
ARTÍCULO

Frankfurt, razones prácticas y supremacía normativa

Frankfurt, practical reasons, and normative supremacy

Yohan Manuel Molina González

Universidad de Alicante

yohan.molina@ua.es; yohanmolinag@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2339-9483>

Resumen: Harry Frankfurt (1929-2023) ha propuesto una de las contribuciones contemporáneas más singulares sobre la naturaleza de las razones prácticas. De acuerdo con dicha contribución, el fenómeno del amor es la fuente última de nuestras razones normativas. Este trabajo tiene tres objetivos principales. En primer lugar, pretendo exponer ciertas inconsistencias en el desarrollo de la filosofía práctica de Frankfurt en relación a los conflictos normativos y las relaciones de supremacía justificativa entre el amor y la moralidad. En segundo lugar, señalaré que su última posición al respecto no solo no se engrana con la fenomenología de nuestras prácticas reflexivas ordinarias e implica una teoría del error acerca de ellas, sino que además falla por su incapacidad de ajustarse adecuadamente a la estructura conceptual de la moralidad, para lo cual me valdré de la distinción de Rawls entre “conceptos” y “concepciones” pero enfocada de modo general en el fenómeno moral. Esta última consideración me permitirá plantear, por último, un alegato a favor de la supremacía justificativa de la moralidad con respecto a los compromisos personales del amor.

Palabras clave: Frankfurt; justificación; amor; moralidad; razones; conflicto práctico

Abstract: Harry Frankfurt has proposed one of the most distinctive contemporary contributions to the nature of practical reasons. According to this position, love is the ultimate source of our normative reasons. This work has three main objectives. Firstly, I will expose certain discordances in the development of Frankfurt’s practical philosophy regarding practical conflicts and relations of justificatory supremacy between love and morality. Secondly, I will point out that his last position about those conflicts not only does not align with the phenomenology of our ordinary reflective practices and involves an error theory about them, but also fails due to its inability to suitably fit the conceptual structure of morality. To this end, I will rely on Rawls’ distinction between “concepts” and “conceptions”, focusing on the general moral phenomenon. This last consideration will allow me, finally, to draw a defense of the justificatory supremacy of morality with respect to the personal commitments of love.

Keywords: Frankfurt; reasons; justification; love; morality; practical conflict

Recibido: 31/03/2025 / **Aceptado:** 19/03/2026 / **Publicado online:** 30-06-2026

Cómo citar: Molina González, Yohan Manuel (2026). “Frankfurt, razones prácticas y supremacía normativa”. *Isegoría*, (74), 1742. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2026.74.1742>

Copyright: © 2026 Editorial CSIC. Este es un contenido de acceso abierto diamante distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Información complementaria ↓

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN

Podemos prescindir de los expedientes literarios para reconocer que el amor constituye una experiencia compleja que incide marcadamente en nuestros modos de sentir y actuar. Nadie negaría que la frustración aguda del joven Werther o los fatídicos celos de Anna Karenina revelan aspectos que, a pesar de distinguirse en la superficie creativa de un Goethe o un Tolstói, tocan fondo en una compleja trama a lo largo del horizonte ordinario de las relaciones humanas. Sin embargo, la comprensión del amor genera serias dificultades, a pesar de que corrientemente nos pensemos capaces de reconocer la experiencia de amar y sus implicaciones. Dentro de este complejo horizonte, surge un asunto singularmente relevante capaz de desafiar nuestra comprensión del amor: el de su incidencia en la justificación de nuestras conductas. Al respecto, debemos a Harry Frankfurt el enfoque contemporáneo más interesante y provocativo sobre la influencia normativa del amor en nuestras vidas.

De acuerdo con Frankfurt, el amor es una forma de preocupación que constituye la fuente más fundamental de nuestras razones para actuar. Es decir, si algo constituye una razón relevante para nosotros, es porque su objeto en algún sentido es favorecido por lo que amamos. Sobre esta tesis quisiera plantear algunas reflexiones críticas a partir del debate entre Frankfurt y Susan Wolf sobre el amor y la concepción del valor objetivo (Wolf, 2002; Frankfurt, 2002), pues dicho intercambio refleja importantes asunciones iniciales de Frankfurt sobre la naturaleza de la justificación de nuestras prácticas. Perseguiré tres objetivos. El primero es revelar ciertas inconsistencias en el corpus de la filosofía de Frankfurt respecto del alcance de la preocupación y el amor en relación con la justificación normativa. El segundo es criticar la última posición de Frankfurt al respecto, por ser especialmente conflictiva frente a la estructura conceptual de las demandas de la moralidad. Finalmente, argumentaré que la moralidad, más allá de trascender los compromisos personales del amor, también posee jerarquía justificativa en casos de aparentes conflictos con ellos.

Dividiré el artículo de la siguiente manera. En la sección 2 esbozaré los rasgos centrales de la concepción del amor de Harry Frankfurt, aporte que se enmarca dentro de una consideración filosófica sobre el fenómeno de la preocupación. Con ello, estaré en condiciones de presentar sintéticamente la crítica de Wolf, cuya sustancia consiste en achacarle a Frankfurt la supuesta irrelevancia de las consideraciones de valor objetivo en cuanto a lo que amamos y nos preocupa. En la sección 3 propondré la distinción entre los aspectos constitutivos y justificativos de la (ir)relevancia del valor respecto del amor y la preocupación, con el fin de situar con claridad la posición de Frankfurt en su réplica a Wolf. Asimismo, cuestionaré la consistencia de esta respuesta de Frankfurt con el desarrollo posterior de su filosofía del amor, tratamiento que sería especialmente conflictivo para tratar el fenómeno moral y sus demandas “impersonales”. Finalmente, en la sección 4, plantearé una discusión sobre las posibles tensiones justificativas entre las demandas de la moralidad y las pretensiones prácticas basadas en el amor. A través de la distinción entre lo que llamaré el concepto y la concepción de la moralidad, me encargaré de argumentar tanto que la posición de Frankfurt sobre la naturaleza de las razones no vindica la estructura del concepto de la moral (4.1), como que la perspectiva moral posee, en casos de aparente conflicto, supremacía justificativa sobre los compromisos personales del amor (4.2).

2. EL AMOR EN FRANKFURT Y LA CRÍTICA DE WOLF

Un abordaje idóneo de la concepción del amor de Harry Frankfurt amerita tener en cuenta su posición más amplia en torno al rol que adquiere el fenómeno de la preocupación en nuestras vidas, ya que, según el autor, el amor es un modo o una variante de la preocupación (Frankfurt, 1982, p. 263; 1999, p. 155; 2004, p. 22; 2006a, p. 40). Dice Frankfurt que las cuestiones relativas a la justificación del conocimiento o a la fundamentación de la moralidad han sido las dos grandes cuestiones que históricamente ha tratado la filosofía. Sin embargo, lo que nos preocupa representaría un tema desatendido —si acaso alguna vez seriamente tratado— por la tradición filosófica, a pesar de que constituiría una de las cuestiones más primordiales que atañen a la existencia humana (Frankfurt, 1982). El autor destaca al menos dos aspectos cercanamente relacionados que justifican esta centralidad de la preocupación: 1) su papel en la configuración unitaria y permanente de la voluntad del agente, y 2) su peso en cuanto a

lo que ha de considerarse importante en nuestras vidas.

