

AMOR Y RAZONES

Love and Reasons

Juan Pablo Hernández

Pontificia Universidad Javeriana (Colombia)

hernandez-juan@javeriana.edu.co

RESUMEN

Con frecuencia el amor y la racionalidad se ven como capacidades que fácilmente entran en conflicto, cuando no se consideran por principio opuestas. En este artículo desarrollo algunos puntos esbozados por Harry Frankfurt con el fin de proponer que la relación entre amor y racionalidad no es de simple oposición. Tras ofrecer una caracterización del amor como disposición híbrida de seguimiento múltiple, defenderé que el amor es racional en el siguiente sentido: el amor no es justificable, pero a pesar de ello es una fuente de razones básicas y a veces irresistibles que en buena medida informan el campo de nuestra racionalidad. Esto no significa que el amor sea una base irracional o arracional, o que sea completamente blindado a la razón, sino que en circunstancias específicas tiene sentido someter el amor a escrutinio racional.

PALABRAS CLAVE

Disposiciones, emociones, amor, irracionalidad, arracionalidad.

ABSTRACT

Love and rationality are often considered as capacities which easily come into conflict, or are even opposed to one another. In the paper I elaborate some points suggested by Harry Frankfurt in order to propose that the relation between love and rationality is not one of opposition. After offering a characterization of love as a hybrid multi-track disposition, I will argue that love is rational in the following sense: although love is not justifiable, it is nevertheless a source of basic and sometimes irresistible reasons which to a large extent shape the field of our rationality. This does not mean that love is an irrational or arrational foundation, or that it is impervious to reason; it only means that in certain circumstances it makes sense to subject love to rational scrutiny.

KEYWORDS

Dispositions, emotions, love, irrationality, arrationality.

AMOR Y RAZONES

INTRODUCCIÓN

Con frecuencia el amor y la racionalidad se ven como capacidades que fácilmente entran en conflicto, cuando no se consideran por principio opuestas. Sin embargo, Harry Frankfurt (2007b) ha puesto de relieve una crucial semejanza entre ellas:

[...] las dos capacidades que más valoramos son la capacidad para la racionalidad y la capacidad para el amor, y [...] las valoramos no solo por su utilidad para permitir nuestra adaptación a ambientes naturales y sociales, sino también porque supuestamente deben poner a nuestra disposición experiencias especialmente valiosas para nosotros de plenitud y libertad. La idea de que ser racional y amoroso son formas de alcanzar la libertad debería desconcertarnos más de lo que lo hace, ya que ambas requieren que la persona se *rinda* a algo que está más allá de su control voluntario y que es diferente a sus deseos. (p. 47)¹

En otras palabras, tanto la racionalidad como la capacidad para el amor encuentran su realización plena en cierto tipo de constreñimiento o necesidad que nos hace pasivos: en circunstancias normales, si reconocemos completamente la verdad de las premisas de un razonamiento, y la validez del camino inferencial, no podemos sino tomar por verdadera la conclusión. Aquí no hay espacio para decidir o ejercer nuestra independencia y discreción. Y algo similar ocurre con el amor: se supone que el más puro es uno que se nos impone, y que el ejercicio más puro del amor es uno de devoción y entrega incondicional. Estas similitudes sugieren que la relación entre amor y razones se ubica en un nivel más profundo que lo que comúnmente se asume.

¹ Mi traducción.

Frankfurt ha hecho mucho por dirigir nuestra atención hacia el lugar fundamental de la pasividad en la vida humana, tanto en cuanto fuente de conflictos y ambivalencia como de experiencias cruciales como el amor. Su tratamiento de la relación entre la racionalidad y esferas como el amor ha sido más limitado, aunque extremadamente sugestivo. En este artículo quiero desarrollar algunas ideas sugeridas por este camino abierto. Me concentraré en el amor, pero no sobra anotar que la motivación básica no es solo un interés en este fenómeno, que en sí mismo es filosóficamente intrigante, sino también un interés en el conjunto de esferas a las que creo pertenece el amor, pero a las que también pertenecen la moralidad y el hecho de que a uno le importen ciertas cosas, como insinuaré al final del trabajo.

Quiero proponer que la relación entre el amor y la racionalidad es la siguiente: aunque el amor es una fuente de razones en sí misma no justificada o justificable, como plantea Frankfurt, esto no lo hace irracional o arracional. Más bien, el amor hace parte de la esfera de la racionalidad en tanto es lo que llamaré una actitud comprensiva de base. Para poder dar soporte a esta tesis empezaré por proponer una caracterización del amor en las siguientes dos secciones. En la cuarta sección, plantearé el problema de la relación entre racionalidad y amor, y en la última, formularé mi propuesta.

