



Veritas

ISSN: 0717-4675

ISSN: 0718-9273

Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Fernandois M., Eduardo
Harry Frankfurt, el amor y la vida buena
Veritas, núm. 50, 2021, pp. 79-99
Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291170831004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Harry Frankfurt, el amor y la vida buena

EDUARDO FERMANDOIS M.*

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

eferman02@yahoo.de

Resumen

El presente ensayo explora el alcance que poseen para la pregunta fundamental por la vida buena las reflexiones que Harry Frankfurt ha elaborado acerca de la importancia que atribuimos a ciertas cosas en general, y acerca del amor como una forma señalada en que alguien o algo puede sernos importante. Comienzo examinando las razones por las que, según el autor, resulta imposible ofrecer una respuesta no circular a dicha pregunta, razones que vuelven necesario un modo indirecto de abordarla. A partir de la noción frankfurtiana de importancia propongo a continuación una crítica a la llamada teoría del deseo, el enfoque más influyente en las discusiones actuales en torno al bienestar o la vida buena. Finalmente, y luego de referirme a la necesidad, apuntada por Susan Wolf, de tomar en cuenta el valor objetivo de aquello que nos importa, presento dos consideraciones mediante las cuales intento, con y contra Frankfurt, destacar lo que me parece más valioso de sus ideas acerca del amor.

Palabras clave: vida buena, teorías de la vida buena, importancia, preocupación, amor, Frankfurt, Wittgenstein.

Harry Frankfurt, love and the good life

Abstract

This essay explores the impact of Harry Frankfurt's reflections on the importance we attach to certain things in general, as well as on love as a marked way in which something or someone can be important to us, to the fundamental question of the good life. I begin by examining the reasons why, according to the author, it is impossible to offer a non-circular answer to this question, reasons that make necessary an indirect way of approaching it. Starting from the Frankfurtian notion of importance, I then propose a critique of the so-called theory of desire, the most influential approach in current discussions about well-being or the good life. Finally, and after referring to the need, pointed out by Susan Wolf, to take into account the objective value of what matters to us, I present two considerations through which I try, with and against Frankfurt, to highlight what seems most valuable to me of his ideas about love.

Key words: *good life, good life theories, importance, caring, love, Frankfurt, Wittgenstein.*

* Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín (Alemania). En esta última trabajó como Profesor Asistente de 1997 a 2003. Actualmente es Profesor Titular en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Chile. Ha escrito sobre temas de filosofía del lenguaje y teoría del conocimiento, con especial atención al pensamiento de Ludwig Wittgenstein. Desde hace algunos años se interesa fundamentalmente en cuestiones de corte existencial, como la felicidad, el bienestar y el sentido de la vida.

Como una rosa, el amor es ohne warum, sin porqué.

Mark C. Taylor (2009: 268)

1. FRANKFURT Y LAS TEORÍAS DE LA VIDA BUENA

Según el filósofo estadounidense Harry Frankfurt, “[e]l conjunto de cosas que *preocupan* a una persona, más la valoración de la *importancia* que tienen para ella, es lo que realmente le permite responder de manera razonada a la pregunta sobre cómo vivir” (2004: 36, énfasis míos)¹. Pero aunque Frankfurt alude en varios de sus textos a la pregunta socrática de cómo se debería vivir, nunca, para bien o para mal, entra directamente en el debate entre teorías del bienestar o la vida buena² al que dicha pregunta ha dado lugar en la filosofía anglosajona de los últimos treinta o cuarenta años³. El autor del ensayo “La importancia de lo que nos preocupa” y del libro *Las razones del amor* ni siquiera menciona a los protagonistas de dicho debate, como Griffin (1986), Sumner (1996), Brandt (1979), Raz (2004), Haybron (2008), Tiberius (2008) y Badhwar (2014), entre otros. No son muy distintas las cosas a la inversa: los autores mencionados refieren solo esporádicamente a Frankfurt, y el debate transcurre en lo esencial con independencia de las reflexiones que este ha propuesto en torno a la importancia y la preocupación en general, y sobre el amor como una forma específica y señalada en que algo o alguien puede preocuparnos o sernos importante. Quiero comenzar buscando una explicación a esta suerte de incomunicación entre Frankfurt y los teóricos de la vida buena, reflejo, pienso, de un asunto relevante.

En la sección 10 de la primera parte de *Las razones del amor* leemos lo siguiente: “A fin de llevar a cabo una evaluación racional de algún modo

¹ Por regla general, cito de acuerdo a las traducciones al español que aparecen consignadas en la bibliografía. Cuando me parece justificado alterar una traducción, lo indico expresamente.

² Siguiendo la usanza de no pocos autores y autoras, trataré ambas nociones como sinónimas. Raz captura bien su núcleo común: “‘Well-being’ signifies the good life, the life which is good for the person whose life it is” (2004: 269). Otra noción pertinente es la de florecimiento humano (*human flourishing*), aunque esta suele venir asociada a una concepción particular de la vida buena de corte eudemonista (en Kraut, 2007: 3-8 se lee una buena explicación y justificación de su uso).

³ No está de más, pienso, llamar la atención sobre la limitación que evidencian reflexiones como las que siguen, al no incorporar nociones del buen vivir asociadas a la sabiduría ancestral de los llamados pueblos originarios. El Küme Mongen de la cultura mapuche, el Suma Q’amaña entre los aymara o el Sumak Kawsay en el mundo quéchua coinciden, por ejemplo, en la centralidad que atribuyen al *amor a la tierra*, una tierra concebida como ser viviente capaz de generar vida. Los planteamientos del presente ensayo albergan la esperanza, aun sin tematizarla, de que dichas nociones animen procesos constitucionales como el que ha comenzado en Chile hace algunos meses.

de vida, una persona debe primero conocer los criterios evaluativos que ha de emplear y saber cómo emplearlos" (Frankfurt, 2004: 37⁴). En otras palabras, para hallarse en condiciones de siquiera comenzar a responder la pregunta por la vida buena —la pregunta de cómo vivir, conocida también como "la cuestión práctica fundamental" (Wolf, 2002b: 85)—, es preciso identificar aquellos criterios que serán utilizados a la hora de evaluar distintas formas posibles de vida. La identificación de tales criterios, sin embargo, implica haber dado ya una respuesta a la pregunta de cómo se ha de vivir. De ahí que Frankfurt califique la pregunta como "indiscutiblemente autorreferencial" y considere los esfuerzos por realizar un examen racional y sistemático en torno a ella como "inxorablemente abocados al fracaso y a volver sobre sí mismos" (Frankfurt, 2004: 37). Para poder emprender aquella búsqueda a la que nos invita la pregunta, esta requeriría ya de su respuesta. La búsqueda se queda en conato. La pregunta filosófica por la vida buena gira en banda.