En atención a lo primero, un sujeto que se preocupa contaría con una tendencia básica y permanente que le permite abordar reflexivamente sus deseos y acciones en la conducción de su vida a través del tiempo (Frankfurt, 1982, pp. 260-261; 1999, pp. 161-162; 2004, pp. 28-31; 2006a, pp. 18-19). En este sentido, la preocupación apuntaría a una actitud central en la conformación del agente en la medida en que configura compromisos estables, cuyos contenidos sirven de baremo tanto para la evaluación de acciones como para el asentimiento y cultivo de deseos adecuados. Con ello, el sujeto es capaz de incidir sobre sí mismo de manera permanente, coherente y articulada en la orientación voluntaria¹ de su existencia. Asimismo, este carácter primordial de la preocupación en nuestras vidas le otorgaría un valor intrínseco, pues nos conectaría activamente con nuestra libertad y sus posibilidades autocreativas (Frankfurt, 1982, p. 271). Es decir, el hecho de que nos preocupemos es como tal valioso porque figuraría de manera primordial en la posibilidad de ser las entidades complejas que efectivamente somos (Frankfurt, 1999, pp. 162-163; 2004, pp. 29-30).

En atención a lo segundo, para Frankfurt el hecho de que algo nos preocupe lo convierte en *importante para nosotros* (Frankfurt, 1982, p. 269; 2004, p. 36). De tal modo, la preocupación, más allá de expresar un valor intrínseco, dota a sus objetos de importancia,² aun cuando el agente desconozca la importancia de algo para su preocupación.³ Lo anterior, dicho sea de paso, no significaría para Frankfurt que nuestras preocupaciones no podrían responder a, o llegar a estar de alguna forma condicionadas por, nuestras concepciones de valor (Frankfurt, 1982, pp. 271-272). El amor, por su parte, sería un tipo relevante de preocupación caracterizada por al menos cuatro rasgos esenciales.

En primer lugar, el amor supone una preocupación por algo o alguien —una persona, un país, una tradición, un ideal, etc.— como un fin, es decir, lo amado no resultaría relevante para el amante como un medio para lograr algo, sino que sería valioso en sí (Frankfurt, 2004, p. 57). Si al amar nos preocupamos por lo amado y su bienestar sin apuntar a la consecución de algún otro objetivo, entonces la forma de preocupación sería *desinteresada*. Este desinterés tendría que ser a su vez sobre sujetos particulares, dado que, como diría Popper, “[e]n realidad, no podemos amar «en abstracto»” (Popper, 2006, p. 448). Si un filántropo ha de amar a la “humanidad”, no lo haría amando a cada ser humano. Lo que quizá amaría, en el mejor de los casos, sería un ideal moral o social específico centrado en nuestra especie. Así, el filántropo puede perfectamente destinar ingentes recursos monetarios a la tarea de mejorar la vida de las personas sin pretensión de recibir nada a cambio y, a la vez, ser indiferente o no amar la singularidad personal representada por aquellos a los que ayuda. En cambio, cuando amamos atendemos de modo desinteresado al objeto amado teniendo presente su identidad particular y no el hecho de que sea un ejemplar de alguna clase general. Esto configuraría un segundo rasgo del amor, a saber, su carácter “indefectiblemente personal” (Frankfurt, 2004, p. 101). En tercer lugar, quien ama se identifica con los intereses de lo amado y llega a considerarlos como suyos, lo que lo dispone a la alegría o al sufrimiento dependiendo del grado de su satisfacción. Por último, el amor implica restricciones sobre la voluntad, esto quiere decir que “(...) está determinado por condiciones ajenas a nuestro control voluntario inmediato” (Frankfurt, 2004, p. 102). En consecuencia, amar o dejar de amar no depende directamente de nuestro arbitrio, más bien el amor expresa “necesidades volitivas” que dotan de valor a los objetos y condicionan nuestras determinaciones prácticas.

1 Lo que sin duda nos retrotrae a la explicación frankfurtiana de la libertad de la voluntad que se articula a partir de una estructura jerarquizada de los deseos esbozada en “Freedom of the Will and the Concept of Person”. En términos generales, allí defiende Frankfurt que la libertad de la voluntad consistiría esencialmente en la conformidad de deseos de primer orden con voliciones de segundo orden —una subclase de deseos de segundo orden— (Frankfurt, 1988, p. 20). No resulta baladí notar que en este artículo Frankfurt no toma especialmente en cuenta la configuración sucesiva y unitaria de la voluntad, esto es, la estabilidad y coherencia en el tiempo de nuestras determinaciones voluntarias sobre decisiones y acciones, dimensión diacrónica que capta el concepto de preocupación y adquiere peso en su trabajo posterior.

2 En este trabajo las referencias a la importancia remitirán, salvo indicación en contrario, al horizonte de valor condicionado por la preocupación. Veremos más adelante que la posición de Frankfurt sobre la posibilidad de valores no condicionados por nuestra preocupación es inestable y en todo caso problemática.

3 Para ilustrarlo, dice Frankfurt que las vitaminas serían importantes para los griegos, aunque no las conocieran, ya que ellos se preocupaban por la salud y las vitaminas son indispensables para dicho fin (Frankfurt, 2006a, p. 20).

Por lo tanto, el amor sería para Frankfurt un tipo de preocupación desinteresada, de orientación personal, que induce a la identificación del interés del agente con el de su objeto e impone limitaciones a nuestro control voluntario.

Ahora bien, más allá de afirmar que el amor no está sujeto a nuestro control inmediato y de reconocerlo como fuente de valor, Frankfurt agregaría que no ha de responder necesariamente a nuestras concepciones del valor (Frankfurt, 2004, p. 53). Esto se vería claro en el amor que los padres profesan por sus hijos. Un padre o una madre amaría a sus hijos por el mero hecho de ser sus hijos, no por atender a cierto valor o cualidad específica de ellos. En realidad, los hijos serían valiosos para nosotros porque los amamos (Frankfurt, 1998, p. 6).

No obstante, el condicionamiento axiológico que ejercería la preocupación y, en específico, el amor puede generar diversas dudas sobre las posibilidades objetivas del valor. ¿Algo es bueno porque lo amamos o lo amamos porque es bueno? Frankfurt parece tomar la partida absoluta por el primer cuerno de esta presentación del dilema del *Eutifrón*.⁴ Sin embargo, ¿no parece que hay cosas que son dignas de nuestra preocupación y amor independientemente de que nos preocupen? Susan Wolf aborda directamente esta cuestión en su artículo “The True, the Good, and the Lovable: Frankfurt’s Avoidance of Objectivity” (2002).