1. EL AMOR COMO COMPLEJO DISPOSICIONAL

En esta sección empiezo por ofrecer una caracterización general del amor de tipo más bien estructural: qué tipo de estado es y cómo está compuesto. En la siguiente, anotaré varios rasgos distintivos de este estado. Pero antes de empezar, una anotación. Por cuestiones de simplicidad me concentraré en el amor hacia seres humanos particulares, esto es, el amor de padres hacia hijos, entre hermanos, de hijos hacia padres, la amistad y el amor romántico. Creo que lo que plantearé puede aplicarse en diferentes medidas a otros tipos de amor, como el amor a animales individuales, a

la patria, a un equipo de fútbol, etc., y quizás incluso a entidades colectivas (los animales, por ejemplo) e ideales. Sin embargo, esta ampliación de la tesis requeriría lidiar con complicaciones adicionales.

Es natural considerar que el amor es una emoción. Sin embargo, esta idea requiere de muchas cualificaciones. Muchos han notado que las emociones frecuentemente se entienden como ocurrencias, episodios con duraciones cortas o medias, y asociadas a síntomas o manifestaciones continuas o al menos muy recurrentes en el período de tiempo por el que dure el episodio. Pero también entendemos algunas emociones en un sentido no episódico. Por ejemplo, cuando decimos que Sofía tiene miedo a las alturas. Aquí le estamos atribuyendo a Sofía una disposición al miedo. De manera extremadamente general estamos diciendo que si Sofía percibe que se encuentra a cierta altura, tiende a experimentar miedo en el sentido episódico. Emociones como el miedo, pues, pueden ser entendidas tanto en el sentido episódico de *ocurrencias* como en sentido *disposicional*.

¿Cómo son las cosas con el amor? No parece haber un sentido episódico del amor. No puedo sentir amor por apenas unos minutos; quizás sí infatuación, o encaprichamiento, o un ataque de atracción o de ternura por alguien pero no amor, propiamente. No obstante, el amor ciertamente tiene manifestaciones episódicas; no parece posible suponer que sentimos amor por alguien si hay una ausencia absoluta de manifestaciones psicológicas o conductuales. Pero estas manifestaciones en que consiste la experiencia del amor no son algo así como una emoción específica y exclusiva del amor, el amor en sentido episódico.

Por otra parte, el amor tiene una duración relativamente larga (el parental y filial pueden durar décadas, y a veces también el romántico), y aunque está asociado a manifestaciones o episodios de ciertos tipos, no tiene que estar siendo manifestado, e incluso puede persistir aunque pasen períodos relativamente largos en que no se manifieste de ninguna manera. Todo esto indica que el

amor es una disposición (Deonna y Teroni, 2012; Goldie, 2010; Smuts, 2014)².

Ahora bien, ¿a qué dispone el amor? Como decía, no parece haber algo así como una emoción específica que sea el amor en sentido episódico. Más bien, los episodios a los que dispone el amor son variados en cuanto a tipos y subtipos de eventos mentales y dependen de circunstancias específicas. Por ejemplo, la pérdida del amado produce tristeza; si es una pérdida por muerte, duelo; las alegrías del amado tienden a producir alegría en nosotros; sus logros, orgullo; los daños que sufre por un tercero, ira, etc. Hay pues un espectro amplio de disposiciones *emocionales* asociadas al amor. A esto se suman disposiciones *afectivas* en general, por las que me refiero a estados sobre “cómo nos sentimos”, que no son emociones o partes de emociones, como por ejemplo estados de ánimo, y ciertas ocurrencias de displacer y placer (como el que reportan los padres al observar a sus hijos pequeños hacer alguna gracia, o el de la persona que se descubre arrobada en la contemplación de su pareja). También debemos incluir disposiciones cognitivas: la tendencia a pensar en el amado según las circunstancias, a enfrascarse en cierto tipo de deliberaciones, a hacer cierto tipo de evaluaciones, etc. Por último, es claro que el amor se asocia a disposiciones volitivas. En algunos casos, el amor incluye el deseo por estar con el otro, pero esto es claro solo de algunos casos y momentos de amor. Mucho más generalizado y central es el deseo del bien de la persona amada, como plantea Frankfurt (2004, 2006).

Lo anterior sugiere que el amor es un *complejo disposicional híbrido de seguimiento múltiple*. En la concepción que estoy proponiendo, el amor es una disposición a que ciertas circunstancias produzcan cierto tipo de eventos (episodios psicológicos). Esta disposición

² Solomon (1998) se opone a esta concepción del amor como disposición y lo caracteriza como una experiencia de larga duración. Esto sugiere, sin embargo, que el amor tiene una fenomenología propia ininterrumpida, lo cual parece insostenible.

es de seguimiento múltiple (*multi-tracking*) en la medida en que las circunstancias que producen los episodios característicos no consisten en un único tipo de evento, sino que son de diversos tipos (la muerte de la persona amada, que tenga un logro, que sufra una injusticia, que lleve mucho tiempo sin saber de ella, etc.)³. La disposición es *híbrida* en la medida en que los episodios resultantes de que ocurran las circunstancias pertinentes también son de diversos tipos: emocionales, afectivos, cognitivos y volitivos. En otras palabras, varios tipos de eventos pueden resultar en varios tipos de episodios característicos.