La filósofa alemana Ursula Wolf apunta en lo esencial a lo mismo, cuando en su libro *La filosofía y la cuestión de la vida buena* plantea una diferencia estructural entre inquirir por aquello que sea bueno para la salud y aquello que lo sea para un buen vivir (2002b: 85). En respuesta al primer interrogante se nos podría aconsejar, por ejemplo, la práctica de algún deporte o la alimentación de cierto tipo, y tales consejos, buenos o malos, tendrían en todo caso *sentido*, ya que contamos de antemano con una idea clara de lo que sea la buena salud. Distinto es cuando se pregunta por lo que convenga a un buen vivir: en este caso no resulta para nada evidente en qué pueda consistir, al menos de un modo suficientemente perfilado y riguroso, aquel buen vivir para cuyo logro se querría identificar algún tipo de actitud, conducta o actividad. A diferencia del ejemplo de la salud, ahora se anda en búsqueda de un medio que permita obtener o asegurar algo desconocido. ¿No parece absurdo? Es como si se le pidiera a otra persona un consejo para lograr algo que uno ignora.

Ahora bien, mientras que para Wolf la cuestión práctica fundamental encierra una dificultad, según Frankfurt se trata en rigor de una imposibilidad. No es que responder a la pregunta por la vida buena resulte inviable por ser esta demasiado ambiciosa y abarcadora, demasiado compleja o demasiado profunda. Más que por preguntar *demasiado* en cualquiera de esos sentidos, la pregunta carece de respuesta debido a su índole estructuralmente circular. O mejor: la pregunta representa un exceso, sí, pero en esta precisa medida. Pienso que el planteamiento más radical de Frankfurt es a la vez el más convincente y que a él conducen también, a

⁴ Traducción levemente alterada: en este caso me parece preferible una traducción más literal que la publicada.

la corta o a la larga, las ideas de Wolf. La cuestión práctica fundamental se revela como una pregunta no susceptible de ser respondida, o no al menos de un modo directo. Por cierto, ello no la vuelve una pseudopregunta que haya de ser abolida o disuelta; hay interrogantes en los que no podemos, y acaso tampoco debemos, dejar de poner la mira aun cuando carezcan respuestas. Preguntas que, así y todo, debemos mantener y en las que debemos mantenernos. Bien sabemos de eso en filosofía.

Lo anterior permite despejar un pequeño asunto que en *Las razones del amor* no queda del todo claro. Muy al pasar, Frankfurt describe la pregunta de cómo debería vivir una persona como una cuestión que es “última y preliminar a la vez” (2004: 16). Que se trate de una pregunta *última* no requiere de mayor elucidación; estamos acostumbrados a calificar de esta manera a ciertos interrogantes más allá de los cuales pareciera que no cabe continuar preguntando con sentido. Pero, ¿qué quiso decir Frankfurt al adjetivar la pregunta como *preliminar*? El vocablo, lo enseña su etimología, alude a todo aquello que se encuentra antes de un umbral. Es posible afirmar entonces que, debido a su autorreferencialidad, la pregunta *última* por la vida buena permanece, con todo, antes o más acá de aquel umbral que da paso a las preguntas en cuyas respuestas sí cabe que nos aventuremos directamente.

La sorprendente incomunicación mutua entre Frankfurt y los teóricos de la vida buena sorprende ahora bastante menos. El primero considera que, en rigor, el intento filosófico de responder la pregunta fundamental se halla inevitablemente descaminado por una peculiaridad inherente a la pregunta misma, mientras que es aquel preciso intento el que en resumidas cuentas define la tarea de todo teórico de la vida buena. Si autores como Griffin, Sumner, Brandt, etc. proponen teorías de la vida buena tales como el hedonismo prudencial, la teoría del deseo o la teoría de la lista objetiva, es porque piensan que cabe buscar y ofrecer una respuesta directa a un interrogante que, según Frankfurt, justamente se resiste a ese tipo de respuesta.

2. LA VÍA INDIRECTA

Porque la pregunta práctica fundamental coarta de plano toda respuesta directa, no parece quedar otra opción que la de un procedimiento indirecto. Pienso concretamente en una indagación animada por otras preguntas que de algún modo refieran a la pregunta por la vida buena. Que una pregunta *refiera a* otra es precisamente la figura de la que se valió Kant para dar cuenta de una importante diferencia entre los cuatro interrogantes de la filosofía que célebremente identificó en su *Lógica*. Como se recordará, el cuarto interrogante, la cuestión de qué sea el ser humano,

es destacado por Kant respecto de los tres restantes. La pregunta epistemológica: “¿qué puedo conocer?”, la ética: “¿qué debo hacer?” y la religiosa: “¿qué me cabe esperar?” se refieren (*sich beziehen auf*) a la cuestión antropológica (1982: 447s). O apuntan o remiten a ella (*verweisen*), como dirá Tugendhat comentando el mismo pasaje (2007: 36). La pregunta antropológica configura así el horizonte hacia el que debieran ser encauzadas, o el marco en el que debieran estar inscritas, otras indagaciones filosóficas —y en cierta medida todas—. Qué sea o en qué consista el ser humano constituye una pregunta-marco o una pregunta-horizonte, en cuyo tratamiento puede *revertir* mucho de aquello que seamos capaces de articular en respuesta a cuestionamientos menos fundamentales⁵.

Por cierto, la pregunta por el ser humano no parece hallarse sola en su condición de horizonte interrogativo del quehacer filosófico en general: también la cuestión de la vida buena así como la del sentido de la vida, y acaso un par más, nos interpelan desde un estrato último y constituyen probablemente, junto con la preocupación antropológica, modulaciones de un mismo interrogar fundamental. Cuestionamientos de este tipo se resisten a ser abordados en forma directa, porque conforman primeramente el marco en el que cobran interés y valor otros cuestionamientos. No deja de ser sintomático que para aprender acerca del tipo de seres que somos los humanos, detenerse en fenómenos más o menos específicos —piénsese en los análisis de Plessner sobre el llanto, la risa, la sonrisa o la actuación— resulte a menudo tanto o más productivo que ir tras algo parecido a una definición antropológica. Tampoco puede ser casual que al escuchar la pregunta por el sentido sintamos un extraño pero característico desconcierto; que nos parezca una pregunta excesiva, casi presuntuosa y, por lo mismo, ligeramente ridícula; que la pregunta, en fin, no genere siquiera una idea somera de qué podría ser considerada en principio una respuesta relativamente sensata. La pregunta socrática por el buen vivir presenta síntomas parecidos. Los tres casos, tal como el de la pregunta por la muerte, son muestra de una innegable desmesura interrogativa. Desmesura, sospecho nuevamente, que no es sino otro nombre para el hecho de que no cabe responder a tales cuestiones en forma directa, porque la misma búsqueda de posibles respuestas entraña en estos casos haber respondido ya aquello por lo cual se pregunta. No, no es lo mismo preguntar por lo que fomenta la buena salud y por lo que promueve una vida lograda.

⁵ No se trata, pues, de que la pregunta antropológica *subyaga* a las tres primeras, en un sentido del término que permita justificar la figura metodológica de la antropología filosófica como disciplina primera o *prima philosophia*. He criticado esta última tesis, suscrita explícitamente por Tugendhat, en Fermanois, 2009: 49-55.