Wolf reconoce que Frankfurt se interesa primordialmente en la relevancia que tiene el preocuparse sin tener en cuenta sobre qué hemos de preocuparnos, pero también considera que no podemos ignorar que podemos llegar a preocuparnos por cosas que no parecen valiosas, y el hecho de que sea relevante tener preocupaciones en nuestras vidas no sería suficiente para aceptar que hemos de preocuparnos por cualquier cosa que podamos sin importar su mérito. Según Wolf, Frankfurt defendería una concepción de acuerdo con la cual “(...) el amor no necesita reflejar ningún juicio de valor en lo amado” (Wolf, 2002, p. 229).⁵ Esto implicaría, por ejemplo, que si nuestras tendencias a amar o preocuparnos⁶ estuvieran ligadas a algo que parece inadmisibles, como el sadismo, con el enfoque de Frankfurt no estaríamos habilitados para oponernos a ello como algo que no es valioso como para apreciarlo, realizarlo o perseguirlo (Wolf, 2002, p. 229). En otras palabras, la propuesta de Frankfurt palidecería frente a muy intuitivas consideraciones que resaltan que nuestro amor y nuestra preocupación tendrían que atender en alguna medida al mérito objetivo de sus posibles objetos.

Dicha objeción adquiere una relevancia primordial cuando se conecta con la cuestión moral, pues ¿no es la moralidad el ámbito práctico por excelencia que demanda ciertos compromisos independientemente de nuestras variables tendencias subjetivas? Para atender dicho punto revisaremos en la siguiente sección la respuesta de Frankfurt al desafío objetivista de Wolf, lo que nos servirá para tratar la belicosa relación que la filosofía práctica frankfurtiana mantiene con el fenómeno moral y, finalmente, sustentar la posible supremacía justificativa de las razones morales sobre aquellos compromisos del amor.

3. PREOCUPARSE POR LO QUE AMAMOS Y NOS PREOCUPA

Entender la existencia de al menos dos planos de discusión posibles respecto de las relaciones entre lo que amamos y el valor es oportuno para abordar con la mayor claridad posible la réplica de Frankfurt. Como vimos, Wolf le adjudica a Frankfurt la posición según la cual “el amor no necesita reflejar ningún juicio de valor en lo amado”. De acuerdo con esta afirmación, Frankfurt defiende que son irrelevantes los juicios de valor para lo que amamos y nos preocupa. Pero en el marco de la filosofía frankfurtiana la irrelevancia del valor podría leerse como apuntando a dos tesis distintas. Primero, el valor podría entenderse como irrelevante en sentido *constitutivo*, toda vez que las concepciones de valor no cuenten dentro de las condiciones necesarias para constituir el amor o la preocupación. Esta tesis, que

4 Como bien se sabe, en este diálogo pregunta Sócrates de manera célebre: “¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses?” (Platón, 1985, p.235/10a).

5 En lo sucesivo, todas las citas directas de textos en lengua inglesa son de traducción propia.

6 Wolf en su crítica habla indistintamente de amor y preocupación. Frankfurt señala en su respuesta que son nociones distintas pero que a efectos de su respuesta las utilizará de manera intercambiable (Frankfurt, 2002, p. 252, n.1). Aquí enfatizaré la distinción cuando quiera evitar equívocos dañinos.

llamaré la *tesis de la irrelevancia constitutiva*, no niega que sean posibles experiencias amorosas que cuenten como un dato de origen el hecho de responder al valor percibido de los objetos,⁷ solo afirma que esta respuesta no es un requisito necesario para la formación del amor. En otras palabras, afirmar que en la constitución del amor la percepción del valor no figura como condición necesaria no implica que el amor no admita en ningún caso concepciones de valor en su constitución.

Con todo, que la concepción del valor sea innecesaria para constituir el amor o la preocupación no parece ser lo que tiene en mente Wolf cuando critica que, para Frankfurt, son irrelevantes los juicios de valor en relación con lo que amamos y nos preocupa. Su énfasis más bien se dirige a lo que denominaré la *tesis de la irrelevancia justificativa*, esto es, la posición que afirma la inexistencia de una dimensión de valor independiente de nuestra preocupación y amor capaz de *justificar* nuestro compromiso con ciertas actividades y objetos.

Según lo que he dicho anteriormente, en especial con el caso del amor a los hijos, está claro que Frankfurt aceptaría la tesis de la irrelevancia constitutiva en el sentido que he expuesto. No obstante, ¿admitirá igualmente la tesis de la irrelevancia justificativa como acusa Wolf? La respuesta que formula frente a la objeción de Wolf da a entender que *no* (Frankfurt, 2002, pp. 245-246). Según Frankfurt, la preocupación y el amor expresan en sí un valor intrínseco independientemente de la dignidad de sus objetos. Esto contaría, por tanto, como una consideración a favor de la concreción de los estados, acciones u objetos asociados a ellos. Sin embargo, dicha consideración no habría de ser necesariamente una razón *última o concluyente*, aunque el objeto de preocupación o amor se muestre digno de ser buscado justamente porque nos preocupa; es decir, solo por el hecho de que deriva su valor de nuestra preocupación. La cuestión es que dicho objeto puede no ser digno en otros sentidos y esto tal vez pueda primar. Para Frankfurt, si bien es mejor preocuparse que no preocuparse, amar que no amar:

[e]sto no significa que atender a la dignidad de un objeto esté fuera de lugar al considerar la idoneidad o deseabilidad de preocuparse por tal objeto. Solo significa que siempre hay algo que ha de ser dicho en favor de preocuparse por cualquier objeto, *independientemente de consideraciones relacionadas con si el objeto es o no—todas las cosas consideradas— digno de nuestra preocupación* [...] La posibilidad de amar algo no establece *conclusivamente*, para estar seguros, *que es deseable amarlo*. Mi posición no es que deberíamos amar cualquier cosa que podamos amar. *Después de todo, el valor intrínseco de amar no es la única cosa a tomar en cuenta*; y frecuentemente será superado. Sin embargo, cada posibilidad de amar es una posibilidad de producir un estado de cosas que posee algún valor, y el hecho de que un estado de cosas posea un valor es siempre una razón —aunque, evidentemente, no por sí misma una razón suficiente— para producirlo. (Frankfurt, 2002, p. 246, cursiva mía)

Lo que estaría indicando Frankfurt es que diversos planos de valor pueden mostrar un mismo objeto como valioso o no valioso, y determinar si es apropiado comprometernos o perseguir determinados fines será una tarea que dependerá del contraste entre el peso del valor que supone la preocupación por determinado objeto y el valor que poseería el objeto desde otra perspectiva. Desde la óptica de Frankfurt, a la hora de plantearse qué es aquello que merece preocupación, habría que sopesar todas las posibles consideraciones de valor en competencia, lo que quiere decir que el valor de amar y preocuparse es solo *una* dimensión normativa, si bien axial, dentro del balance holístico, global o en el que todos los factores son considerados.