El tipo de explicación que estoy ensayando aquí no requiere que establezcamos con completa precisión el conjunto de disposiciones propias de todos los casos de amor —lo que hace que merezcan la etiqueta “amor”— y luego las específicas que determinan las subclases de amor (parental, filial, etc.). No estoy seguro de que dicha tarea tenga porvenir —quizás el amor no sea una clase natural, después de todo—. Más bien, la explicación debe verse así: hay ciertas disposiciones en general compartidas, como la disposición volitiva a buscar el bien del amado, la disposición emocional a alegrarse con sus logros, entristecerse con sus desgracias y experimentar el duelo con su muerte. Otras disposiciones, como la volitiva de querer compartir una parte significativa de tiempo con la persona amada, seguramente son específicas de ciertos tipos de amor (romántico) o de ciertas circunstancias (los padres hacia los hijos entre ciertas edades), y otras más pueden darse o no, aunque cuando se dan son muy significativas para el amante (la afectiva de sentir placer en la mera contemplación del otro). El amor, además, incluye disposiciones que no responden al interés del amado, sino al propio. No parece plausible que el amor sea puramente desinteresado, como lo cree Frankfurt, quien

³ El texto clásico sobre disposiciones de seguimiento múltiple es Ryle ([1949] 2009). Deonna y Teroni (2012) hablan del amor como disposición de seguimiento múltiple.

atribuye los elementos egoístas a la “impureza” de este estado. La decepción y el reclamo son experiencias centrales en el amor, no importa qué tan “puro” creamos que sea.

El conjunto híbrido de disposiciones en que consiste el amor no es una mera colección arbitraria de estados. Está unificado, primero, por su objeto. Todas las disposiciones a estados intencionales que lo componen (emociones, deseos, cogniciones) se dirigen a la persona amada. Segundo, está unificado por el hecho de que todas las disposiciones (y sus respectivos episodios) guardan estrechas relaciones causales que dan lugar a interacciones relativamente predecibles. Una emoción de ira por el daño sufrido por la persona amada produce deseos de venganza, y cogniciones acerca de cómo llevarla a cabo; una cognición sobre una oportunidad para beneficiar al amado despierta alegría; un deseo frustrado de estar con la amada produce decepción y ejercicios cognitivos sobre cómo lidiar con esta emoción, etc.

Algunos, entre ellos el mismo Frankfurt, han propuesto que el amor puede reducirse a un único tipo de estado mental y que a partir de este pueden explicarse las demás disposiciones. Frankfurt propone una teoría conativista según la cual la motivación a buscar el bien del ser amado es lo esencial al amor. En este tipo de postura, los elementos afectivos, emocionales y cognitivos que acompañan al amor son fenómenos derivados (y que la teoría conativista predice). Aunque Frankfurt no da propiamente un argumento que soporte esta tesis (2004, 2006), Arpaly y Schroeder (2014) sí han hecho una defensa más concienzuda, especialmente frente a las críticas planteadas por Velleman (1999). Yo me inclino a creer que el conativismo no es una tesis plausible, en particular porque parece difícil que con base en los estados básicos asociados a los deseos (satisfacción, frustración y persistencia (cuando el deseo ni se ha satisfecho ni se ha frustrado frustrado), por un parte, y fuerza o peso, por otra) se pueda dar cuenta de una variedad tan grande de estados psicológicos asociados a *cada* experiencia amorosa y a la variedad de formas que toman *distintas* experiencias amorosas. Este no es un punto que se intente explicar con detalle en la pro-

puesta de Arpaly y Schroeder. En cualquier caso, mi propuesta no depende de zanjar esta cuestión, pues es neutral entre la tesis de que el amor es el complejo disposicional híbrido como tal, y la tesis de que sea reducible a un estado que *explique* el complejo disposicional híbrido.

2. PASIVIDAD Y NORMATIVIDAD

Hasta ahora hemos visto cómo se compone el amor en tanto complejo disposicional. Las relaciones del sujeto, o mejor aún, del agente, con este complejo son muy interesantes, como ha mostrado Frankfurt (2004). En primer lugar, el sentir amor no está bajo el control directo del agente, es decir, no está a discreción del agente empezar a amar, continuar amando o parar de amar. El agente puede tomar medidas que favorezcan la adquisición del complejo-amor o su disolución, pero la efectividad de estas medidas no está garantizada. El agente tiene entonces un control limitado e indirecto sobre su estado amoroso. Este es uno de los sentidos en que el amor involucra, de manera esencial, una experiencia de *pasividad*, lo cual abre problemas filosóficos interesantes; sobre los que volveré más adelante.

Segundo, el amar proporciona una estructura normativa. Frankfurt anota que amar a alguien es una fuente de razones para la acción, en este sentido: considerar que cierta acción promueve el bien de la amada *automáticamente* hace que tengamos una razón para realizar dicha acción. El punto de Frankfurt es que no se necesita un paso inferencial adicional que nos lleve de amar a alguien y ver que cierta acción promueve su bien a adquirir la motivación racional para llevar a cabo la acción en cuestión. Una premisa como “y yo quiero promover el bien de mi amada” es improcedente, y más bien, si tuviera que ser contemplada por el amante como parte de su deliberación, esto desdeciría de la autenticidad de su amor.