La única alternativa viable sería entonces centrar la reflexión no en la vida buena misma, en qué sea tal cosa, sino en experiencias más acotadas o específicas que se aborden teniendo como norte la cuestión del buen vivir. Fue de este modo, cabe especular, que Frankfurt llegó a considerar de provecho referirse al amor como un tipo de preocupación por algo o alguien: en la cuestión del amor, así concebido, se halla precisamente en juego la cuestión más amplia del buen vivir. Quiero pensar que el filósofo estadounidense estaría de acuerdo con el siguiente planteamiento: no importa tanto lo que una vida buena *sea* en sí misma (si se trata, por ejemplo, de una vida en que predomina el placer frente al dolor o de una en que los deseos individuales son satisfechos o de aquella en la cual se verifica una lista objetiva de bienes); lo relevante es qué y cómo sea todo aquello que pueda considerarse, con cierto grado de plausibilidad, una *contribución* a tal vida. No existe, nótese, contradicción entre este planteamiento y el carácter “indiscutiblemente autorreferencial” que Frankfurt atribuye a la pregunta por la vida buena. Y es que ahora no se trata de *criterios* de vida buena que nos permitan evaluar tal o cual conducta o forma de vida y de los que precisamente carecemos;⁶ se trata de una comprensión intuitiva, imprecisa, vacilante e implícita de buen vivir, respecto de la cual una determinada conducta o forma de vida podría ser considerada una contribución o un desatino. Una vida buena, por tratarse también de algo así como una atmósfera —una cierta luz o una cierta mirada sobre las cosas en general— tiende inevitablemente a escapárse-nos cada vez que la queremos fijar o determinar conceptualmente (como placer, como satisfacción de deseos, etc.). A propósito de la pasión por la claridad que movió siempre a Wittgenstein, Michael Dummett acuñó alguna vez esta lograda frase: “Una mirada limpida no es a su vez un objeto visible” (1978: 439). Si no estoy equivocado, una vida buena se parece mucho más a una mirada limpida que a un objeto visible.⁷

3. LA IMPORTANCIA DE LA IMPORTANCIA EN FRANKFURT

Dijo alguna vez Brian McGuinness que un filósofo de envergadura lo es únicamente si inventa nuevas preguntas; que un filósofo identificable por sus respuestas a preguntas planteadas de antemano es, a lo más, un buen o hasta un excelente filósofo del montón (1991: 7). Se esté o no

⁶ La circularidad o autorreferencialidad inherente a la cuestión práctica fundamental, recordemos, consiste en que “una persona debe primero conocer los *criterios evaluativos* que ha de emplear y saber cómo emplearlos” (Frankfurt, 2004: 37, el énfasis es mío).

⁷ En esta sección he dejado meramente bosquejadas algunas características de una aproximación indirecta a la temática de la vida buena. En Fermandois (2019) las abordo más completa y detalladamente.

de acuerdo con la hipérbole, mucho indica que Harry Frankfurt efectivamente ideó una interrogación novedosa: ¿qué significa que alguien o algo me sea importante? O también: ¿qué significa preocuparse por alguien o por algo? Como apunta MacIntyre, los textos que dicen la última palabra acerca de un tema particular no son menos frecuentes que aquellos que dicen una *primera* palabra iluminadora (1982: 291). El mérito de los textos en que Frankfurt aborda la cuestión de la importancia de la importancia parece indudable.

Preocuparse por algo o por alguien conlleva muchas veces un cierto grado de inquietud, ansiedad, desazón o desvelo, entre otras notas o matizes que no necesariamente se hallan presentes en nuestra noción de importancia. Cabría afirmar sin contradecirse: “Todo lo que le pasa actualmente a mi amigo me importa; pero actualmente él no me preocupa, dado que atraviesa por un buen momento”. Pero que Frankfurt pase por alto esta distinción no llega a ser motivo de reproche; de cara a sus intereses la distinción carece de relevancia, por lo que también yo hablaré indistintamente de importancia y preocupación. Asimismo, dejaré de lado el hecho, omitido por Frankfurt, de que alguien o algo puede sernos importante en un sentido *negativo*: una persona que nos ha causado daño, una noticia trágica, un lugar o un período de tiempo en el que sufrimos⁸. La importancia de signo negativo no contempla factores que comentaremos más adelante, como el fomento de y la identificación con ciertos deseos, y muestra en cambio un carácter notoriamente pasivo. En casos de importancia negativa solo somos activos cuando intentamos que alguien (algo) *deje* de sernos importante: por de pronto lo es, querámoslo o no. Pero si bien tales distinciones podrían ser de interés en otros contextos de discusión, no inciden, repito, en lo que sigue.

La noción habitual de importancia (en sentido ahora positivo) o de preocupación (con o sin las notas de inquietud o desvelo) se construye en buena parte a partir del concepto de deseo, pero implica al mismo tiempo diversas cualificaciones adicionales. Estas no dicen relación con la *intensidad* de un deseo: durante su embarazo una mujer puede sentir un deseo enorme de comer chocolate, sin que por ello lo considere algo importante. Tampoco se trata de la *preferencia* de un deseo por sobre otro: si cuando vemos televisión nos quedamos finalmente en un canal luego de haber pasado por varios otros, y todo esto simplemente matando el tiempo, parece evidente que preferimos un programa por sobre otros sin que nos importe ninguno en especial. Para preocuparse por algo ni si-

⁸ Aunque en casos como estos decimos quizás con mayor naturalidad que tal o cual persona “es importante en mi vida” en vez de que “me importa”, la diferencia de matiz no parece conllevar un distingo conceptual.

quiera es suficiente considerarlo un fin en sí mismo. Personalmente, no vacilo en asignar un valor intrínseco a la ayuda a niñas o niños con algún tipo de discapacidad; sin embargo, y aunque coopere de vez en cuando con tal o cual obra de beneficencia, no podría afirmar que ese tema presente en mi vida algo que realmente me preocupa, como sí me preocupan mi hijo, mi pareja, un par de amigos y amigas, la filosofía y algunas de sus preguntas, o la ciudad de mi infancia, Valparaíso, entre otras personas, asuntos o lugares. Dicho sea de paso, a una persona le pueden preocupar o importar asuntos que no dejan entrever una relevancia moral directa, como el ajedrez, la moda o algún baile de salón; y el hecho de que, dentro de ciertos parámetros razonables, los privilegie respecto de actividades con una significación eminentemente moral —la ayuda a los enfermos, el servicio a los pobres o el compromiso con los refugiados— ciertamente no vuelve esas predilecciones en algo reñido con la moral.

Crucial para dar con la noción de importancia o preocupación resultan otros dos factores adicionales íntimamente ligados entre sí: cuando nos preocupamos por algo o alguien no solo nos interesa satisfacer determinados deseos; nos interesa también, como apunta Frankfurt, “asegurar su continuidad” (2004: 28). Si sostengo que el puerto de Valparaíso me importa es porque deseo sinceramente su prosperidad sustentable, el trato cuidadoso de su patrimonio cultural, una mayor conciencia histórica por parte de sus habitantes, una prevención más eficiente de sus incendios periódicos, la disminución de su pertinaz cesantía, etc. Pero si Valparaíso realmente me importa, es porque además alimento esos deseos y me comprometo con ellos; si me importa de verdad, he de mantenerlos vivos, he de fomentarlos: mediante acciones y actitudes, a través de conversaciones, visitas, donaciones, marchas, alguna responsabilidad o algún escrito. Así, el primer factor distintivo de la importancia, asociado a rasgos de cuidado y atención tan propios de esta noción, es el fomento de los deseos correspondientes, su aseguramiento en el tiempo. El segundo factor es la *identificación* con esos mismos deseos: si Valparaíso realmente me importa es que yo *soy*, al menos en parte, aquel que tiene y fomenta ciertos deseos respecto de la notable ciudad. Nuestra identidad personal, según Frankfurt, se configura a partir de aquellos lugares, objetos, personas e ideales que nos importan de verdad.