7 Frankfurt admite abiertamente esta posibilidad: “Desde mi punto de vista, el amor no es necesariamente una respuesta basada en la conciencia del valor intrínseco de su objeto. *Algunas veces puede surgir de esta manera*, pero no necesariamente debe ser así.” (Frankfurt, 2004, p. 53, cursiva mía) “Apreciar el valor de un objeto no es una condición esencial para amarlo. *Naturalmente, es posible que juicios y percepciones de este tipo hagan surgir el amor*. Sin embargo, éste puede surgir también de otras maneras” (Frankfurt, 2004, p. 86, cursiva mía). En un trabajo posterior afirma: “Las causas reales del amor son varias y frecuentemente difíciles de rastrear (...) A veces se mantiene que el genuino amor puede ser despertado solo por el valor percibido del objeto amado. El valor del objeto amado es lo que capta al amante, y lo mueve a amar. Si no respondiera a su amor, no lo amaría. *Yo no niego que el amor pueda ser despertado de esta manera*. Sin embargo, el amor no requiere ninguna respuesta del amante a ningún valor real o imaginado en lo que ama” (Frankfurt, 2006a, p. 25, cursiva mía).

De esta manera, prosigue Frankfurt, el valor del amor de Hitler por los ideales nacionalsocialistas hace valiosas las cosas que hizo desde el plano del valor propio que apareja amar y preocuparnos en nuestras vidas (Frankfurt, 2002, pp. 247-248).⁸ No obstante, ello no significa que los ideales nacionalsocialistas no puedan ser errados, reprobables o carentes de valor desde otras perspectivas, por ejemplo, desde un ángulo moral. Tampoco evita que, al sopesar en un balance global esta apreciación de corte moral con el valor propio de la preocupación o el amor, se muestren como preponderantes las acciones de carácter moral por encima de las relacionadas con aquello que nos preocupa o amamos. De tal manera que los objetivos o acciones favorecidos por el amor pueden dejar de ser apropiados o idóneos globalmente, justamente porque interfieren con mandatos normativos de mayor peso o jerarquía. Ahora bien, según esta posición, Frankfurt admitiría que podría haber dimensiones de valor *que no dependerían* de nuestra preocupación, que, a su vez, son capaces de servir para *juzgar* lo que nos preocupa y, además, *prevalecer* sobre sus demandas prácticas específicas. ¿Respaldaría el desarrollo de la filosofía de Frankfurt su propia respuesta a Wolf?

Sería contraproducente para Frankfurt negar toda posibilidad de valor allende *el condicionamiento* del amor o la preocupación, por el sencillo hecho de que para él la preocupación — incluyendo su variante amorosa— es *en sí valiosa*. Es decir, el valor mismo de la preocupación no se derivaría de una preocupación de orden superior por preocuparse.⁹ Frankfurt aceptaría que el valor propio de la preocupación y el amor no depende de que nos preocupemos o amemos, pero en su respuesta a Wolf, *además* no niega que pueda haber *otros* dominios de valor, como el moral, no necesariamente relacionados con nuestra preocupación o amor, que valdrían normativamente para nosotros y serían capaces de imponerse en un balance justificativo global. Desafortunadamente, esta posición de Frankfurt está en difícil sintonía con la tesis que anima el título de su libro posterior *Las razones del amor*: “El amor es la base última de la racionalidad práctica en la medida en que es lo que dota a las cosas de importancia y de valor intrínseco y absoluto” (Frankfurt, 2004, p. 73).

Que el amor constituya la fuente última del valor y la autoridad de las razones para actuar es una tesis de la que no se desdice en trabajos posteriores (Frankfurt, 2006a; 2014). Según esta consideración, lo que sean nuestras razones prácticas dependería en última instancia de aquello que amemos, lo que equivaldría a decir que *no hay* posibilidad de que exista algo normativamente relevante para nosotros —que nos *exija* determinadas acciones— que transgreda el condicionamiento último de nuestro amor. El amor sería aquella base provisora de *finés fundamentales cuya autoridad* articularía la orientación práctica de nuestras posibilidades deliberativas sobre el mundo y nuestros propios estados. Naturalmente, puede que amemos más unas cosas que otras (Frankfurt, 2004, p. 62), y en general determinar los fines fundamentales de nuestras vidas, aquellos que irradiarán de autoridad y relevancia jerárquica nuestras decisiones prácticas, consistiría en una deliberación asociada a un ejercicio fundamentalmente autocomprendido (Frankfurt, 2004, p.73, n. 9): el de identificar qué amamos y en qué medida lo hacemos, por más que nos creamos capaces de atender hacia valores independientes.

Si esto es así, entonces resulta que todo lo que esté “justificado” cae *bajo los fines que efectivamente amemos*. El amor, en tanto *modo más fundamental del preocuparnos*, haría de nosotros la clase especial de seres que cuentan con disposiciones complejas para orientar con razones sus vidas (Frankfurt, 2004, pp. 29-30; 1999, pp. 162-163). No habría horizonte justificativo más allá de los fines últimos que amamos. Estos nos servirían para justificar nuestras conductas, en cuanto medios de satisfacción, en la medida en que *el amor constriña la voluntad hacia ellos*. La adquisición de tales fines dependerá de

8 Para dos interesantes aproximaciones recientes a la tesis frankfurtiana en relación con el ideal de la vida valiosa o buena, ver Carrasco (2020) y Fermandois (2021). Ambos autores ven con sospecha la posibilidad de una vida genuinamente buena que sea inmoral. Una aproximación similar, que intenta poner de relieve la tensión entre el compromiso con fines inmorales y la posibilidad de una preocupación íntegra, puede encontrarse en Jouan (2008). Nótese que mi posición crítica en la sección 4 va en otra dirección: no en la de denunciar las tensiones entre la posibilidad de una vida buena en Frankfurt y el fenómeno moral, sino en la de revelar cómo la propia comprensión de Frankfurt de la normatividad de las razones prácticas y su autoridad sobre los agentes racionales, lo que se encuentra anclado en los compromisos personales del amor, no se aviene bien con aspectos relevantes del fenómeno moral.

9 Además, si resulta necesario postular una preocupación de orden superior que sea condición del valor de la preocupación de orden inferior, entonces surge la pregunta de si la preocupación de segundo orden, en tanto fenómeno de la preocupación, es en sí valiosa. Si se afirma que sí, estaríamos a la puerta de un mal infinito: se necesitaría una preocupación de tercer orden que garantice su valor y así *ad infinitum*.

un proceso aleatorio y complejo que no podemos controlar; la necesidad de perseguir los variados propósitos que amamos deriva simplemente de que así resultamos estar constituidos y dispuestos. Justo a partir de los fines definidos por esta necesidad volitiva básica nos encontraríamos propiamente habilitados para tasar la corrección de los medios prácticos o juzgar nuestras propias inclinaciones. Ahora bien, para Frankfurt, dentro de los fines valiosos determinados por esta necesidad profunda y variable se contarían los fines de la moralidad (Frankfurt, 2004, pp. 64-65; 2006a; 2014), por más que pensemos que dependen de demandas “externas” o “racionales”.