Que el amor tenga este elemento normativo, y que esté fuera de nuestro control directo, se relacionan con el hecho de que sea fuente de lo que Frankfurt llama “necesidades volitivas”. Las

razones que da el amor a veces son completamente irresistibles para el agente. Supóngase que una persona ve que para salvar la vida de su hija debe hacer algo inmoral o terriblemente costoso para ella. En muchos casos de este tipo, dicha persona simplemente no podrá siquiera considerar seriamente la posibilidad de no actuar para salvar a su hija: para ella, dejar de hacer lo que salvará a su hija es *impensable*, como diría Frankfurt, es algo que simplemente no está en su repertorio de conductas posibles: no es que simplemente no lo pueda *hacer* sino que no puede *querer* hacerlo. Es una imposibilidad volitiva⁴. Este es un segundo sentido en que el amor nos hace *pasivos*.

Creo que este punto sobre la potencia normativa del amor implica no solo que el amor produce razones y deseos muy poderosos, como dice Frankfurt, sino que de hecho da forma al espacio normativo en ciertas circunstancias. Hablando acerca del razonamiento práctico en general, Thomas Scanlon (1998) observa que ciertas fuentes normativas no solamente generan razones sino que determinan qué cuenta como razón en ciertos contextos. Así, ver una situación como fuente de exigencias morales (un niño ahogándose a mi alcance) puede hacer que otras consideraciones simplemente queden excluidas como razones para considerar, aunque en otras circunstancias no sería así (si trato de salvarme voy a ensuciar mi camisa favorita). Lo mismo parece aplicar al amor. Amar a alguien no solamente produce razones con un peso especial, sino que hace que, en ciertas situaciones, potenciales razones ni siquiera cuenten como tales. El caso de la persona que debe salvar a su hija pagando un precio moral o personal significativo puede verse a la luz de estas consideraciones. No solo dejar que su hija muera es impensable, sino que las consideraciones de costo personal o moral pueden incluso quedar de entrada proscritas del ejercicio de su racionalidad práctica.

⁴ Para más sobre la noción de impensable ver el artículo *Rationality and the Unthinkable*, en Frankfurt, 2007b.

Por último, el amor se diferencia de otras actitudes y disposiciones sensibles al bien de algo en que se dirige hacia un individuo concreto (De Sousa, 1987; Frankfurt, 2004; Goldie, 2010). Mas aún, el amor no se dirige a las *propiedades* del individuo sino al *individuo* como tal. Aunque el amor usualmente involucra conferir valor a ciertas propiedades de la persona amada (quizás el caso más conspicuo sea el de los padres con sus hijos pequeños), no se ama a estas propiedades sino a la persona. Como varios filósofos han anotado (Solomon, 1998; Smuts, 2014), si lo que se amara fueran las propiedades, entonces podríamos reemplazar al individuo que amamos por otro que instanciara las mismas propiedades, o amaríamos más a alguien que las instanciara de una manera más perfecta. En principio, el amado es *irreemplazable*, y esto quiere decir que no lo amamos en tanto instancia de un tipo general, sino en tanto particular concreto.

Con esto podemos resumir la caracterización general del amor esbozada: el amor es un complejo disposicional híbrido que está por fuera del control directo del agente, es generador de marcos normativos y se dirige a un particular (un *irreemplazable*).

3. AMOR Y RAZONES

Hay dos espacios respecto de los cuales se puede presentar la pregunta por la racionalidad del amor. El primero consiste en si el amor *produce* razones, esto es, las razones *del* amor. Como ya lo mencioné, el amor es fuente de razones, y estas razones no solo tienen una fuerza especial, sino que en muchos casos moldean el espacio de lo que cuenta como una razón. Pero también cabe preguntarse si hay razones *para* el amor, es decir, si el amor *puede o debe ser justificado racionalmente*⁵. Esta es la cuestión que quiero

⁵ Para concepciones como la que yo estoy proponiendo habría un potencial tercer espacio, a saber, el de los vínculos entre los diversos tipos de estados involucrados en la disposición; en otras palabras, la coherencia interna del complejo disposicional. Este punto es elaborado por Helm (2001, 2009) en términos de que las relaciones entre disposiciones es racional en un sentido fuerte. Sin embargo, esta tesis ha

examinar a continuación, aunque, como veremos, tiene una relación muy estrecha con la primera.

Primero, algunas aclaraciones. La pregunta por si hay razones para amar se puede entender en dos sentidos. Por un lado, como “¿hay razones para amar en general?”; por otro, como “¿hay razones para amar a esta persona que amo?”. Me concentraré en la segunda pregunta. Por otra parte, entenderé “razones” en sentido *justificativo*. No estoy preguntando por causas o factores que expliquen la generación de una actitud de amor y que pueden incluir muchos procesos sub y suprapersonales que caen por fuera de la racionalidad de quien ama, como qué ocurre en su sistema nervioso o ciertos rasgos de la cultura a la que pertenece. La pregunta es si las actitudes de amor son el tipo de cosas que tiene una base racional, esto es, si se apoyan en consideraciones que, para quien ama, cuentan a favor de (recomiendan, prescriben, etc.) adoptar la actitud de amar a la persona amada, o que contarían si fueran consideradas.