El filósofo estadounidense nos invita a imaginarnos por un momento cómo serían las cosas si nada nos importara o preocupara. Tal apatía redundaría, no cabe duda, en una manifiesta disgregación de nuestros deseos, decisiones y acciones; la abulia constituye una dispersión de la voluntad. O puesto de otra manera: podríamos tener deseos, sí, pero estos no serían realmente *nuestros*, en la medida en que no los guiaríamos de un modo consciente y voluntario en una dirección determinada. No

ciones como las de orientación, voluntad, autoconciencia, cuidado, persistencia, sentido e identidad constituyen una misma trama lexical y sin su concurso el fenómeno de que algo o alguien nos importa no sería el fenómeno que es. Las mutuas diferencias y conexiones entre dichas nociones configuran, para decirlo con Wittgenstein, la *gramática* de la importancia.

4. IMPORTANCIA Y DESEO

La noción de preocupación, sostiene Frankfurt, “está construida en gran parte a partir de la noción de deseo” (2004: 23). Y añade: “Al fin y al cabo, preocuparse por algo puede no ser más que una determinada manera compleja de desearlo” (2004: 23)⁹. Al mismo tiempo, Frankfurt ha mostrado que no cabe responder a su original pregunta por el significado de la importancia o la preocupación, basándose exclusivamente en la idea de tener deseos; ni un deseo revestido de intensidad ni la preferencia de un deseo por sobre otro, suponen necesariamente considerar algo como importante. Esa “manera compleja” de desear algo en la que consiste el fenómeno de la preocupación o la importancia involucra una serie de conceptos que se han de *agregar* al de deseo: cuidado, atención, orientación, persistencia, etc. Ahora bien, ¿no se sigue de todo esto una evaluación crítica de las distintas versiones de la llamada teoría del deseo? Frankfurt mismo, indiferente al debate entre teorías de la vida buena, no explora esa posibilidad, pero nada quita que lo hagamos nosotros¹⁰.

Probablemente, la teoría del deseo representa en la actualidad el enfoque más influyente en las discusiones en torno al bienestar o la vida buena. Ya en los años noventa Sumner se refería a ella como “el enfoque ortodoxo de la naturaleza del bienestar [*welfare*], por lo menos en el mundo filosófico anglo-americano” (1996: 122), lo que veintiún años más tarde es confirmado por Crisp, quien habla de su “predominio actual” (Crisp 2021: 10). La idea motriz de este enfoque consiste *grosso modo* en identificar el buen vivir con aquella vida en la que una persona logra ver realizados sus deseos. Y si bien el enfoque del deseo representa en reali-

⁹ Al final de la cita he alterado la traducción publicada: “una determinada manera compleja de quererlo”. En el original se lee: “a certain complex mode of wanting it” (2004: 11) y pienso que reemplazar “quererlo” por “desearlo” presenta una doble ventaja: preserva el nexo con la noción de deseo y evita la confusión que podría resultar de entender aquí “querer” en el sentido de ‘amar’.

¹⁰ Leyendo *Las razones del amor* se puede tener a ratos la impresión de que Frankfurt sí está criticando la *desire theory* del bienestar, puesto que nociones muy características de la discusión correspondiente —como la de preferencias entre deseos— reaparecen en su texto. Pero de haber una tal crítica, nunca llega a ser explícita.

dad una familia de teorías, todas las versiones que han sido elaboradas — la presentista (actualista), la comprehensiva, tanto en su variante sumativa como global, así como la muy influyente versión del deseo informado¹¹— comparten ciertamente dicha idea motriz. Todas ellas, lo dice su propia denominación, toman como punto de partida fundamental el hecho de que tenemos deseos¹². Ahora bien, siendo el punto de vista de la importancia nuestro principal guía a la hora de plantearnos seriamente cómo vivir, e involucrando dicho punto de vista nociones distintas a la de deseo, el nexo conceptual entre vida buena y deseo revela su endeblez. A diferencia del hecho de que a uno le importe algo, el que uno lo deseé no llega a obtener el *peso vital* necesario para ser considerado un factor determinante en la cuestión sobre cómo vivir. El celeberrimo “que se te cumplan tus deseos” no da el ancho, existencialmente hablando. En cuestiones de bienestar o vida buena convendría reemplazarlo por un “que te guie aquello que te importa”.

Con el fin de fijar correctamente el sentido de esta crítica, conviene recordar brevemente la oposición subjetivo-objetivo, que se volvió tema recurrente en la discusión sobre teorías del bienestar o la vida buena, al menos desde que Sumner puso hincapié en ella (1996: 27-34). De acuerdo a dos de las posiciones en contienda —el hedonismo prudencial y la teoría del deseo—, es el sujeto quien establece lo que es bueno o no para su vida personal, imperando así una suerte de “soberanía del individuo” (Haybron 2008: 177). En cambio, según la teoría de la lista objetiva —la tercera posición—, aquello que determina una vida como buena para una persona no es algo que dependa de esa persona. Ahora bien, las objeciones usuales a las distintas teorías del deseo apuntan, tal como ha señalado Crisp hace no tanto, a su carácter subjetivista, es decir, provienen desde el bando objetivista (2021: 12). Es más, el problema neurálgico de dichas teorías radicaría, según el mismo autor, en que “nosotros deseamos cosas, como escribir una gran novela, porque pensamos que esas cosas son buenas independientemente; no pensamos que ellas sean buenas porque satisfarán nuestros deseos de ellas” (2021: 12, con referencia a un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles). Sin embargo, las consideraciones de Frankfurt demuestran que es posible criticar las teorías del deseo *sin* abandonar el marco referencial de una explicación de corte subjetivo, es decir, preservando la convicción básica —correcta, en mi opinión— de que el bienestar de una persona depende de sus propias actitudes frente a

¹¹ Para una primera aproximación, véase Crisp, 2021: 10-12.

¹² Entre los autores que más o menos recientemente suscriben este tipo de teorías —sigo aquí a Sumner, 1996: 122— se hallan Brian Berry, John Rawls, R. M. Hare, James Griffin y Joseph Raz.

las condiciones que imperan o que podrían imperar en su vida.¹³ Esas actitudes no representan, a fin de cuentas, sino modos de estar cada uno de nosotros en favor o en contra de las cosas que nos toca vivir, y cuando hablamos de que algo o alguien nos importa o nos preocupa ciertamente hablamos también de eso. Por tal motivo, entre otros, cabe inscribir las reflexiones de Frankfurt dentro de una aproximación de tipo subjetivo. La debilidad de fondo de las teorías del deseo no estriba entonces en su negación de que la persona requiera de una noción objetiva de aquello que es bueno, con entera independencia de sus deseos e intereses subjetivos. Su debilidad radica en que el hecho de tener deseos no posee en sí mismo la gravitación existencial necesaria, ese peso y esa fuerza que las nociones de importancia y preocupación heredan de ideas asociadas como las de nuestro compromiso con los deseos correspondientes y nuestra identificación con ellos. Estas ideas, nótese, no representan exigencias de orden epistémico, por lo que apuntan en una dirección muy distinta de los esfuerzos asociados a la noción de deseo informado. Mucho lleva a pensar que no se trata de añadir más y más requisitos epistémicos con el fin de acercarse a una especie de neutralidad exigida por un contendor con tendencias objetivistas. Lo que la noción de deseo requiere son demandas adicionales de orden *volitivo*.