Vemos entonces que el reto objetivista de Wolf conserva plena vigencia cuando atendemos al desarrollo de la obra de Frankfurt. Si alguien ama o se preocupa por fines que hagan daño a otros, no hay nada que justifique la restricción de su actuar, por más que pensemos en ámbitos de valor que puedan plantear exigencias sobre los fines que de hecho podemos llegar a poseer. De esta manera, Frankfurt es inconsistente con la posición que él mismo toma frente a Wolf, es decir, *finalmente acepta la tesis de la irrelevancia justificativa*. Con ello, pareciera que no podría dar cuenta adecuadamente de la profunda y amplia disposición humana a criticar fines inmorales. Generalmente pensamos que el horrible proceder de Hitler y sus fines están injustificados porque *fracasan ante* exigencias básicas y objetivas sobre los modos de tratarnos que restringirían su proceder. Indicamos en su momento que Frankfurt no negaría esta posibilidad, lo cual ahora hace sin tapujos: “El problema con los nazis no fue esencialmente que, al considerar el tema de la moralidad, hubieran cometido un error” (Frankfurt, 2014, p. 13).

4. AMOR Y MORALIDAD: SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DE NUESTRAS PRÁCTICAS

4.1. Frankfurt y las exigencias de la moralidad

He dicho que para Frankfurt los fines últimos que amamos condicionarían el valor de los medios, aunque los fines como tal no estarían sujetos a ningún tipo de escrutinio o justificación racional, por lo que sus elevados pesos prácticos dependerían de la fuerza constrictiva del amor, de la posesión de una tendencia profunda que de hecho nos incline hacia tales fines. En este marco, si los mandatos morales pretenden plantear exigencias sobre nuestras conductas, su autoridad justificativa finalmente descansaría en que sean fines empíricamente avalados por nuestras tendencias previas. Pero Frankfurt no llega a esta conclusión por fuerza de algún argumento sustancial que muestre la imposibilidad de una fundamentación filosófica de la objetividad de las exigencias morales, sino al delimitar sin más todas las razones que existen a aquello que ya amamos y nos preocupa; ahí tocaría fondo la indagación racional (Frankfurt, 2004, pp. 39-40). No tendríamos tal cosa como razones que justifiquen actuar de manera moral si de antemano no contamos con una inclinación o tendencia previa a ser morales.

De este modo, la posición de Frankfurt sobre las razones y el valor práctico implicaría una teoría del error acerca de nuestras prácticas morales ordinarias: criticamos, deliberamos y demandamos ordinariamente determinadas conductas bajo la asunción de que hay exigencias morales que no dependen necesariamente de las preferencias o compromisos que cada quien avale, incluso aquellos profundos del amor. Pero para Frankfurt, al menos en sus escritos más recientes, no hay una dimensión de justificación práctica más allá de lo que amemos. En consecuencia, las prácticas de exigencia, elogio o crítica moral, en la medida en que pensemos que su fuerza o valencia normativa se basa en razones que no necesariamente dependen de lo que un agente de antemano ame o prefiera, descansan en un error.

A este respecto, una primera y rápida observación crítica, corriente en las discusiones en metaética, consiste en destacar que algo puede ser correcto o estar justificado para nosotros independientemente de que no tengamos la disposición motivacional previa para actuar en conformidad.¹⁰ Esto no

10 En atención a esto, vale la pena indicar que resulta sugestiva la crítica de Korsgaard (1996) hacia las posiciones escépticas en el ámbito práctico que se basan en exigencias motivacionales. Parece ser cierto que si algo ha de ser una razón práctica ha de ser capaz de motivarnos a la acción, pero esto puede sugerir la falsa impresión de que las consideraciones racionales siempre han de ser exitosas en motivarnos (Korsgaard, 1996, p. 322), lo que no sería el caso. Es posible que reconozcamos que está justificado hacer algo y, a la vez, que no estemos motivados para hacerlo. Pelsner (2011), por otro lado, apunta que Frankfurt comete un error al inferir de premisas epistémicas acerca de la relevancia de lo que importa conclusiones ontológicas acerca de lo que realmente importa, aunque no estoy seguro que dicha posición haga la mejor reconstrucción de las afirmaciones frankfurtianas.

exime a las propuestas objetivistas de afrontar el reto de proveer una explicación acorde con la influencia psicológica de los posibles contenidos morales justificados,¹¹ pero al menos sí plantea que, intuitivamente, no resulta cierto que una disposición motivacional —contingente y previa— sea necesaria para que una razón moral exista y valga normativamente para nosotros.¹² No obstante, por el momento me interesa explorar otra objeción quizá un tanto más profunda.

Los contenidos de la moralidad, a pesar de que pueden ser objeto de preocupación personal y configurar una base que permita moldear un ideal de vida, se expresan conceptualmente no por medio de la pregunta *cómo debo vivir* —que apuntaría más a una proyección prudencial o de la vida buena—, sino a través de la pregunta *cómo debemos tratarnos entre nosotros*. Y esto posee una gran relevancia para entender la estructura objetiva de los mandatos morales y el carácter problemático de la posición de Frankfurt. Para avanzar en esta consideración, es importante plantear la distinción entre lo que podemos llamar el “concepto” y las “concepciones” de la moralidad. Esta distinción, empero, amerita que nos centremos primero en la distinción más fundamental entre “concepto” y “concepciones”.

En la teoría política y la filosofía práctica en general, dicha distinción fue enfatizada metodológicamente, sin duda, en la célebre teoría de la justicia de John Rawls, a través de la distinción entre el “concepto” y las “concepciones” de la justicia (Rawls, 2006, p.19).¹³ Sin embargo, Rawls no construye su distinción entre ambos planos por medio de una elucidación analítica previa entre conceptos y concepciones, aunque el modo en que traza el asunto deja unas pistas centrales.

En primer lugar, para Rawls, el concepto de justicia plantea un contenido normativo nuclear mínimo e invariable de la noción de justicia, que se puede resumir con la idea de que tiene que ver con la estructura distributiva apropiada de las cargas y los beneficios de una sociedad bien ordenada. Mientras que una concepción de la justicia sería una forma particular de abordar, interpretar o complementar ese contenido, esto es, proveería una propuesta específica o sustantiva que daría cuenta del modo apropiado de realizar esa distribución de cargas y beneficios.¹⁴ De ello podemos desprender lo siguiente: los conceptos tienen que ver con contenidos mínimos invariables de determinada noción, los cuales están prestos a ser completados por diferentes interpretaciones, aproximaciones, propuestas o desarrollos sustantivos. Las concepciones, por su parte, son tales aproximaciones, interpretaciones, propuestas o desarrollos sustantivos.¹⁵

No es mi tarea aquí esbozar en detalle todos los elementos relevantes de la distinción en cuestión. Pero al menos vale recalcar un elemento relativamente claro de ella, y es que “el concepto”, en este sentido, está abierto *a posiciones en competencia*.¹⁶ Ello quiere decir que, más allá de ser un contenido mínimo,

11 Vale la pena indicar que, históricamente, autores objetivistas como Kant se tomaron muy en serio esta dimensión de influencia o recepción motivacional de las demandas morales. Una muestra clara de ello es su doctrina del sentimiento de respeto (ver, por ejemplo, Kant, 2012, pp.91-93/GMS 4: 400–401).

12 Una importante contribución al respecto puede verse en Wallace (2009).

13 Según Rawls, la distinción se inspira en la obra del filósofo del derecho H.L.A. Hart (1961, pp. 155-159), incluso cuando este autor no hace una mención explícita a dicha distinción. Otro filósofo que, como Rawls, hizo un uso temprano explícito de la distinción entre conceptos y concepciones también viene de la filosofía del derecho, me refiero a Ronald Dworkin (1978; 1986).