En los tratamientos recientes sobre el problema se ha presentado un debate sobre si hay razones para amar en el sentido especificado. El argumento más contundente para afirmar que el amor no se basa en razones explota lo dicho acerca de la irremplazabilidad de la persona amada. Si hubiera razones justificativas para amar a alguien, estas tendrían que registrar propiedades (intrínsecas o relacionales) del amado, en virtud de las cuales lo amamos. Pero entonces aquí amaríamos al amado en tanto instancia de un tipo, y por ende sería reemplazable (Smuts, 2014). Adicionalmente, reconocer el valor de una persona no parece proveer razones *para amarla*, sino para adquirir otras actitudes como la de admiración⁶.

Por otra parte, que el amor no sea justificable está de acuerdo con una parte importante de la comprensión de sentido común, de

recibido críticas (véase Döring, 2015). Por razones de espacio no puedo abordar esta cuestión en este trabajo.

⁶ Para una presentación reciente sobre esta cuestión y otras cercanas, ver Bagley (2019).

la tradición literaria occidental, y probablemente también con la fenomenología de la cuestión, pues el inicio del amor no es experimentado como la llegada a una conclusión. Además, el punto es intuitivamente plausible en general. Como anota Frankfurt, habría algo profundamente sospechoso respecto del amor de alguien si este declarara que dicho amor es el resultado de un proceso racional: si esta persona justificara su amor por alguien ofreciéndonos un razonamiento práctico intachable, tipo medios-fines, costo-beneficio, o basado en principios de conducta generales, que resultara en la conclusión “y entonces debía amarla” o “luego, la empiezo a amar”, primero, sería difícil creerle que realmente es en virtud de esta justificación racional que ama, y segundo, si le creyéramos que efectivamente este proceso es lo que lo llevó a tener la actitud que dice tener, dudaríamos de que dicha actitud fuera realmente amor: tendría mucho de frío e insensible justo en donde lo que esperamos es pasión y abandono. En general, en varias culturas, la nuestra incluida, comprendemos el amor como algo que no tiene, y en cierto sentido no *debe* tener, una base racional⁷. Esto puede sugerir que el amor no es una actitud sensible a razones⁸, lo cual puede parecer una tesis muy fuerte. En efecto, en un sentido importante de “sensibilidad a razones”, esta propuesta niega que el amor tenga esta propiedad. Como he dicho, este es el sentido según el cual el amor puede ser el resultado de un proceso de razonamiento, en otras palabras, niega que, así como se puede adquirir la creencia de que *p* a partir de un razonamiento cuya conclusión es *p*, se pueda adquirir la actitud *amor a x* por un proceso inferencial cuya conclusión sea algo así como

⁷ En mi opinión, los argumentos presentados son contundentes contra quienes defienden que el amor sí se basa en razones (e.g. Goldie, 2010; Solomon, 2007; Suikkanen, 2011). Una preocupación importante de quienes defienden esta última postura es la de que parece hacer al amor irracional o arracional, así que la propuesta que sigue hasta cierto punto debe aliviar esta preocupación. Para un intento de reconciliar ambas posturas, Moore (2018).

⁸ Un punto importante planteado por un(a) evaluador(a) anónim(a).

amar a x. Pero la propuesta no excluye el hecho quizás innegable de que dentro de los factores que pueden terminar produciendo una actitud de amor se encuentren juicios en muchos casos complejos y otras actitudes con contenido proposicional, y que haya enlaces lógicos entre algunos segmentos de estos elementos. Esto quizás sea más plausible para el caso del amor romántico. Por ejemplo, al adquirir ciertas creencias sobre la persona puedo inferir juicios evaluativos sobre ella (“es una persona con un carácter férreo”, “es una persona honesta”). Estos juicios pueden ser parte del conjunto de factores que resultan, en sentido causal, en que empiece a amar a la persona en cuestión. En este sentido, el amor puede considerarse parcialmente sensible a razones y en un sentido limitado. “Parcialmente” porque las conexiones racionales-inferenciales pueden ser segmentarias y locales, y “en sentido limitado”, porque no resultan nunca en una conclusión del tipo “entonces amaré a esta persona” sino tan solo en otras actitudes proposicionales que pueden ayudar a causarlo.

