cierta autoridad, como vimos al final, los mandatos del amor son frutos de una extremada preocupación (generada por una necesidad volitiva) por aquello importante para cada individuo.

Este amor desinteresado, concreto y determinante a la par que liberador, queda patente en el tipo puro del amor a sí mismo al constituirse como fuente de razones últimas para el agente. Garante de sentido vital, el amor a uno mismo no puede obtenerse, sin embargo, sin amar algo ajeno a uno mismo; en cuya ausencia, el amor por uno mismo (el propio respeto) quedaría reflejado en un esfuerzo por amar. Y es que, por todo lo dicho, el amor es valioso por sí mismo; y sus mandatos, autoridad existencial para nosotros.

Ahora tiene más sentido que, como apuntábamos en la introducción, preocuparse por el amor sea importante.

⁴⁹ FRANKFURT en LEAR, «Love's Authority», p. 296.

BIBLIOGRAFÍA

- Anscombe, G.E.M. (2006). «Filosofía moral moderna». En *Conceptos éticos fundamentales*, 27-53. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Frankfurt, Harry G. (2007). «Autonomía, necesidad y amor». En *Necesidad, volición y amor*. Buenos Aires: Katz Editores.
- (2016). *Las razones del amor*. Barcelona: Paidós.
- (2007). «Sobre el preocuparse». En *Necesidad, volición y amor*. Buenos Aires: Katz Editores.
- (2007). «Sobre la necesidad de los ideales». En *Necesidad, volición y amor*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus (1982). *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Lear, J. (2002). «Love's Authority». En *Contours of agency*, editado por Sarah Buss y Lee Overton. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Nozick, R. (2002). *Meditaciones sobre la vida*. Barcelona: Gedisa.
- Platón (1986). «Banquete». En *Diálogos III*. Madrid: Gredos.
- Toscano, M. (2018). «Autoridad y razones para la acción: dos problemas». *Revista de Estudios Políticos*, n.o 179: 43-67.
- Wolf, S. (2002). «The True, the Good, and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity». En *Contours of agency*, editado por Sarah Buss y Lee Overton. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Instituto de Educación Secundaria:
Capellania (Alhaurín de la Torre, Málaga)
garagona@gmail.com

GABRIEL ARAGÓN ARANDA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2019]