14 De ahí, por lo tanto, que el liberalismo igualitario, el libertarismo, el comunismo, etc., al responder al problema que el concepto de la justicia presenta, sean capaces de configurar distintas “concepciones” de la justicia.

15 Un antecedente importante, aunque no necesariamente exacto, de esta caracterización es el enfoque de Gallie (1956) de los conceptos esencialmente controvertidos. De acuerdo con Gallie, los conceptos esencialmente controvertidos son aquellos alrededor de los cuales existen disputas acentuadas y continuas acerca de su contenido preciso, aunque ello no limita su carácter respetable y su utilidad para nuestra comprensión del mundo y nuestras prácticas (Gallie, 1956, p. 169). Dentro de las características importantes de este tipo de conceptos, dos son particularmente relevantes (Gallie, 1956, p. 180): la existencia de un modelo o contenido conceptual central o mínimo que es reconocido transversalmente por todos los que disputan el contenido acabado del concepto, y la asunción de que las variantes en competencia pueden efectivamente desarrollar óptimamente el alcance o contenido preciso de dicho modelo o contenido central base. Estos dos aspectos parecen tener ciertas resonancias con la distinción entre *conceptos* y *concepciones*: el modelo ejemplar o contenido nuclear pareciera ser muy cercano a lo que correspondería a un “concepto”, en cuanto contenido central mínimo transversal, mientras que las variantes en competencia que desarrollarían estos contenidos nucleares parecieran ser muy cercanas a las concepciones. Para un enfoque que aborda los conceptos políticos controversiales en términos de conceptos y concepciones, ver Swanton (1985).

16 En un sentido similar ver, por ejemplo, Hiruta (2021, p. 51).

es un contenido cuya especificación y complementación son capaces de ser objeto de disputa respecto de *mejores y peores* formas de hacerlo. De esta manera, una concepción se distingue genuinamente de otra en la medida en que, de manera excluyente, pretendan una respuesta diferente que complete o especifique adecuadamente el concepto, el cual plantea un objetivo básico o general. En este sentido, no resulta intuitivamente correcto, por ejemplo, hablar del “concepto” y las “concepciones” del árbol, porque, si bien podemos hablar de distintos tipos de árboles, los rasgos que definirían los distintos tipos no tendrían que ver con especificar, completar o comprender de mejor manera una noción básica de árbol.

En este marco, me parece plenamente plausible distinguir entre el concepto y las concepciones de la moralidad.¹⁷ Es decir, entre un contenido invariable mínimo, básico o general acerca de en qué consiste la moralidad como noción normativa, y las distintas posiciones o aproximaciones en competencia que intentan especificar o completar ese contenido.

El concepto de la moralidad versaría en su estructura esencial sobre el conjunto de exigencias, permisiones y prohibiciones recíprocas que regulan de modo básico nuestra interacción intersubjetiva. Algo distinto al *concepto* de la moralidad sería una *concepción* de la moralidad, entendida como una apuesta sustantiva o específica que desarrolla los contenidos concretos acerca de lo que nos debemos los unos a los otros, acerca del planteamiento normativo que el concepto de la moral presenta.¹⁸ El contenido del concepto de la moralidad no apunta a los esfuerzos normativos sobre cómo dirigir la propia vida, más bien representa la distinción de un ámbito práctico que trata sobre el conjunto de exigencias legítimas que regulan el trato con la existencia *del otro*.¹⁹ Una concepción de la moralidad, en cambio, trataría de dar cuenta de cuáles serían esas exigencias. En este punto se debatirían las distintas perspectivas normativas que intentan justificar *qué* debemos hacer y en *qué medida*. El concepto de la moralidad no restringe de antemano el diseño de ese trato entre sujetos.

Así, por ejemplo, una consideración que defienda la segregación racial o religiosa tiene relevancia moral puesto que atañe al problema que el concepto moral plantea, pero puede resultar muy errada y con fundamento endeble en cuanto propuesta de justificación sustantiva. Una concepción sustantiva podría basarse en principios de imparcialidad, consideraciones agregativas de bienestar, la superioridad natural o divina de un sujeto o de sujetos específicos, etc. Por su parte, el concepto de la moralidad lo único que implica es que, sea cual fuere la concepción sustantiva de la moralidad que se maneje, *la misma aparejará algún tipo de restricción a las potenciales inclinaciones personales o a los proyectos de vida de los sujetos*, ya que el concepto de moralidad se ubica más allá de los fines de vida que de hecho tenemos, puesto que plantea la *regulación legítima* de la interacción de nuestras vidas y *sus fines*.

Para Frankfurt, tal y como vimos, la relevancia normativa de las razones depende de nuestros compromisos amorosos subjetivos y los medios para satisfacerlos. Me temo, sin embargo, que este marco es muy angosto cuando se pone en el tapete la cuestión sobre lo que nos debemos los unos a los otros, pues el tipo de exigencia normativa en liza no puede depender de la variabilidad de las inclinaciones y fines individuales, dado que intenta trascender toda contingencia de los intereses subjetivos para acomodarlos de algún modo en un marco de interacción recíproca. Esto, a mi parecer, *genera un compromiso conceptual con una idea de justificación práctica objetiva*.

Al ser impersonal el marco conceptual de la moralidad, las distintas concepciones sustantivas que intentan responder a su planteamiento formal o mínimo no pueden sino asumir dicha pretensión de objetividad. Incluso si una posición sustantiva o concepción moral establece que los deseos de un elegido generan genuinas exigencias morales, esas exigencias suponen limitaciones y restricciones al marco posible de deseos e inclinaciones de los *demás*. Por tanto, basar el alcance justificativo de las exigencias morales en la contingencia de las tendencias subjetivas *de cada individuo*, tal y como lo hace Frankfurt, resultaría desencaminado porque ello no rescata de manera adecuada lo que el concepto de

17 Utilizaré los términos “moralidad” y “moral” de manera intercambiable.

18 Nótese que el problema de la justicia en sentido rawlsiano ocupa *un sector del problema moral*, en cuanto referido a la organización distributiva de cargas y beneficios en la sociedad. Una idea de este tipo ya aparece sugerida en Hart (1961, p. 158)

19 Con acierto dice Habermas (2000) que la posible afectación del otro otorga un sentido justificativo de carácter *moral* a la pregunta por lo que debo hacer.

la moralidad pretende, como punto de vista práctico, regular, justamente, la pluralidad de finalidades individuales. Las exigencias morales no pueden depender de nuestras inclinaciones, puesto que más bien pretenderían *limitarlas de alguna forma* en el trato intersubjetivo. Si se asume que la validez de las exigencias morales no puede establecerse más allá de lo que respalden nuestros compromisos personales previos, entonces no puede haber genuinamente posiciones en competencia respecto del problema que el propio concepto de la moralidad plantea. Al preguntarme por el trato recíproco con el otro, atiendo justamente a lo que le debo y a lo que este me debe a mí, no a lo que me preocupa, amo o al compromiso personal, ni al tipo de vida que quiero llevar. La cuestión, en última instancia, versa sobre lo que se debe (Habermas, 2000).