Dicho lo anterior, también es cierto que parece haber casos en que reflexionamos y formamos juicios críticos sobre actitudes de amor. Por ejemplo, escuchando a alguien quejarse de una relación abusiva se dicen cosas como “¿pero cómo puedes amarlo?”, o “piensa en tus hijos”, o “pero te hace infeliz”, o, en casos extremos, “¿quieres que te termine matando?”. En estos casos parece que sometiéramos un amor particular a una evaluación crítica y encontráramos que no supera el test. Asimismo, también hablamos con frecuencia en términos que sugieren que tenemos un juicio crítico *positivo* acerca de una relación de amor, esto es, en que suponemos que hay razones que hablan a favor del amor que se tiene por una persona⁹. ¿Qué está ocurriendo aquí? Si el amor

⁹ Susan Wolf plantea una crítica a la postura de Frankfurt que parte de una preocupación semejante a la que expresan estas preguntas. Específicamente, Wolf arguye que la pregunta por el valor de lo amado es legítima y puede entenderse como una sobre las razones para el amor (Wolf, 2002). La respuesta de Frankfurt (2002) se encuentra en el mismo volumen. No puedo abordar directamente el argumento

no es justificable, ¿por qué puede a veces someterse a escrutinio crítico? ¿O es este un caso de error categorial? ¿Acaso el hecho de que el amor no sea justificable lo hace irracional o arracional?¹⁰

4. RACIONALIDAD

Para enfrentar estas cuestiones debemos revisar la relación entre el hecho de que el amor sea fuente de razones y el hecho de que no esté justificado racionalmente. Como dije antes, el primer hecho significa que amar hace que ciertas consideraciones cuenten de manera automática como razones, a veces irresistibles, para quien ama. Esto significa que el amor puede *justificar* ciertas acciones. ¿Pero cómo puede justificar sin ser él mismo justificable?

Me parece muy dicente el hecho de que, en muchos contextos, aducir que se ama se acepta como una razón de base y definitiva. Es fácil imaginar casos en que la afirmación “es que es mi hijo” o “es que la amo” se consideran justificaciones completamente satisfactorias. Que alguien sea mi hijo y que necesite mi ayuda es una razón poderosísima para incurrir en sacrificios que jamás aceptaríamos en otras circunstancias.

Lo interesante de este patrón de justificación generado por el amor es que decir “es que la amo” con el propósito de dar una razón es la afirmación de un *hecho psicológico*. En términos de la concepción del amor elaborada en las secciones anteriores, consiste en afirmar que se tiene un complejo disposicional de cierto tipo, complejo que está por fuera de mi control directo, que determina

de Wolf, pero creo que la propuesta que haré explica este espacio en que la pregunta examinada por Wolf tiene sentido.

¹⁰ Entiendo la irracionalidad como un fallo en la racionalidad del agente. Esta concepción es general en la medida en que incluye tanto casos en que el agente tiene actitudes contradictorias o lógicamente conflictivas como casos en que el agente no reconoce cierto tipo de consideración como una razón aunque debería hacerlo. Para una discusión sobre estos sentidos de irracionalidad, ver Scanlon (1998). La arracionalidad involucra los casos en que la evaluación racional (favorable o desfavorable) no parece siquiera aplicar.

en gran medida qué cuenta para mí como una razón, y que pone límites a lo que soy y no soy capaz de hacer.

Si esto es correcto, entonces revela algo muy interesante acerca de la racionalidad. En principio, uno puede pensar que las creenciales racionales que emanan de cierta fuente de normatividad dependen de las creenciales racionales de dicha fuente. El hecho de que la fuente sea racionalmente defectuosa debería socavar las razones que origina. Pero esto no aplica al caso del amor. En principio, no se espera que el amor esté justificado o que sea justificable, pero como simple hecho psicológico no solo es una fuente de razones, sino que puede ser en sí mismo la razón definitiva que cierra de manera satisfactoria la justificación de la acción. Nótese que esto es diferente a simplemente citar un deseo como fin de las justificaciones: “simplemente quiero hacerlo”. Pues algunos deseos nos pueden parecer absurdos, arbitrarios o no distinguibles de un impulso ciego, especialmente cuando se citan con esta función de clausurar la justificación. En el caso del amor, lo que ocurre es que normalmente encontramos esta constatación como una jugada perfectamente legítima y en principio suficiente para la justificación. Ciertamente, esto no ocurre en todos los casos, pero cuando es así, no es por arbitrariedad o por el carácter de mero impulso, como veremos más adelante.

En cierta forma, he planteado esta cuestión de arriba hacia abajo: he considerado el caso en que empezamos a pedir razones a un agente hasta alcanzar sus razones de base en la forma de una invocación al hecho de que ama a tal o cual persona. Esto concuerda con una sugerencia de J.R.S. Wilson (1972): cuando hacemos inteligible la conducta de alguien tratando de atribuirle ciertos fines y, por ende, ciertos deseos, debemos remitir a fines ulteriores, pero este proceso iría al infinito si no asumiéramos fines últimos, y en muchos casos, estos fines dependen de estados emocionales. La implicación es, a mi entender, que una imagen davidsoniana clásica de la agencia, basada en la atribución de deseos y creencias (Davidson, 2001), en última instancia presupone que se puede llegar a estados de base. En mi opinión, el amor sería uno de esos estados de base.