A ojos de un defensor del enfoque del deseo, las observaciones anteriores, lejos de representar una objeción que obligue a tomar un rumbo distinto, probablemente no sean sino una bienvenida ocasión para perfeccionarlo mediante un requisito adicional. La fórmula ya se adivina: no meros deseos (acaso ni siquiera informados), sino deseos importantes. No queda claro si un sondeo teórico en tal dirección podría seguir siendo considerado una teoría del deseo, esto es, una que responda al *tipo* de enfoques que conocemos hasta ahora bajo esa designación. Y es que los factores del compromiso y la identificación parecieran apuntar, ya está dicho, en una dirección bien distinta. Como fuere, por ahora me contento con que dicho intento precisamente confirmaría lo que me he propuesto mostrar: que las consideraciones de Frankfurt tienen consecuencias no menores para una correcta aproximación al tema del bienestar o la vida buena.

Aunque Frankfurt no haya querido discutir, no al menos explícitamente, las teorías del deseo, la siguiente cita se me figura un buen resumen de lo que pareciera ser una falencia crucial en dichas teorías, falencia

¹³ Como fuerte contrapeso a la arremetida objetivista que se articula en la cita de Crisp, véase más abajo el modo en que Frankfurt comentará la relación entre amar y descubrir un valor objetivo en el ser amado.

que las ideas sobre preocupación e importancia del filósofo estadounidense ponen al descubierto:

A la hora de pensar como gestionan sus vidas, las personas [...] [t]ienen que reflexionar sobre lo que quieren, qué cosas quieren más que otras, qué es lo que consideran intrínsecamente valioso [...] y qué es lo que en realidad perseguirán como fines últimos. *Además*, hay otra tarea específica a la que se deben enfrentar. Tienen que determinar qué es lo que les preocupa. (2004: 26; énfasis mío)¹⁴

5. AMOR EN FRANKFURT

El amor, ya está dicho, es concebido por Frankfurt como un *tipo particular* de importancia que algo o alguien o puede tener para nosotros, representando entonces “una variante especialmente notable de preocupación” (2004: 22). Al amar algo o alguien nos preocupamos de ese algo o alguien, pero no de cualquier modo. Por de pronto, no como un medio, sino como un fin. El amor es “una preocupación *desinteresada* por la existencia de aquello que es amado y por lo que resulta bueno para él” (2004: 42). Esto no significa que toda forma de preocupación desinteresada constituya una forma de amor. No son iguales el caso de una persona con genuina vocación social que trabaja con niños pobres o enfermos y el de una madre o un padre que ama a sus hijos. Y es que la generosidad de la trabajadora social no representa una respuesta a las características *únicas* de los niños a quienes ayuda (caricaturizando un poco: si se quiere ayudar a niños, pobres o enfermos, cualquier niño pobre o enfermo será un buen candidato; Frankfurt, 2004: 43). El desinterés es entonces un rasgo necesario, pero no suficiente del amor. En el amor del padre o la madre —y en el que la trabajadora social podría *llegar a tener* por algunos niños o niñas en particular— la persona amada es irremediablemente insustituible. Y este carácter indefectiblemente personal representa una segunda característica señalada del amor. Una tercera característica es la siguiente: el amante se identifica con su amado, llegando a converger los intereses de este con sus propios intereses. Y existe un cuarto rasgo esencial: el amor no está sometido a nuestro control directo. Cuando se trata de la preocupación en general, lo que a una persona le importa, y en qué medida, puede depender en buena medida de ella

¹⁴ Es preciso reconocer que todo lo dicho en esta sección no representa más que un esbozo de crítica a la llamada teoría del deseo. Pero aunque tal crítica tendría que ser verificada con bastante mayor detalle, atendiendo, entre otras complejidades, a las distintas versiones de la teoría en cuestión, el esbozo permite hablar al menos de una *hipótesis* crítica suficientemente motivada.

misma. No así cuando se trata de aquella preocupación específica que llamamos amor. Según Frankfurt, un componente crucial de la experiencia amorosa es que la persona no puede dejar de preocuparse por aquello que ama. Nuestro autor acuña para este cuarto y último factor la noción de necesidades volitivas (*volitional necessities*) y recuerda al respecto la célebre exclamación de Lutero: “Aquí estoy; no puedo hacer otra cosa” (1988: 86). Se trata, pues, de reconocer la “fuerza restrictiva” (*constraining force*; 2004: 64) propia del fenómeno del amor y que, según Frankfurt, pone límites a nuestro actuar. Solo que la limitación amorosa no viene impuesta por una instancia externa a nuestra voluntad; proviene desde esta misma¹⁵.

¿Amamos porque reconocemos en el sujeto u objeto amado un valor? De acuerdo a una de las tesis acaso más polémicas de Frankfurt, no es así. Amamos sin razones, amamos porque sí —o sin porqué, como dice el verso de Mark C. Taylor que sirve de epígrafe a este texto—. Se tiende a ver en el amor una suerte de reacción, en dichos, actitudes y conductas, al descubrimiento del valor intrínseco de alguien o algo; se piensa que amamos lo que amamos, porque estamos prendados del valor que le es propio. Frankfurt intenta persuadirnos de que, al menos en muchas ocasiones, sucede justamente al revés. El amor no necesariamente es el resultado de que descubramos el valor de una persona, sino que la persona puede volverse valiosa porque la amamos. “El amor es la fuente originaria del valor último.” (2004: 73). A sus hijos, nos cuenta el autor, los quería ya antes de que nacieran, por lo que en ese amor no pudo ser relevante la característica X, Y o Z de cada uno de ellos. Uno no quiere a sus hijas porque sean de este u otro modo; uno las quiere porque son sus hijas, las quiere porque sí o sin un verdadero porqué. En la experiencia del amor la pregunta por las razones se enfrenta a una línea de llegada, un punto final. Las razones del amor de las que habla el

¹⁵ El autor es explícito a la hora de concebir el amor como un fenómeno propio de la voluntad: “Como en otros modos de preocupación, el núcleo de la cuestión no es afectivo ni cognitivo, sino volitivo” (2004: 58). En directa oposición a Frankfurt, Annette Baier ha descrito el hecho de que algo nos importe como un asunto de carácter eminentemente emocional, lo que, *a fortiori*, aplicaría también al caso específico del amor. Cuando nos importa alguien ciertamente “nos pasan cosas” a nivel afectivo, de lo cual son reflejo expresiones faciales y posturas corporales. La importancia que algo o alguien tiene para una persona se manifiesta, según Baier, en la profundidad de una emoción y no primeramente en determinados actos (2009: 164s). Por mi lado, tiendo a pensar que ni el enfoque de Baier *contradice* al de Frankfurt ni viceversa, y que el error de ambos autores está en no reconocer que la otra parte *también* lleva razón. Si pensamos, por ejemplo, en el caso de Lutero (“Aquí estoy; no puedo hacer otra cosa”), acaso lo más natural sea concebir el hecho de que algo nos importe como un asunto tan volitivo como emocional.

título del libro no son razones que supuestamente *justifiquen* el hecho de que uno ame a tal o cual persona, ideal, lugar, etc.; se trata de las razones que el amor mismo *genera* y que alientan ciertas conductas y sentimientos frente a ciertas personas, ideales o lugares¹⁶.