Nada de lo anterior implica la incapacidad de las concepciones morales de acoger de alguna manera la satisfacción de nuestras aspiraciones individuales dentro de sus modelos de justificación normativa. Tampoco demuestra que sea fácil resolver qué concepción moral es mejor. Pero sí implicaría la existencia de una tensión entre el planteamiento justificativo de nuestras prácticas, propio del concepto moral, y las pretensiones, à la Frankfurt, de reducir todo ámbito práctico-justificativo al lecho de Procusto de las preferencias y actitudes subjetivas que de hecho poseemos, al ámbito de lo que actualmente amamos y nos preocupa. Así, las exigencias justificadas de la moralidad no pueden ser entendidas solo a partir de las tendencias subjetivas o personales del amor, porque el concepto de la moralidad apunta a exigencias normativas independientes entre las distintas tendencias o aspiraciones personales y, por tanto, va *más allá* de ellas.

Una posible solución de Frankfurt a este conjunto de dificultades es plantear la tesis según la cual los humanos mantienen un amor básico y compartido dirigido universalmente hacia sus pares,²⁰ lo que permitiría fundamentar entonces razones morales de alcance universal sin salir de la línea de justificación del autor. Así, cada ser humano tendría efectivamente razones de peso para respetar y cuidar a todos los demás seres humanos porque naturalmente tendría una disposición amorosa previa hacia ellos. Estas razones, apoyadas en un marco amoroso básico por la humanidad, permitirían *justificar la limitación de otras inclinaciones* subjetivas cuando su realización suponga un daño al otro, por lo que se reivindicaría la exigencia restrictiva y regulativa con alcance universal de la moralidad. Además, la crítica moral de corte universalista sería una práctica con sentido genuino, no meramente un error, porque cualquier individuo, al no actuar moralmente, sería incoherente *con sus propias disposiciones amorosas*, las cuales sirven de fuente de normatividad o de razones genuinas que valen para él.

Frente a una salida de este calibre, me parece que caben al menos dos reparos. El primero es que una tesis como esta contravendría abiertamente las propias coordenadas frankfurtianas sobre la naturaleza del amor. Como podemos observar en la sección 2, uno de los cuatro rasgos fundamentales del amor que destaca explícitamente Frankfurt es que es “indefectiblemente personal”. Así, si el amor es capaz de referirse a sujetos, estos son individuos singulares. La idea de un amor básico universalmente compartido hacia otros seres humanos, incluso por gente que no conocemos, sería cercana a la idea de un “amor en abstracto” que niega Popper y Frankfurt también rechaza. La segunda consideración es que parece empíricamente insostenible una idea de amor por la humanidad que se mantenga para todos, incluso para los que actúan de manera aberrantemente inmoral. Sería muy extraño, cuando no francamente chocante, decir que Hitler “amaba” a los judíos como expresión de un amor fundamental que todos compartiríamos —incluso él— por todos los seres humanos.

De esta manera, la perspectiva de ir frankfurtianamente “más allá” de Frankfurt y proponer formas de amor universalmente extendidas para, de este modo, dar cuenta del fenómeno moral en términos de razones universales basadas en el amor resulta, en mi opinión, difícilmente sostenible.

20 Agradezco a un revisor anónimo sugerirme esta posibilidad.

Por tanto, me parece que la filosofía de Frankfurt, al colocar la fuente de la normatividad de las razones en los compromisos personales del amor, encuentra limitaciones muy serias para reivindicar la estructura conceptual justificativa propia de la moralidad.²¹

4.2. Justificación moral y supremacía normativa

Ahora bien, dada su estructura conceptual, la moral no solo pretendería objetividad, sino que además poseería primacía práctica o justificativa sobre el alcance de intereses en conflicto, incluyendo las preferencias subjetivas del amor. Así, podemos decir que una actuación *moralmente* reprochable sería siempre una opción no justificada en un *balance global*, por más que realice un fin que se ame profundamente.

Para empezar, la primacía justificativa anunciada pareciera ser fácilmente digerible en casos morales y políticamente aberrantes como los de Hitler, muy a pesar de lo que diga Frankfurt. Quien crea que debemos tener sumo respeto a la vida y la integridad física difícilmente aceptaría que las acciones de Hitler estuvieron globalmente justificadas, más bien diría que él fracasó, y dantesco, en su actuar. Sin importar el profundo amor de Hitler por sus ideales, generalmente pensamos que no se justifica su actuar dado que atentó contra principios universales de primera relevancia práctica que deberían guiar nuestro trato recíproco. Con todo, cuando nos apartamos de casos aberrantes, la duda sobre la primacía moral respecto de consideraciones en conflicto sería capaz de levantar cierto vuelo.

Piénsese en los padres que no revelan el paradero del hijo a pesar de saber que ha cometido un delito y, asumamos, existen exigencias morales para castigar tal hecho. ¿El amor parental les daría una consideración de mayor peso justificativo para salvaguardar al hijo frente a lo que la moral manda?²² Me atrevo a responder negativamente incluso en estos casos, lo que no quiere decir que proteger al hijo no sea para los padres lo que resulte apropiado hacer en una consideración global. La cuestión es que, si efectivamente resulta justificado que los padres no entreguen al hijo, esa acción resultaría moralmente aceptable, puesto que *expresaría un límite apropiado al alcance de nuestras exigencias recíprocas*. La aparente tensión entre la moral y las exigencias del amor parental terminaría por disolverse al considerar la distinción entre el concepto y las concepciones de la moralidad.

Si el amor ha de proveer alguna razón capaz de *derrotar* el deber *prima facie* de los padres de entregar a su hijo, esta sería una razón que, al precisar el alcance justificado de exigencias intersubjetivas —pues afecta a las aspiraciones de otros sujetos (la víctima, la policía, la sociedad, etc.)—, entra en territorio del concepto moral y refleja a su vez una concepción moral (que quizá tome como base la dimensión de sufrimiento de los padres en la situación, por ejemplo). En este sentido, sería una acción *moralmente* permisible. Sin duda, esta clase de excepción parental podría no permitirse por una concepción moral más rígida, lo que daría base a un conflicto genuino entre las pretensiones de los padres y lo que *dicha* concepción manda. Lo anterior indicaría entonces la existencia de *concepciones morales en competencia* que apuntan, justamente, a la respuesta práctica más apropiada o justificada en la arena del concepto moral. Y el resultado final, si alguno, no podría sino exhibir un talante moral.

21 Nótese, por otro lado, que los icónicos ensayos de Frankfurt *On Bullshit* (2005), donde ofrece una teoría de la charlatanería como indiferencia a la verdad, y *On Truth* (2006b), donde realiza una defensa del valor de la verdad, difícilmente sean de ayuda para resolver las tensiones de Frankfurt respecto de la moralidad. El fallo de Frankfurt es metanormativo, dado que se basa en una comprensión de la naturaleza y fundamento de las razones que tenemos, y en ninguno de ambos trabajos avanza alguna tesis sustantiva acerca de la naturaleza misma de las razones para actuar que permita salir del atolladero. De hecho, y considerando particularmente el último trabajo, más bien podría plantearse que su comprensión de la normatividad de las razones difícilmente se avenga con la relevancia que él mismo otorga a la noción de verdad, al menos enfocada esta última desde el terreno práctico. Así que, lejos de ayudar, quizá nos encontremos con otro foco de tensión en el marco de su obra. Agradezco a un revisor anónimo la pertinente referencia a ambos ensayos y la sugerente acotación de que pueden acentuar las tensiones internas en la obra de Frankfurt.