Pero también es útil ver la cuestión en la dirección contraria, de abajo hacia arriba. Una de las concepciones clásicas acerca de la atribución de estados mentales para explicar la acción es la holista (también asociada a Davidson): los estados mentales no se pueden atribuir de forma aislada, sino en conjuntos relativamente amplios de actitudes en buena medida coherentes. Dado que el amor, en la concepción propuesta, es una de esas actitudes que comprenden y *unifican* disposiciones a muchos estados psicológicos diferentes, su atribución, de entrada, predice un espectro amplio de posibles estados psicológicos particulares. En esa medida, identificar una actitud de amor y atribuirle es una buena guía en la búsqueda de cierto nivel de coherencia en un agente. En este sentido, creo que el amor se puede considerar como una *actitud comprehensiva de base*: no tiene bases racionales pero da forma al espacio de la racionalidad del agente a través de disposiciones a un espectro amplio y relativamente unificado de estados psicológicos.

Ver la cuestión de arriba hacia abajo sugiere que muchas de nuestras razones en últimas reciben sus credenciales racionales de un estado en sí mismo no justificado racionalmente. Y vista desde abajo hacia arriba, la sugerencia es que estados como el amor de entrada imbuyen de racionalidad y coherencia una buena parte de lo que la gente desea, dice, piensa y hace. Desde las dos perspectivas, actitudes como el amor cumplen un papel fundamental en nuestra evaluación de los demás como seres racionales.

Este punto está estrechamente relacionado con una observación de Frankfurt acerca de que hay un tipo de irracionalidad que es propiamente volitivo. Su ejemplo favorito es el personaje humeano que prefiere la destrucción del mundo a un rasguño en su dedo. Hume puede estar en lo cierto en que este sujeto es racional en el sentido de que no incurre en ninguna contradicción, pero su aparato motivacional es sin duda completamente demente, dice Frankfurt. Lo mismo diríamos de alguien dispuesto a sacrificar la vida o el bien de las personas que ama por razones del todo triviales. No es extremadamente raro que esto ocurra, pero parte de la impresión que nos causan estos casos deriva del hecho de

que dicha conducta —supuesto que el amor es sincero— nos resulta ininteligible.

Así pues, mi propuesta es que es errado pensar que el amor es irracional o arracional. Habría que decir que el amor es racional en dos sentidos. Por una parte, hace parte de la esfera de la racionalidad práctica del agente en tanto es fuente de unas razones que en muchas ocasiones son suficientes para cerrar un proceso de justificación. Por otra parte, aunque al amor no lo soportan razones, esto no lo hace racionalmente defectuoso, pues no lo soportan razones porque no las *necesita*.

Pero esta acreditación racional del amor como racional no elimina un espacio para el escrutinio crítico y el juicio de irracionalidad. Esto es lo que Theo Van Willigenburg (2005) ha llamado una estructura *default-and-challenge*. El amor es, de entrada, no racionalmente defectuoso *hasta que* es puesto en cuestión, en cuyo caso su racionalidad dependerá del resultado de la evaluación que hagamos. En mi opinión, la puesta en cuestión se debe a que el amor no es la única fuente de racionalidad. Con frecuencia amamos a más de una persona. Pero, además, la actitud-amor ciertamente no es la única actitud comprensiva de base. Volvamos sobre el punto de la irracionalidad volitiva. Además del sujeto humeano o el amante dispuesto a sacrificar sus amados por nada, también consideraríamos volitivamente irracional a alguien dispuesto a sacrificar su vida por una nimiedad. Como ha anotado David Wiggins (2002), la preocupación por la supervivencia propia es un estado tal que no necesitamos razones para optar por él y, en cambio, necesitamos razones (y muy buenas) para dejarlo de lado. Como en el caso del amor, esta preocupación no está basada en razones, pero es una fuente primaria de razones para buena parte de lo que hacemos y es fundamental para nuestros juicios de racionalidad.

Hay otras actitudes comprensivas de base además del amor y la preocupación por la supervivencia propia: la preocupación por la felicidad propia y, en general, por aquello que nos importa (algo parecido a lo que Frankfurt llama *care*), como por ejemplo pueden serlo la preocupación por nuestra comunidad, por el medio

ambiente, por ciertas causas políticas, etc. En mi opinión, la moralidad también debe analizarse como una actitud comprensiva de base, pero este punto no puedo elaborarlo aquí.

Ahora bien, es claro que estas actitudes comprensivas de base no siempre pueden co-existir sin conflicto. Nada garantiza que, tomadas en conjunto, formen un todo coherente. En caso de conflicto, puede llegar a ser extremadamente difícil establecer cuál esfera debe tener prioridad sobre las otras. Aquí parece que se hace procedente una evaluación crítica que busque consideraciones que permitan resolver el conflicto. Vimos, sin embargo, que el amor —probablemente también las demás actitudes comprensivas de base— no se *basa* de manera directa en una justificación, es decir, no es directamente sensible a razones. Entonces, ¿tiene sentido la evaluación crítica?, ¿qué tipo de razones puede encontrar este ejercicio? En sentido estricto, no razones *para* amar o dejar de amar. Pero sí puede dar con razones *para tratar de promover o debilitar* dicha actitud. Podemos encontrar que sería mejor para nosotros no tener cierta actitud de amor (no amar a tal o cual persona) y, por lo tanto, que es recomendable *tomar medidas que propicien* el fin de dicha actitud en nosotros. O podemos resolver que debemos cultivar y tratar de mantener una relación de amor frente a la amenaza de que se disuelva, debido, por ejemplo, al conflicto con otras actitudes de base. Pero nada garantiza que las medidas que tomemos sean efectivas. Todo esto es expresión del control parcial, indirecto y contingente que tenemos sobre nuestras actitudes de amor y en general sobre nuestras actitudes comprensivas de base.