6. LA DISCUSIÓN ENTRE WOLF Y FRANKFURT

La filósofa Susan Wolf ha planteado una serie de críticas a Frankfurt centradas en el hecho de que los planteamientos de este último no contemplan la cuestión del *valor objetivo* de aquello que nos importa. Wolf reconoce que la postura diametralmente opuesta a la de Frankfurt, a saber, la idea de que amamos solo aquello que es valioso y en la medida en que lo sea, carece de verosimilitud; el caso de una madre que ama a su hijo A más que a su hijo B, debido a que A es, en algún sentido, más valioso que B (más inteligente, más simpático o incluso más generoso), tiende a provocar un natural rechazo. Sin embargo, a Wolf tampoco la convence que Frankfurt olímpicamente *omita* la cuestión del valor objetivo a la hora de preguntarse qué amar o por qué preocuparse. Según Frankfurt, nos hemos de preocupar por aquello de lo cual, en resumidas cuentas, seamos capaces de preocuparnos. Según Wolf, tal planteamiento desatiende erróneamente la cuestión del mérito objetivo del objeto de nuestra preocupación o nuestro amor.

Buena parte de las objeciones de Wolf se basan en casos respecto de los cuales intuitivamente admitiríamos que no constituyen preocupaciones justificables, dado que el objeto de la preocupación, o bien carece de un verdadero valor, o bien es derechamente nocivo. Por ejemplo, a padres y madres no suele darles lo mismo los temas que preocupan a sus hijos de un modo más o menos apasionado y sostenido; padres y madres no desean para sus hijos preocupaciones banales (como dedicarle demasiado tiempo, energía y dinero a seguir una cierta banda pop) o perniciosas (como cultivar el odio por determinados grupos o involucrarse en cultos satánicos). No alcanzo a reproducir aquí una serie de observaciones de Wolf destinadas a mostrar la relevancia del mérito objetivo de aquello por lo cual nos preocupamos, pero los ejemplos antedichos resultan suficientes para tornar al menos plausible la tesis de que dicho

¹⁶ Si bien es innegable que muchos de los planteamientos de Frankfurt se aplican primariamente al vínculo con hijos e hijas, esto es, a un tipo *específico* de amor, y aunque él no sea lo suficientemente explícito al respecto, pienso que también es posible atribuir dichos planteamientos, aunque en menor grado, a otras manifestaciones amorosas. Un par de apuntes sobre el amor erótico que formulo a lo largo del texto van justamente en esa línea.

mérito representa un factor no menor respecto de aquello que nos importa¹⁷.

En su réplica a Wolf, Frankfurt no se limita a defender su postura, sino que la radicaliza, realizando algunas afirmaciones bastante provocativas, en particular algunas referidas al caso de Hitler. “Es posible, lamentar tener que revelarlo, que vidas inmorales puedan ser buenas para ser vividas [*may be good to live*]” (Frankfurt, 2002: 248). En el caso de Hitler, Frankfurt tiene en mente experiencias de vida que cabe describir como estimulantes, intensas y variadas: la satisfacción que debe haber generado en el líder nazi la consecución de difíciles objetivos, el saberse a la cabeza de un proyecto de enorme envergadura, su fama pública, etc. Y continúa con la cita de Frankfurt:

Al menos en mi opinión, el valor que tuvo para Hitler vivir la vida que escojío vivir se habría visto perjudicado únicamente si la moralidad hubiese sido algo por lo cual Hitler realmente se hubiera preocupado, o si lo inmoral de su vida hubiese tenido de alguna manera un efecto perjudicial sobre otros asuntos que le hubiesen preocupado. (2002: 248)

No me resulta fácil seguir en este punto a Frankfurt. No se trata únicamente de que habría sido muy deseable que una preocupación por lo moral hubiese derechamente perjudicado el “valor” que para Hitler tuvo vivir la vida que vivió; una vida sin ninguna de las estimulantes experiencias descritas nos parecería mucho más deseable que una vida en la que tenerlas implicó tanto sufrimiento en la de tantos otros. Hasta donde veo, Frankfurt estaría de acuerdo con que todo eso sería muy deseable. El desacuerdo radica en que a muchos —pero a él no— nos parecería correcto afirmar además que la vida inmoral que Hitler llevó lisa y llanamente no fue una vida buena —ni en general, ni quizás incluso para él mismo—, todo lo cual parece poner de manifiesto un nexo importante entre moralidad y vida buena. En lo que sigue, sin embargo, no continuaré desarrollando esa línea de reflexión, limitándome aquí a dejarla apenas apuntada. Me interesa defender el planteamiento básico de Frankfurt, siguiendo un camino diferente al que él mismo decidió tomar en su réplica a Wolf¹⁸. En las dos secciones finales presentaré, respectivamente, dos

¹⁷ Las críticas aquí esbozadas se hallan en Wolf (2002a). Baier elabora, entre otros, planteamientos parecidos en una temprana réplica a Frankfurt: Baier (1982).

¹⁸ También por un asunto metodológico: existen razones para no centrar la discusión en ejemplos tan extremos como el de Adolf Hitler. Como han planteado Rorty y otros, la filosofía tradicional ha tendido a obsesionarse con el caso del egoista moral, una especie de “frío psicópata [...]” que ha de ser obligado a tener en consideración las necesidades de otros seres humanos (Rorty, 1994: 73; la traducción es mía). Pero,

consideraciones que configuran un modo alternativo de aproximarse a estos asuntos —si se quiere, con y contra Frankfurt—. Si no me equivo-co, es posible estar de acuerdo con estas consideraciones, *independiente-mente* de lo que se piense acerca del nexo entre moralidad y vida buena al que acabo de aludir.