22 Michael Slote presenta un ejemplo similar como un caso claro que cuestiona la absoluta supremacía justificativa de las razones morales frente a consideraciones en conflicto (Slote, 1983, p. 84). Desafortunadamente, más allá de la supuesta “evidencia” que en sí mismo representaría el ejemplo, no da un argumento que sustente por qué el compromiso asociado al amor parental sería un aspecto no-moral que desplaza en este caso a la obligación moral en la justificación global o todas las cosas consideradas.

En resumen, cualquier pretensión práctica, incluida la más vehemente del amor, que afecte al trato intersubjetivo y resulte finalmente más justificada, obtendrá el sello de ser moralmente avalada. De tal modo que sería errado decir que las pretensiones del amor, cuando se imponen, vencen consideraciones morales, sino que, más bien, al exigir e imponerse en el terreno de la moral, expresan una concepción moral y, en su caso, prevalecen frente a una razón derivada de otra concepción de la moralidad.²³

5. CONCLUSIÓN

En este trabajo defendí la tesis de que Frankfurt no mantiene, a lo largo de toda su obra, una posición unitaria sobre las relaciones de justificación entre el amor y otras dimensiones de valor, especialmente la moral. Por un lado, su respuesta a Wolf da a entender que existen dimensiones de valor independientes de lo que amamos y nos preocupa que, a su vez, podrían servir para juzgar críticamente la justificación global de sus objetos, pero luego esta consideración es implícitamente rechazada en su trabajo posterior al ser tajante en cuanto a la reducción del valor y las razones prácticas al condicionamiento de lo que amamos, que es una manifestación de la preocupación. Luego realicé algunos comentarios críticos sobre esta última tesis. En primer lugar, se indicó que la última posición de Frankfurt no se alinea con la estructura conceptual objetiva de la moralidad, que, en cuanto tal, es trascendente a los distintos fines o aspiraciones personales, para lo cual me basé en la distinción entre el concepto y las concepciones de la moralidad. En segundo lugar, argumenté que esta distinción también nos permitiría defender que la dimensión moral siempre tendrá primacía justificativa en casos de aparentes conflictos prácticos en los que se involucren razones asociadas al amor.

Información complementaria ↑

Fuentes de financiación

Este trabajo fue realizado en el marco del Proyecto financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, Desafíos actuales para los derechos fundamentales y nuevos retos de las políticas públicas: gobernanza democrática, brechas de la desigualdad e inteligencia artificial (PID2023-147126OB-I00).

Material suplementario

No aplica.

Disponibilidad de datos

No aplica.

Agradecimientos

Agradezco a Eduardo Fernando y María Alejandra Carrasco la discusión sobre versiones previas de este trabajo. También agradezco a Margalida Coll Sabater algunas precisiones formales.

Declaración de contribución de autoría

Yohan Molina: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, administración de proyecto, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

23 La reflexión de esta última sección, vale destacar, plantea de manera inicial elementos importantes para desarrollar una propuesta general sobre la supremacía justificativa de la moralidad en el razonamiento práctico, lo cual será objeto de mi atención en un trabajo futuro.

Declaración de uso de Inteligencia Artificial

No aplica.

BIBLIOGRAFÍA

- Carrasco, María (2020). Lo que nos importa: autodirección, identidad y moralidad. *Eidos*, 33, 219-241. <http://dx.doi.org/10.14482/eidos.33.111.82>
- Dworkin, Ronald (1978). *Taking rights seriously*. Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (1986). *Law's empire*. Belknap Press.
- Fernandois, Eduardo (2021). Harry Frankfurt, el amor y la vida buena. *Veritas*, 50, 79-99. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732021000300079>
- Frankfurt, Harry (1982). The importance of what we care about. *Synthese*, 53, 257-272. <https://doi.org/10.1007/BF00484902>
- Frankfurt, Harry (1988). Freedom of the will and the concept of person. *The importance of what we care about. Philosophical essays* (pp. 11-25). Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry (1998). Duty and love. *Philosophical Explorations*, 1, 4-9. <https://doi.org/10.1080/10001998018538686>
- Frankfurt, Harry (1999). On caring. *Necessity, volition, and love* (pp. 155-180). Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry (2002). Reply to Susan Wolf. En Sarah Buss y Lee Overton (eds.), *Contours of agency. Essays on themes from Harry Frankfurt* (pp. 245-252). MIT Press.
- Frankfurt, Harry (2004). *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*. Paidós.
- Frankfurt, Harry (2005). *On bullshit*. Princeton University Press.
- Frankfurt, Harry (2006a). *Taking ourselves seriously & getting it right*. Stanford University Press.
- Frankfurt, Harry (2006b). *On truth*. Alfred A. Knopf.
- Frankfurt, Harry (2014). Volitional rationality and the necessities of love. *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 63, 11-25.
- Gallie, Walter Bryce (1956). Essentially contested concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, 167-198. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/56.1.167>
- Habermas, Jürgen (2000). Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica. *Aclaraciones a la ética del discurso* (pp. 109-126). Trotta.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus (1961). *The concept of law*. Oxford University Press.
- Hiruta, Kei (2021). *Hannah Arendt and Isaiah Berlin: freedom, politics and humanity*. Princeton University Press.
- Jouan, Marlène (2008). Harry Frankfurt's Metaphysics of Care: Towards an Ethics without Reason. *Philosophy & Social Criticism*, 34(7), 759-797. <https://doi.org/10.1177/0191453708093085>
- Kant, Immanuel (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Roberto Aramayo (Trad.). Alianza.
- Korsgaard, Christine Marion (1996). Skepticism about practical reason. *Creating the kingdom of ends*. Cambridge University Press.
- Pelser, Adam (2011). Against Frankfurt's Care Ground of Importance. *Southwest Philosophy Review*, 27 (1), 101-109. <https://doi.org/10.5840/swphilreview201127111>
- Popper, Karl Raimund (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós.
- Platón (1985). *Eutifrón*. En José Calonge Ruiz, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual (Trads.), *Diálogos* (Vol. I). Gredos.

- Rawls, John (2006). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Slote, Michael (1983). *Goods and virtues*. Clarendon Press.
- Swanton, Christine (1985). On the “essential contestedness” of political concepts. *Ethics*, 95(4), 811-827. <https://doi.org/10.1086/292685>
- Wallace, Jay (2009). How to argue about practical reason. *Normativity and the will. Selected papers on moral psychology and practical reason*. Oxford University Press.
- Wolf, Susan (2002). The true, the good, and the lovable: Frankfurt’s avoidance of objectivity. En Sarah Buss y Lee Overton (eds.), *Contours of agency. Essays on themes from Harry Frankfurt* (pp. 227-244). MIT Press.