En conclusión, para que una actitud de amor pueda considerarse *irracional* debe, primero, haber un conflicto con otras actitudes comprensivas de base —que puede incluir, naturalmente, otras actitudes de amor—, y segundo, debe encontrarse que hay buenas razones para tratar de promover la disolución de dicha actitud de amor. Si estas condiciones se dan, entonces es posible un juicio de irracionalidad. Lo irracional aquí, sin embargo, en sentido estricto, no es la actitud de amor como tal, sino el agente en tanto no promueva su disolución.

Un último punto. Aun admitiendo que el ejercicio de la racionalidad para buscar la resolución del conflicto es parcial y que no hay garantías de éxito, sigue siendo filosóficamente difícil establecer la naturaleza de tal ejercicio, pues no parece haber una instancia normativa superior en apelación a la cual podamos establecer una jerarquía entre las actitudes comprensivas de base. Este problema, sin embargo, debe quedar para otra ocasión¹¹.

REFERENCIAS

- Arpaly, N. & Schroeder, T. (2014). *In Praise of Desire*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bagley, B. (2019). (The Varieties of) Love in Contemporary Anglophone Philosophy. En A. Martin (Ed.), *The Routledge Handbook of Love in Philosophy* (pp. 453–464). London: Routledge.
- Davidson, D. (2001). Actions, Reasons and Causes. En *Essays on Actions and Events* (pp. 3–20). Oxford: Clarendon Press.
- De Sousa, R. (1987). *The Rationality of Emotion*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Deonna, J. A. & Teroni, F. (2012). *The Emotions: A Philosophical Introduction*. New York: Routledge.
- Döring, S. A. (2015). What's Wrong With Recalcitrant Emotions? From Irrationality to Challenge of Agential Identity. *Dialectica*, 69(3), 381–402. <https://doi.org/10.1111/1746-8361.12109>
- Frankfurt, H. (2002). Reply to Susan Wolf. En S. Buss & L. Overton (Eds.), *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt* (pp. 245–252). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Frankfurt, H. (2004). *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Frankfurt, H. (2006). *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*. D. Satz (Ed.). Stanford: Stanford University Press.

¹¹ Agradezco a lo(as) evaluadore(a)s anónimo(as) de la Revista Eidos por sugerencias muy útiles que sirvieron para mejorar la primera versión de este manuscrito.

- Frankfurt, H. (2007a). Identification and Wholeheartedness. En *The Importance of What We Care About* (pp. 159–176). Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H. (2007b). *The Importance of What We Care About*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Goldie, P. (2010). Love for a Reason. *Emotion Review*, 2(1), 61–67. <https://doi.org/10.1177/1754073909345549>
- Helm, B. W. (2001). *Emotional Reason. Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Helm, B. W. (2009). Love, Identification and the Emotions. *American Philosophical Quarterly*, 46(1), 39–59. <https://www.jstor.org/stable/20464436>
- Moore, D. (2018). Reconciling Appraisal Love and Bestowal Love. *Dialogue*, 57(1), 67–92. <https://doi.org/doi:10.1017/S0012217317000683>
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition*. London and New York: Routledge.
- Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smuts, A. (2014). Normative Reasons for Love, Part I. *Philosophy Compass*, 9(8), 507–517. <https://doi.org/10.1111/phc3.12168>
- Solomon, R. (1998). The Virtues of a Passionate Life: Erotic Love and “the Will to Power.” *Social Philosophy and Policy*, 15(1), 91–118. <https://doi.org/https://doi.org/10.1017/S0265052500003083>
- Solomon, R. (2007). Lessons of Love (and Plato’s Symposium). En *True to Our Feelings. What Our Emotions Are Really Telling Us* (pp. 51–62). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Suikkanen, J. (2011). The Possibility of Love Independent Reasons. *Essays in Philosophy*, 12(1), 32–54. <https://doi.org/10.5840/eip201112116>
- Velleman, J. D. (1999). Love as a Moral Emotion. *Ethics*, 109(2), 338–374. <https://doi.org/10.1086/233898>
- Wiggins, D. (2002). The Concern to Survive. En *Needs Values Truth. Essays in the Philosophy of Value* (Third Edition, pp. 303–312). Oxford: Oxford University Press.

- Willigenburg, T. Van (2005). Reason and Love: A Non-Reductive Analysis of the Normativity of Agent-Relative Reasons. *Ethical Theory and Moral Practice*, 8(1), 45–62. <https://doi.org/10.1007/s10677-005-3299-z>
- Wilson, J. R. S. (1972). *Emotion and Object*. Cambridge: Cambridge University Press
- Wolf, S. (2002). The True, the Good, and the Lovable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity. En S. Buss & L. Overton (Eds.), *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt* (pp. 227–252). Cambridge, Mass: MIT Press.