7. DE NUEVO: AMOR Y PREOCUPACIÓN

La primera consideración arranca de un diagnóstico: en el intercam-bio entre Wolf y Frankfurt publicado en 2002 ninguno de los dos distin-gue suficientemente entre preocupación (importancia) y amor. Recorde-mos que el amor, según la explicación de Frankfurt, representa un caso *específico* o *especial* de una experiencia más genérica que es la preocupación o la importancia. En la gran mayoría de sus formulaciones, Wolf no res-peta esta diferencia, discurriendo indistintamente sobre preocupación y amor. Incluso Frankfurt nivela la diferencia en más de una ocasión. Pero la diferencia, antes al contrario, debiera ser enfatizada, en la medida en que solo cabe defender el planteamiento más original de Frankfurt res-pecto de nuestras experiencias de *amor*. En particular, la estructura del “porque sí” o la ausencia de razones —el amor, recordemos, no se basa en ellas, sino que las crea o es su fuente—, así como la figura de las nece-sidades volitivas —a la que Wolf no hace mención— son propias únicamente del amor, no de la preocupación. Esto permite habérselas de un

psicópatas aparte, las personas suelen comportarse de un modo moralmente correcto con aquellos y aquellas que conforman su círculo social más o menos cercano (familiares, amigos, vecinos) y tienden además a ir expandiendo esos círculos, cual más cual menos. Hasta donde sé, no existe acuerdo entre psiquiatras y psicológos respecto de la psicopatología de Hitler, pero no parece exagerado establecer en su caso, como de hecho se ha establecido, al menos *raíces* de histeria, psicopatía, megalomanía o hasta esquizofrenia. No me parece que consideraciones filosóficas como las que aquí se presentan puedan ni deban hacerse cargo de vidas moralmente tan extremas como las de Hitler, Manuel Contreras (militar chileno que lideró a partir de 1973 una política masiva y sistemática de represión política a opositores a la dictadura de Pinochet en Chile) u Osvaldo Romo (brutal torturador durante la misma dictadura). Una reflexión acerca de la vida buena puede resultar del todo plausible, *aunque* casos como los de Hitler, Contreras y Romo, por así decir, la desborden. Wolf se refiere a la posibilidad de que alguien llegara a amar a la tortura, pero llama la atención de que la misma *expresión* “amar la tortura” nos resulte chocante, repulsiva y, hasta cierto punto al menos, difícil de comprender. La expresión apunta a una debacle moral sobre la cual mucho más no cabe agregar, después de haberla constatado y lamentado como tal debacle. Que a alguien realmente *le importe matar personas*, por el mero hecho de que no piensan como él o pertenecen a una raza distinta constituye una tragedia moral, ante la cual reflexiones como las que aquí se ensayan poco y nada tienen que decir. Si Frankfurt quiso decir en parte esto, me parece que no acertó en la manera de decirlo.

modo satisfactorio, y a partir de una matriz frankfurtiana, con el caso propuesto por Wolf como problemático y que, a mi parecer, resulta más interesante de abordar que el de Hitler¹⁹: el caso de padres y madres que no permanecen impasibles si a uno de sus hijos o hijas comienza a importarle desmedidamente una banda pop o ciertos videojuegos. Si a los jóvenes les importa mucho un videojuego (y no diríamos que lo *aman*, aunque actualmente ellos se expresen a veces así, a partir de un anglicismo de moda), es porque aún existe un margen para hacerles ver, mediante razones, que tales actividades no merecen, objetivamente hablando, tanto tiempo y tanta dedicación.

Es respecto del amor entonces, y no de la preocupación en general, que la propuesta frankfurtiana más de fondo es objeto de un fundado interés. Según quiero interpretarla, esa propuesta consiste en apuntar a nuestras experiencias de amor como —y me apropio aquí de la conocida imagen wittgensteineana— aquella roca dura ante la cual nuestra pala se retuerce (Wittgenstein, 1988: § 217). Dice el filósofo austriaco en las *Investigaciones filosóficas*: “Y entonces estoy inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo»” (1988: § 217). No cabe ya preguntar por más razones. El amor es la experiencia de esa ausencia de razones.

La distinción entre preocupación y amor se relaciona además con un interesante aspecto que Alejandra Carrasco, otra crítica de Frankfurt, trae recientemente a colación: la capacidad de los agentes de *articular* aquello que les importa, capacidad ligada obviamente a nuestra condición lingüística. Escribe Carrasco: “Las personas tienen un lenguaje para evaluar entre las posibilidades, para explicar por qué una de las alternativas es superior a la otra, y para justificar su elección” (2020: 231). Carrasco se vale de esta observación para presentar una crítica a Frankfurt, pero tampoco ella distingue entre importancia y preocupación, por un lado, y amor, por el otro. Pues bien, resulta sintomático que ese espacio de articulación lingüística sea justamente bastante mayor en el caso de la preocupación o la importancia que en el caso del amor. En la experiencia del amor romántico, por ejemplo, mucha articulación lingüística puede volverse incluso sospechosa: cuando una persona le menciona a su pareja innumerables motivos de por qué la quiere, esta probablemente terminará echando de menos algo que poco tiene que ver con explicaciones y aún menos con justificaciones: “porque simplemente me encantas”, “es que simplemente te quiero”, “no puedo no quererte”, “no logro imaginarme no quererte”, etc. Declaraciones como estas dejan entrever un estrato último en el que ya no queda mucho que decir o articular. Y si el lenguaje explicativo experimenta sus límites en el amor romántico o eró-

¹⁹ Justifico esta última afirmación en la nota anterior.

tico, en el amor parental el espacio articulativo se vuelve aún más reducido. Cuando uno quiere a sus hijas o hijos, ya lo recordé antes, los quiere simplemente porque son sus hijas o hijos. Que la diferencia entre el amor romántico y el amor a nuestros descendientes directos sea en este caso gradual, solo viene a complementar el punto central.

8. EL PORQUÉ Y EL ASÍ

Al menos algunos de los comentarios que el caso de Hitler suscita en Frankfurt resultan desafortunados, en la medida en que tienden a mezclar dos tesis bien distintas: primero, que las preocupaciones morales no son de particular importancia para una vida buena y, segundo, que las preocupaciones morales se basan finalmente en el amor, y no en la razón. Llama la atención que en “Volitional Rationality and the Necessities of Love” —hasta dónde sé, el último de los textos de Frankfurt sobre estos temas y en todo caso uno posterior a su intercambio con Wolf— no queda mayor rastro de la primera idea, mientras que todo se centra en la segunda. Acaso Frankfurt siga suscribiendo ambas. De ser así, discrepo de él respecto de la primera, aunque se trata de un tema que he preferido omitir aquí debido a su extensión y complejidad (puedo hacerlo, por lo demás, porque las dos ideas son en principio independientes una de otra). Lo que aquí me interesa es plantear que la *segunda* tesis representa una profunda verdad y tiene que ver con la idea de vida buena. La segunda consideración que, según anuncié hacia el final de la sección 6, configura mi aproximación a estos asuntos, con y contra Frankfurt, se refiere, por un lado, a la necesidad de distinguir ambas tesis y, por otro, al enorme valor atribuible a la afirmación de que el amor posee un alcance más profundo que la moral.

“La moral no llega hasta el fondo de las cosas” (2004: 20)²⁰ es, pienso, una de las frases más sugerentes de Frankfurt y evoca, una vez más, la roca dura que Wittgenstein inmortalizó en sus *Investigaciones*. La filosofía frankfurtiana del amor encuentra un perfecto paralelo en la filosofía wittgensteiniana del lenguaje, particularmente, en sus observaciones acerca del fenómeno de seguir reglas. Dichas observaciones dejan entrever a nivel teórico el mismo antiintelectualismo que a nivel práctico parece correcto e importante atribuir a Frankfurt. Trataré de explicar el punto en forma breve y sin mucho suponer. Según Wittgenstein, el seguimiento de reglas no se basa, al fin y al cabo, en razones. Durante la aplicación de una regla cualquiera puedo ciertamente aducir razones que justifiquen mi

²⁰ Para una mayor elaboración de esta crucial afirmación en *Las razones del amor*, véase Frankfurt (1998), (2006) y (2014).

conducta, en primer lugar, la regla misma: si escribo 1002 después de 1000, y alguien me pregunta la razón de por qué lo hago, puedo responder que estoy siguiendo la regla “+ 2”²¹. Pero si un filósofo o una filósofa me pregunta ahora por qué escribir 1002 después de 1000 corresponde a seguir la regla “+ 2”, mi respuesta (bueno, la de Wittgenstein) sería: ¿es que no fuiste al colegio? Hemos llegado a un punto final, ya no cabe agregar más. Wittgenstein: “Las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré sin razones” (1988, § 211). *Así* es que sumamos. *Así* es esta práctica. *Así* nos la enseñaron. La categoría del “así” se revela en estos casos como una estructura más radical y profunda que la de un “por qué”.

En la misma línea, Frankfurt comenta bellamente el paralelo entre las exigencias del amor y las de la lógica (en la que, claro, también se siguen reglas) con las siguientes palabras:

Cuando descubrimos que no tenemos más opción que plegarnos a los irresistibles dictados de la lógica, o de someternos a las cautivadoras necesidades del amor, el sentimiento con el que lo hacemos no es en modo alguno un desalentador sentimiento de pasividad o confinamiento. En ambos casos [...] experimentamos conscientemente una estimulante sensación de liberación y plenitud. (2004: 83)

La justificación de la cita reside simplemente en que da expresión a una experiencia que de hecho hacemos al plegarnos (es el vocablo indicado) a los dictámenes de la lógica y del amor: “una estimulante sensación de liberación y plenitud”. Sin negar que el amor, sobre todo en su variante erótica, contempla otros aspectos que lo vuelven una aventura compleja y riesgosa (posibles rechazos, fragilidades, celos, etc.), tal sensación existe y al amar la experimentamos. Por último, pienso que la propuesta frankfurtiana más de fondo se conecta con la consideración metodológica que revisamos al comienzo de este ensayo. Vimos que debido a una circularidad o autorreferencialidad de la pregunta por la vida buena, no es posible indagar en este caso una respuesta directa. Pues bien, al hablar de importancia y amor, los textos de Frankfurt no solo son un buen ejemplo de una aproximación indirecta a la cuestión de la vida buena; en su firme renuncia a identificar valores objetivos que operen como justificaciones del hecho de que amemos todo aquello que amamos, dichos textos elaboran además una postura muy consecuente con la incontestabilidad de la pregunta práctica fundamental. Aunque, por motivos

²¹ Una regla que también puede ser formulada de otras maneras: “suma 2”, “escribe la serie de los pares”, etc.

indicados un poco más arriba, Frankfurt debió haber escrito las siguientes líneas refiriéndose al amor y no a la preocupación, se trata de una cita que resume elocuentemente lo que acabo de sugerir y sirve además de buen final.

[S]upongamos que de alguna manera [alguien] se pregunta si realmente debería preocuparse por las cosas que, de hecho, le preocupan. Esta es una reflexión acerca de las razones. Al plantear la cuestión de si debería regir su vida a partir de las cosas que verdaderamente le preocupan, está preguntándose si existen razones lo suficientemente buenas que justifiquen que viva de esta manera. [...] Intentar resolver esta cuestión puede [...] producirnos quebraderos de cabeza [...]. En realidad, cuando empezamos a preguntarnos cómo *deberían* vivir las personas estamos irremediablemente abocados al mayor de los desconciertos. (2004: 37)

REFERENCIAS

Badhwar, N. K. (2014). *Well-Being. Happiness in a Worthwhile Life*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Baier, A. C. (1982). Caring about Caring. A Reply to Frankfurt. *Synthese*, 53(2), 273-290.

Baier, A. C. (2009). Feelings That Matter. En A. C. Baier, *Reflections On How We Live* (pp. 157-172). Oxford/New York: Oxford University Press.

Brandt, R. B. (1979). *A Theory of the Good and the Right*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Carrasco, A. (2020). Lo que nos importa: autodirección, identidad y moralidad. *Eidos* 33, 219-241.

Crisp, R. (2021). “Well-Being”. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en <<https://plato.stanford.edu/entries/well-being/>>

Dummett, M. (1978). Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be? En M. Dummett, *Truth and other enigmas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fermandois, E. (2009). Tugendhat, la filosofía analítica y la pregunta problema el ser humano. En P. Quintanilla (ed.), *Ensayos de metafilosofía* (pp. 41-59). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fermandois, E. (2019). La cuestión de la vida buena: una aproximación indirecta. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, (44), 49-68.

Frankfurt, H. (1988). The Importance of What We Care About. En H. Frankfurt, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press (*La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*. Buenos Aires: Katz 2006).

Frankfurt, H. (1998). Duty and Love. *Philosophical Explorations*, (1), 4-9.

Frankfurt, H. (2002). Reply to Susan Wolf. En S. Buss y L. Overton (eds.), *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt* (pp. 245-252). Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Frankfurt, H. (2004). *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press (*Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*. Barcelona: Paidós 2004).

Frankfurt, H. (2006). *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*. Stanford: Stanford University Press.

Frankfurt, H. (2014). Volitional Rationality and the Necessities of Love. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, (63), 11-25.

Griffin, J. (1986). *Well-Being*. Oxford: Clarendon Press.

Haybron, D. (2008). *The Pursuit of Unhappiness*. Oxford: Clarendon Press.

Kant, I. (1982). *Logik*. En I. Kant, *Werkausgabe Band VI*. Frankfurt a. M.: Suhrkam (Lógica. Madrid: Ediciones Akal).

Kraut, R. (2007). *What is Good and Why. The Ethics of Well-Being*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

MacIntyre, A. (1982). Comments on Frankfurt. *Synthese*, 53(2), 291-294.

McGuinness, B. (1991). »Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen«. Zu Wittgensteins hundertstem Geburtstag. En B. McGuinness *et al.*, »Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen« *Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein* (pp. 7-19). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Raz, J. (2004). The Role of Well-being. *Philosophical Perspectives*, 18, 269-94.

Rorty, R. (1994). *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. Wien: Passagen Verlag.

Sumner, L. W. (1996). *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Taylor, M. C. (2009). *Field Notes From Elsewhere. Reflections on dying and living*. New York: Columbia University Press (*Reflexiones sobre vivir y morir. Notas de campo desde otra parte*. Madrid: Siruela 2013).

Tiberius, V. (2008). *The Reflective Life. Living Wisely with our Limits*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Tugendhat, E. (2007). *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Beck (*Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa 2008).

Wittgenstein, L. (1984). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Surhkamp (*Investigaciones filosóficas*. Barcelona / México, D. F.: Crítica / UNAM 1988).

Wolf, S. (2002a). The True, the Good, and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity. En S. Buss y L. Overton (eds.), *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt* (pp. 227-244). Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Wolf, U. (1999). *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Reinbeck bei Haumburg: Rowohlt (*La filosofía y la cuestión de la vida buena*. Madrid: Síntesis 2002b).